

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ  
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ  
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION  
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

# The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

*Peer-reviewed academic journal. Since May 2007*

ISSUE 31 • SUMMER 2019



Moscow • 2019

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

# Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

*Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года*

ВЫПУСК 31 • ЛЕТО 2019



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ  
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ  
ИНСТИТУТ

Москва • 2019

УДК 27  
ББК 86.37

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков**, кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

- Ю. В. Балакшина**, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)  
**П. Василиадис**, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)  
**Е. М. Верещагин**, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)  
**О. В. Евдокимова**, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)  
**Ф. Н. Козырев**, д-р пед. наук (РХГА)  
**А. М. Копировский**, канд. пед. наук, доцент (СФИ)  
**А. В. Костина**, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)  
**А. А. Красиков**, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)  
**А. Б. Мазуров**, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный университет)  
**А. А. Мелик-Пашаев**, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)  
**С. С. Неретина**, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)  
**Ж. Нива**, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)  
**Е. А. Островская**, д-р социол. наук (СПбГУ)  
**О. С. Попова**, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)  
**П. А. Сапронов**, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)  
**К. Х. Фельми**, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)  
**Н. Н. Фомина**, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)  
**В. И. Шамшурин**, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

- А. Б. Алиева**, канд. социол. наук (СФИ)  
**Д. М. Гзгзян**, канд. филол. наук (СФИ)  
**З. М. Дашевская** (СФИ)  
**К. А. Мозгов** (СФИ)  
**Л. Ю. Мусина** (СФИ)  
**К. П. Обозный**, канд. ист. наук (СФИ)  
**Я. Р. Пантуева**, канд. филол. наук (СФИ)  
**М. В. Шилкина**, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский  
православно-христианский институт, 2019

## Содержание

### Экклезиология

- 9 П. Василиадис  
Библейский контекст понятия «эκκλησία» (ἐκκλησία) и его  
позднейшее применение в православной экклезиологии
- 30 О. В. Кузнецова  
Признаки и границы евхаристического собрания в трудах  
протопресвитера Николая Афанасьева, протопресвитера  
Александра Шмемана и митрополита Иоанна (Зизиуласа)

### Нравственное богословие

- 54 С. С. Хоружий  
О нравственной катастрофе и миссии регистратора
- 75 S. S. Horujy  
The Ethical Catastrophe of Russia and the Mission of Registration
- 95 Протоиерей Джон Бэр  
Научиться духовному рассуждению

### Наука и теология

- 110 Д. М. Гзгзян  
Вопрос Нидэма и антропологическое измерение библейской  
картины мира
- 126 Ф. Н. Козырев  
Тема вечной жизни вселенной в русском космизме
- 153 Г. В. Шпатаковская  
Возможные принципы диалога естествознания  
и христианского богословия
- 178 «Физика и богословие»: интервью с участниками семинара.  
*Свято-Филаретовский институт, 2013–2019 годы*

## Русская религиозная философия

- 189 А. А. Тесля  
К характеристике политической теории славянофилов:  
о воззрениях И. В. Киреевского
- 204 Д. С. Гасак  
Принципы христианского просвещения в трудах  
А. С. Хомякова и И. В. Киреевского

## Обзоры, аннотации, рецензии

- 235 Обзор конференции «Современная православная экклезиология: служение церкви и ее устройство» (Москва — Подмоскowie, 13–15 мая 2019 г.) (О. И. Сидорова)
- 243 Рецензия на книгу: Анненкова Е. И. Константин Аксаков. Веселье духа. СПб. : Росток, 2018. 320 с. (Е. О. Непоклонова)
- 254 Рецензия на книгу: Введение в историю Церкви. Ч. 3 : Обзор источников по истории Церкви в России : В 2 кн. / Под ред. В. В. Симонова. Кн. 2 : Источники XVIII — начала XXI в. СПб. : Библиотека Академии наук, 2018. 485, [3] с. : ил. , [16] с. цв. ил. (К. П. Обозный)

## Table of Contents

### Ecclesiology

- 9 P. Vassiliadis  
The Biblical Background of ἐκκλησία and its Later Application  
in the Orthodox Ecclesiology
- 30 O. V. Kuznetsova  
The Characteristics and Boundaries of Eucharistic Gathering  
in the Writings of Protopresbyters Nikolay Afanasiev, Alexander  
Schmemmann and Metropolitan John Zizioulas

### Moral Theology

- 54 S. S. Khoruzhii  
O npravstvennoi katastrofe i missii registratora
- 75 S. S. Horujy  
The Ethical Catastrophe of Russia and the Mission of Registration
- 95 Archpriest John Behr  
Learning Spiritual Discernment

### Science and Theology

- 110 D. M. Gzgzyan  
The Needham Question and the Anthropological Dimension  
of the Biblical Worldview
- 126 F. N. Kozyrev  
The Theme of Everlasting Life of the Universe in Russian Cosmism
- 153 G. V. Shpatakovskaya  
Possible Principles of Dialogue of Natural Science and Christian  
Theology
- 178 “Physics and Theology”: Interview with Roundtable Participants.  
*Saint Philaret’s Institute, 2013–2019.*

## Russian Religious Philosophy

- 189 A. A. Teslya  
On Characterising the Slavophiles' Political Theory: About Ivan Kireyevsky's Beliefs
- 204 D. S. Gasak  
Principles of Christian Education according to A. S. Khomyakov and I. V. Kireyevsky

## Reviews and Abstracts

- 235 Contemporary Orthodox Ecclesiology: Ministry and Structure of the Church: Overview of the Conference (Moscow and the Moscow Region, 13–15 May 2019) (*O. I. Sidorova*)
- 243 Book Review: Annenkova E. I. Konstantin Aksakov. The Joyfulness of the Spirit. St. Petersburg : Rostok, 2018. 320 p. (*E. O. Nepoklonova*)
- 254 Book Review: Introduction to Church History. Part 3. Review of the Sources on Church History in Russia : In 2 v. / Ed. V. V. Simonov. V. 2 : Sources of the XVIII — the early XXI centuries. St. Petersburg : Library of the Russian Academy of Sciences, 2018. 485 [3] p.; with coloured plates [16 p.]. (*K. P. Obozny*)



**П. Василядис**

## Библейский контекст понятия «эκκλησία» (ἐκκλησία) и его позднее применение в православной экклезиологии<sup>1</sup>

В статье сравниваются два типа православной экклезиологии. Первая — евхаристическая / литургическая — основывается на библейском (семитском) понимании Церкви как народа Божьего, собранного вокруг Христа и призванного возвещать грядущее Царство каждый раз, когда она собирается ἐπὶ τὸ αὐτό (в одном месте), и в особенности для совершения Евхаристии. Вторая экклезиология — *терапевтическая/катарсическая* — связана с Александрийской школой богословия и рассматривает Церковь не как образ эсхатона, а как образ *начала всего сущего*, образ творения. В этой экклезиологии Церковь представляется отдельно от исторически существующей церковной общины — как некая совершенная и вечная Идея, а основное внимание уделяется очищению души (катарсису), избавлению от страстей, а также исцелению (терапии) падшей человеческой природы. Духовность и миссия Церкви в рамках второй экклезиологии направлены не на синергическое и пророческое предвозвещение Царства Божьего, а на спасение души каждого отдельного христианина. По мнению автора, современной церкви нужно вернуться к *пророческому* характеру православия, а также к основополагающей библейской традиции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, образы Церкви, эсхатон, Александрийское огласительное училище, церковная община, евхаристия.

В большинстве учебников по догматике в рамках современного академического богословия разговор об экклезиологии начина-

1. Статья подготовлена на основании доклада на конференции «Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы» (Москва, 28–30 мая 2018 г.). См. также более ранние публи-

кации автора по этой теме на греческом языке: [Βασιλειάδης 2005a; Βασιλειάδης 2005b] и другие недавние статьи. — *Прим. ред.*

ется с определения Церкви как божественной *институции*, созданной как *община* верующих и основанной Иисусом Христом и Его апостолами, которые передают власть епископам [Ἀνδροῦτος, 262]. Таким образом, Церковь понимается как иерархически структурированное общество, таинственное по природе, сущность и природа которого исчерпываются тем, что находится между этими двумя полюсами — институция и община. В результате, как правильно отмечает Н. Мацукас, «все современные богословы-догматисты, признавая, что два указанные выше понятия абсолютно необходимы для описания Церкви, иногда испытывают явные трудности при попытке примирить их между собой. Таким образом, их точки зрения различаются в зависимости от того, какой вес и какое значение они придают одному или другому из этих понятий» [Ματσοῦκα, 351]. Проблема выбора между «институцией» и «общиной» на теоретическом богословском уровне сродни выбору между «христологическим» и «пневматологическим» измерением Церкви. Эту дилемму можно также сравнить с той, которая возникает в рамках экуменического диалога в отношении «иерархической» и «демократической» структуры Церкви, а также отчасти с проблемой, которая в последнее время вышла на первый план в библистике при обсуждении «харизматической» и «аксиоматической» природы ранних христианских общин. В конечном итоге, сюда же относится и противопоставление «клерикализма» и «лаицизма», столь важное для современности.

Еще в 40-х годах XX в. прот. Георгий Флоровский говорил о том, что проблема церкви не получила догматического определения.

Нет такого определения, которое могло бы претендовать на вероучительную авторитетность. Мы не находим его ни в Библии, ни у отцов, ни в решениях и канонах Вселенских соборов, ни в позднейших документах. Даже в известных изложениях вероучения, составленных по разным случаям в Восточной православной церкви в XVII и XVIII вв., которые неправильно принимают за «символические книги», также не дается определение Церкви, кроме ссылки на соответственный член Символа веры. Но этот уникальный по авторитетности догматический источник говорит лишь о свойствах (единая, святая, соборная), а не о природе Церкви как таковой [Florovsky, 9]<sup>2</sup>.

2. См. также эссе прот. Георгия Флоровского «Церковь: ее природа и задачи» (The Church: Her Nature And Task) (1948). — *Прим. ред.*

И это, хотя и странно, тем не менее совершенно естественно, ибо нет и не может быть другой «идеи» Церкви, кроме нее самой. Церковь — это не «учение», не предмет догматики, это ««экзистенциальная» предпосылка всякого научения» [Флоровский, 601]. А богословие, как харизматический ученик, который формулирует учение и доктрины внутри Церкви, не может, само будучи меньшим, описывать большее — всеобъемлющую реальность, включающую его самого. «Реальность Церкви — это необходимое основание всего вероучительного корпуса православия» [Florovsky, 10]. Для православного сознания, по словам Павла Евдокимова, «Церковь — это реальность, в которой мы живем, а не объект, который мы анализируем и изучаем» [Ευδοκίμουφ, 16].

В многовековом православном предании у отцов церкви есть очень ясное представление о том, что есть Церковь, хотя оно отражено чаще в проповедях, чем в догматических работах. Однако это «представление» никогда не сводилось ими к понятию, к определению, никогда не втискивалось в мертвую букву. Попытки определений стали появляться на западе после разделения старого и нового Рима. Они имели характер скорее конфессиональный и полемический, чем нейтральный и миротворческий. Эти определения принадлежали более к отдельным богословским школам, чем к Церкви в целом, и были более схоластическими, чем церковными.

Единственный адекватный способ выражения тайны Церкви — это *символический* и *метафорический* язык богослужения, который используется также в Библии. Истинную природу Церкви проще *описать* и *изобразить*, чем *определить*. Именно это мы находим в Библии и позднее в писаниях отцов церкви. Поскольку «невозможно в одном именовании отобразить целое» (μη ἀρκεῖ ἐν ὀνόματι παραστήσαι τὸ ὅλον), говорит свт. Иоанн Златоуст, Библия (и — добавим — Священное Предание) использует «множество имен, отражающих ее достоинство (μυρία ὀνόματα, ἵνα παραστήσῃ αὐτῆς τὴν εὐγένειαν)<sup>3</sup>.

Назовем лишь некоторые из тех образов, которые здесь используются: σῶμα — тело, φυτεία — росток, растение, οἰκοδομή — здание, ναός — храм, νύμφη — невеста, ὄρος — гора, σκηνή — скиния, οἶκος — дом, πύργος — башня, παράδεισος — рай, ἄμπελος — лоза

3. Ioan. Chrysost. Homilia de capto Eutropio. 6 // PG 52. Col. 402. В старом рус. пер.: «...разве достаточно одного имени для выражения всего?.. Церковь называется многими именами» — Прим. ред.

и ἀμπέλων — виноградник, παρθένος — дева, ἀγνή — непорочная, λυχνία — светильник, ναῦς — корабль, βασίλισσα — царица, στῦλος — столп, λιμὴν — гавань, ποίμνη — стадо, κιβωτός — ковчег, νέα Σιών — новый Сион, ἄνω Ἱερουσαλήμ — горный Иерусалим и т. д. и т. п.<sup>4</sup> Наиболее широко используемый образ Церкви в христианском богословии в целом — это, конечно, Павлово «тело» (σῶμα). Очень характерно также выражение блж. Августина, который сказал, что Церковь — это «весь Христос, и голова, и тело» (*totus Christus caput et corpus*). Со временем, правда, это стало забываться, так что теперь чаще говорят (и думают) о Церкви скорее как об общине («теле») верных — *corpus fidelium*, — чем о теле Христовом — *corpus Christi*.

Прежде чем анализировать то, что о тайне Церкви говорит апостол Павел, нужно понять, каким было экклезиологическое самосознание первохристианской общины. В первые два десятилетия после Пятидесятницы они воспринимали себя как истинное воплощение «народа Божьего». В Новом завете широко используются выражения из Ветхого завета, чтобы говорить о Церкви как об «Израиле Божьем»<sup>\*1</sup>, о «святых»<sup>\*2</sup>, об «избранных»<sup>\*3</sup>, о «роде избранном»<sup>\*4</sup>, о «царственном священстве»<sup>\*5</sup> и т. п. Другими словами, речь идет о святом народе Божьем, жившем на протяжении веков, в котором в последние времена истории исполняются все обетования Библии. То, что в книге Исхода сказано об Израиле<sup>\*6</sup>, христианская община применяла к себе, поскольку верила, что они тот самый «народ Божий», явленный в полноте.

В Ветхом завете Бог почти исключительно обращался к миру как к общине людей, «народу избранному». Его интерес к отдельному человеку проявляется только тогда, когда он входит в этот народ. Завет, описанный в книге Исхода, заключается и иницируется Богом в отношении избранного Им народа. Прямой личной ответственности за действия, противные Богу, человек не несет, если только сам не нарушает условия завета. Хранение завета было ответственностью всего израильского народа в целом<sup>5</sup>.

\*1 Гал 6:16

\*2 Деян 9:32, 41; 26:10; Рим 1:7–8, 27; 12:13; 15:25; 16:5; 1 Кор 1:2, и др.

\*3 Рим 8:33; Кол 3:12 и др.

\*4 1 Пет 2:9

\*5 1 Пет 2:9

\*6 19:6; 3:12

4. Полный перечень образов Церкви в святоотеческих трудах см. здесь: [Καμίρης, 173]. Образы Церкви в Новом завете см.: [Minear].

5. Понятие коллективной личности означало, что если согрешили отдельные лица или большая часть народа, то весь народ, включая невиновных и благочестивых, наказывался без исключения. И наоборот, каждый израильтянин по отдельности не нес личной моральной ответственности перед Богом, поскольку в отношениях с Ним пребывал

весь народ в целом. В качестве наглядного примера можно привести известный стих из пророка Иеремии «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (οἱ πατέρες ἔφαγον ὄφιρα, καὶ οἱ δόοντες τῶν τέκνων ἤμωδίασαν, Иер 31:29), хотя со времен пророков, особенно Иеремии, подчеркивалась не меньшая ответственность отдельного человека, а также личностность отношений между Богом и людьми. Ср.: [Wright, 22 ff.].

Это представление о *народе*, о *коллективном целом*, об *общине* становится еще более явным, когда мы анализируем соответствующую терминологию как в Ветхом, так и в Новом завете. Неслучайно в Библии избранный народ Божий называется словом «ам» (*am*) на древнееврейском и «лаос» (λαός) на греческом языке [Wright, 78 f.]<sup>6</sup>. Очень характерен для такого подхода рассказ апостола Луки в книге Деяний о событиях Апостольского собора. После того, как Павел и Варнава рассказали о том, «какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников», и после речи Петра поднялся Иаков и сказал: «Мужи братия! послушайте меня. Симон изъяснил, как Бог первоначально призрел на *язычников*, чтобы составить из них *народ* во имя Свое» (λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)<sup>\*1</sup>. О том же идет речь и в Первом соборном послании апостола Петра, где о верных говорится: «некогда не народ, а ныне народ Божий» (οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ)<sup>\*2,7</sup>.

\*1 Деян 15:14

\*2 1 Пет 2:10

Верных призывают к святости, напоминая им при этом, чтобы они были достойны своего избрания, ведя безупречную жизнь и творя добрые дела<sup>8</sup>. Именно поэтому они должны возрастать в единстве («да будут совершены воедино»)<sup>\*3</sup>, оставив все дела тьмы и стремясь к совершенству. Они должны быть святы, ибо Тот, Кто призвал их из тьмы в свет, свят и совершен. «Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною»<sup>\*4,9</sup>.

\*3 Ин 17:23

\*4 Ин 17:19

Очень важно также, что первохристианская община употребляла слово «эkkлeсия» (ἐκκλησία) не в классическом значении, но так, как оно употреблялось в ветхозаветном контексте. Этимологически в греческом языке это слово (от ἐκ-καλώ — приглашать, собирать) относится к любому собранию, включая собрание горожан для выражения своего мнения и принятия решений по важным вопросам. В отличие от этого в раннехристианском контексте этот термин употреблялся исключительно в том значении, в каком он использовался в Ветхом завете, где он соответствовал древнееврейскому «кагал» (*qāhāl*). Это слово означало общину, народ израильский, как в общем, так и в контексте мо-

6. См. также: [Flew, 139 ff.].

7. Бог, призвав Израиль в Ветхом завете и «Новый Израиль», т. е. Церковь, сотворил «народ», а не обычную религию. Именно это осознание отличает раннехристианскую церковь от различных религиозных или общественных объединений и организаций, столь привычных для римской эпохи, как и для нашего времени [Wright, 79].

8. Дж. Х. Эллиотт в своем труде «Избранные и святые» [Elliott] определил с позиций протестантского библейского богословия настоящее значение термина “βασιλειον ἱεράτευμα”, который так активно обсуждался со времен Лютера. Ср.: [Brown].

9. См. также: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48).

литвенного собрания. Септуагинта никогда не переводит древнееврейское *'edhah* как «церковь», но обычно как «синагога»<sup>10</sup>.

В этот ранний период христианства члены христианской общины, несомненно, совершенно отождествляются с Церковью. Они и *были* Церковь, а не просто *в Церкви*. Они не были членами некоей организации или религиозной группы [Stendahl, 1297 ff.]. Не менее важно с точки зрения терминологии то, что на ранних этапах в новозаветных текстах термин «экклесия» (ἐκκλησία) — да и само понятие как таковое — совершенно отсутствует. В евангельском предании оно возникает в первый (и последний) раз довольно поздно (около 80 г. н. э.) в том знаменитом месте в Евангелии от Матфея, где Иисус обещает, что построит Свою «церковь» (ἐκκλησία) на камне Петра (на нем? на его вере?). В параллельных местах других синоптических евангелий это обетование отсутствует совершенно. Мы часто читаем о том, что последователи Христа называли себя «Путь», но не «Церковь». В конце концов, Христос ведь «путь, истина и жизнь». Даже в самых ранних новозаветных текстах, в первых посланиях Павла, то, что мы называем «Церковью», является нам в весьма харизматическом образе, совершенно без границ. Сто лет назад Альфред Луази произвел сенсацию в католической церкви, сказав, что Иисус Христос возвещал *Царство Божье*, а то, что пришло за этим, как раз и была *Церковь*<sup>11</sup>.

\* \* \*

Экклезиология, несомненно, определяется учением, жизнью и деяниями Иисуса из Назарета. Однако Его учение — и в особенности Его жизнь и дела — невозможно адекватно понять, не принимая во внимание древнеиудейские эсхатологические чаяния. Не вдаваясь в детали, мы можем — очень кратко — сказать, что иудейская эсхатология была связана с ожиданием пришествия мессии, который в последние времена истории (эсхатон) должен установить свое царство, собрав рассеянный и страдающий народ Божий в одном месте, чтобы они стали единым телом, собранным вокруг него.

То, что говорится об этой роли мессии в Ин 11:51–52, чрезвычайно важно. Автор здесь толкует слова иудейского первосвященника, утверждая, что он «предсказал, что Иисус умрет... не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божьих собрать воедино»<sup>12</sup>.

10. Ср.: [Schräge 178 ff.; Schmidt, 524 ff.].

11. См. его сочинение 1902 г. «Евангелие и Церковь» (*“Evangile et l’Eglise”*) — Прим. ред.

12. Об этом мессианском восприятии см.:

Ис 66:18; Мф 25:32; Рим 12:16; Дидахе 9:4b; Mart. Polyc. 22:3b; Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor. 12. 6 и т. д.

В Евангелиях Христос постоянно соотносит Себя с мессией. Это видно хотя бы из различных мессианских именовании, которые Он для Себя избирает, по крайней мере, насколько это известно из раннехристианской традиции (Сын Человеческий, Сын Божий и т. п., большинство из которых имело собирательное значение, что и стало поводом к созданию христологии собирательной личности). Мы видим это также в притчах о Царстве, в сжатом виде выражающих все Его учение, где говорится, что Его пришествие становится началом нового мира — Царства Божьего. То же касается и молитвы «Отче Наш», и определенных, осознанно совершаемых Им действий (например, избрание двенадцати и т. п.). Таким образом, Христос воспринимает Себя как мессию *Эсхатона*, вокруг Которого должен собраться рассеянный народ Божий.

Именно из этого эсхатологического учения «исторического Иисуса» о Царстве Божьем (которое, как показывают современные библейские исследования, диалектически движется от «уже» к «еще не», т. е. начинается в настоящем и будет доведено до полноты и целостности в эсхатоне) и развивалась впоследствии экклезиология ранней церкви. В текстах Павла, Иоанна и Луки, как и в других писаниях, мы видим отражение этого учения в образах Церкви как *Тела Христова*, *виноградной лозы* и особенно *единства*. Особенно это видно у апостола Павла, который был совершенно убежден, что все уверовавшие во Христа входят в эту общность через Крещение и доводят до полноты свою причастность к единому народу Божьему в Евхаристии. В четвертом Евангелии это радикальное эсхатологическое учение развивается еще дальше в отношении единства народа, собирающегося вокруг Христа, и в отношении вхождения в Тело Христово, прежде всего, через Евхаристию. Однако и в период устного предания встречаются ясные указания на подобные представления, что видно, например, из эпизода с умножением хлебов, а также из установительной формулы<sup>13</sup> Евхаристии.

Главный вклад раннехристианского богословия в развитие этой мессианской эсхатологии заключается в общем убеждении почти всех богословов ранней церкви (яснее всего выраженном у апостола Луки), что после Воскресения Христа, и в особенности после Пятидесятницы, этот чаемый *эсхатон* уже вошел в историю. Они также верили, что мессианская эсхатологическая община становится реальностью каждый раз, когда Церковь — новый Израиль, рас-

13. Подробнее об этом см. в моей работе: [Βασίλειου 1994, 29 ff.].

сеянный народ Божий — собирается ἐν τῷ αὐτῷ (в одном месте), и в особенности тогда, когда она собирается для совершения Евхаристии. В этот ранний период жизни церкви под Евхаристией мы понимаем не чинопоследование и даже не таинство, но пророческое действие, являющее Царство Божье *hic et nunc* — здесь и сейчас.

Таким образом, такая экклезиология, истоки которой лежат в осознании эсхатологической природы церкви, имеет динамический, радикальный и общинный характер. Естественным следствием этого является то, что миссиологический императив раннехристианской общины был направлен на свидетельство о Царстве Божьем «на земле, как на небе»<sup>\*1, 14</sup>. Апостолы были посланы провозглашать не установление институции и даже не определенный набор религиозных верований, доктрин и нравственных требований, но пришествие Царства — благою весть о новой эсхатологической реальности, в центре которой был распятый и воскресший Христос, воплощение божественного Логоса, бывший среди людей и постоянно пребывающий с ними Духом Святым.

Без сомнения, эта первоначальная харизматическая, горизонтальная, историческая эсхатология и экклезиология — воспринимающая Церковь не такой, какая она есть в настоящем, а такой, какой она *станет* в эсхатоне, — определяет борьбу человечества за совершенство на основании общего движения народа Божьего к эсхатону. Это горизонтальное измерение, однако, с самых первых дней жизни Церкви пересекалось с вертикальным, которое делает упор на более личностное понимание спасения, для чего неизбежно необходима институция, в границах которой может быть обретоено спасение.

По какой-то причине<sup>15</sup> еще со времен апостола Павла произошел перенос акцента с (*евхаристического*) опыта на (*христиан-*

14. См. толкование свт. Иоанна Златоуста на соответствующее прошение в молитве Господней: «Он (Христос) не сказал: да будет воля Твоя во мне, или в нас, но на всей “земле”, — т. е., чтобы истребилось всякое заблуждение и насаждена была истина, чтобы изгнана была всякая злоба и возвратилась добродетель и чтобы, таким образом, ничем не различалось небо от земли» (*Joan. Chrysost. In Matth. // PG 57. Col. 280*). Перевод приводится по: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея : В 2 кн. Кн. 1. М. : Сибирская Благозвонница, 2010. С. 148. — *Прим. ред.*

15. Д. Пассакас в своей докторской диссертации, написанной под моим руководством, «Евхаристия и миссия. Социологические предпосылки богословия апостола Павла», попытался проанализировать этот

«парадигмальный сдвиг» в тот поворотный момент для раннего христианства и пришел к выводу, что «Евхаристия понималась Павлом не только как образ эсхатона, но и как миссионерское событие, имеющее последствия космического и общественного уровня. Он рассматривал Евхаристию не только как таинство Церкви, но и как таинство мира. В Павловых общинах Евхаристия имела двойную обращенность (в отличие от всеобъемлющего эсхатологического и неотмирного ее измерения в более ранней традиции): к миру (диастолическое движение) и к Богу (систолическое движение)» [*Πασσακός, 268*]. Согласно Д. Пассакасу, «Евхаристия для Павла представляет собой одновременно переживание эсхатона и движение к нему» [*Πασσακός, 269*].



ское) благовестие, с эсхатологии на христологию (и далее, следовательно, на сотериологию), с события (наступления Царства Божьего) на носителя и центр этого события (на Христа, а точнее, на Его крестную жертву)<sup>16</sup>, а следовательно, и на Церковь как институцию, в границах которой это событие происходит самым явным образом. Однако, с моей точки зрения, к счастью, Евхаристия (божественная община и Царство, *θεία κοινωνία*) всегда оставалась единственным отражением сущности Церкви.

Немного позднее на тех же библейских основаниях свт. Ириней Лионский писал о *рекапитуляции*<sup>\*1</sup>, а свт. Афанасий Великий продолжил эту мысль, сформулировав ее более четко в классической формуле: *Он (Бог) стал человеком, чтобы мы могли стать богами*<sup>17</sup>. Для многих православных<sup>18</sup> эта доктрина *обожения* (*теозиса*) стоит в центре понимания Церкви, ее таинств и православной духовности в целом.

Хотя некоторые богословы считают, что это второе измерение, которое пересекалось с изначальным библейским/семитским пониманием Церкви, берет начало в греческой философской мысли (у стоиков и т. п.), однако не подлежит сомнению, что горизонтально-эсхатологическое измерение — со всеми его экклезиологическими следствиями — было преобладающим в Новом завете и других раннехристианских текстах. Вертикально-сотериологический взгляд всегда воспринимался как нечто дополнительное, воспринимаемое в рамках горизонтально-эсхатологической перспективы. Именно поэтому литургический опыт ранней церкви невозможно понять без ее социального измерения<sup>\*2</sup>.

Это понимание экклезиологии в ранней церкви также ясно отражено в ее литургическом наследии, которое со времен св. Игнатия Антиохийского представляет весь народ Божий в его эсхатологиче-

<sup>\*1</sup> *Iren. Adv. Haer. 3*

<sup>\*2</sup> См.: Деян 2:42 и далее; 1 Кор 11:18 и далее; Евр 13:10–16; *Iust. Martyr. 1 Apol. 67; Iren. Adv. Haer. 18. 1* и др.

16. См. мою работу «Крест и спасение. Сотериологические предпосылки учения апостола Павла о кресте в свете допавловой интерпретации смерти Иисуса» [Βασίλειάδης 1983]. Ее краткое изложение на английском языке можно найти в моем докладе, представленном в 1984 г. на ежегодном Лёвенском библейском коллоквиуме «Сердцевина павловой сотериологии и апостольское служение» [Vassiliadis 1986].

17. *Αὐτὸς γὰρ ἐνὴνθρώπῳ γεν, ἵνα ἡμεῖς θεολογηθῶμεν* (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 54 // PG 25. Col. 192*). Ср. рус. пер.: «Божие Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова // Он же. Творения : В 4 т. Т. 1. М. : Изд-во Спасо-Преображен-

ского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. С. 260). — *Прим. ред.*

18. Даже такой передовой исследователь в области так называемой евхаристической духовности, как прот. Иоанн Мейендорф (см. его труд [Meyendorff 1986]), признает, хотя и не без некоторых колебаний, это измерение восточного православного богословия (см. его [Meyendorff 1988]).

ском измерении, собирающийся в одном месте<sup>19</sup>. То же отражено и в церковных чинах: епископ находится на своем месте по образу Христа (εἰς τόπον καὶ τύπον Χριστοῦ), тогда как пресвитеры, собравшие вокруг него, представляют апостолов, дьяконы — ангелов, а дьякониссы — Святой Дух. Именно евхаристическое собрание изначально отражает тайну Церкви. В этом собрании церковной общины вокруг епископа община как Тело Христово возвещает не свою веру на основании таинственного искупления и избавления от страданий этого мира и не личное совершенство и индивидуальное спасение (что, однако, не исключается), но свидетельствует о себе как о провозвестии грядущего Царства Божьего.

Это *евхаристическое/литургическое* понимание сущности раннехристианской общины, где Церковь воспринимается как образ эсхатона, привело также и к восприятию ее миссии как императива свидетельствовать о том, что она есть воплощение в определенном времени и месте эсхатологической славы Божьего Царства — со всем, что из этого вытекает в отношении ее жизни в обществе. Следует отметить, что у церковных писателей, начиная с автора Послания к Евреям<sup>\*1</sup> (затем более полно эта мысль развивается у св. Максима Исповедника), возникает убеждение, что события Ветхого Завета были лишь тенью (σκιά) будущей славы и что современное состояние Церкви — это лишь образ (εἰκὼν) истины (ἀλήθεια), которая будет явлена в эсхатоне.

\*1 Евр 10:1

\* \* \*

Это основополагающее библейское и раннехристианское восприятие экклезиологии и духовности, основанное на евхаристическом/литургическом и эсхатологическом понимании Церкви, к третьему веку стало постепенно отступать на второй план (под сильным идеологическим давлением христианского гностицизма и в особенности неоплатонизма), в лучшем случае, существуя параллельно с концепциями, продвигаемыми Александрийским огласительным училищем<sup>20</sup>. Постепенно Церковь перестала быть образом эсхатона, а стала скорее образом *начала всего сущего*,

19. См.: «Σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν· ὅτ' ἂν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ...» (Ign. Ep. ad Eph. 13). Старый рус. пер.: «старайтесь чаще собираться для евхаристии и славословия Бога. Ибо, если вы часто собираетесь вместе, то низлагаются силы сатаны». — Прим. ред.

20. Основные представители этой школы — Климент Александрийский и Ориген — направили христианскую экклезиологию в новое русло, которое, как настойчиво подчеркнул митр. Иоанн (Зизиулас), было «не просто некоторой переменной (τροπή), но полным разворотом (ἀνατροπή)» [Ζηζιούλας, 28].

образом творения. Изначальное состояние творения представлялось совершенным, а вся последующая история — постепенным уходом от совершенства. Тайна боговоплощения почти ничего не меняет в этой системе<sup>21</sup>, где Христос воспринимается, в первую очередь, как источник единства человека с Богом, как некая рекапитуляция падшей человеческой природы.

Если прежде рекапитуляция в жизни Церкви воспринималась на библейских основаниях<sup>22</sup>, то александрийская богословская мысль совершенно оторвала это представление от его библейских — т. е. эсхатологических — корней. Эсхатон (Ω) уже больше не воспринимается как центр божественной икономии. Внимание переносится как бы с конца на начало, с эсхатологии на со-творение мира (Α). Таким образом, мы получаем космологический подход к пониманию Церкви в противовес историческому, представленному в Писании. Церковь теперь представляется совершенно отдельно от исторически существующей церковной общины — как некая совершенная и вечная Идея.

Таким образом, естественно, падает интерес к историческому процессу, как и интерес к институциональной реальности Церкви, которая теперь воспринимается, в лучшем случае, как некая лечебница для человеческих душ (θεραπευτήριο των ψυχών). Духовность и миссия Церкви теперь направлены не на синергическое и пророческое предвозвещение Царства Божьего, а на спасение души каждого отдельного христианина<sup>23</sup>. Здесь очень важно отметить, что эту общую тенденцию не следует путать с изначальным пониманием монашества в христианском богословии, будь то в восточном или западном<sup>24</sup>.

21. О сотериологии Оригена и о его взгляде на минимальную значимость человеческой природы Христа в деле спасения см.: [Grillmeier; Taft, 62, п. 79].

22. См. об употреблении св. Иринея слова «ἀνακεφαλαίωσις» (рекапитуляция) (*Iren. Adv. Haer.* 3) на основаниях богословия Павла. Также можно увидеть, как в итоге свт. Афанасий Великий сформулировал эту концепцию более определенно в своем классическом утверждении, что «Он [Бог] стал человеком, чтобы мы могли обожиться» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 54).

23. Исторически это новое развитие духовности связано с истоками монашества. В восточных монастырях, как и в западных, труды Оригена изучались с большим благоговением, даже после его осуждения собором [Mantzariadis, 216].

24. Было бы серьезной ошибкой обойти вниманием различные богословские усилия, направленные на включение монашеского движения в жизнь Церкви (киновияльная система Пахомия, *Vita Antonii* свт. Афанасия Великого, общинная и экклезиологическая ориентированность, введенная свт. Василием Великим, эсхатологическая значимость, придаваемая терапевтической экклезиологии, и дерзновенный синтез всего предшествующего богословского опыта монахом Максимом Исповедником и т. д.). Не следует также упускать из виду различные богословские подходы, подчеркивающие эсхатологическое измерение восточного монашества, характеризующееся как «знак Царства» (ср. [*A Spirituality*, 27]), «жизнь в покаянии» и, наконец, как «ангельское житие», потому что безбрачие, по крайней мере, согласно толкованию Пахомия, связано с будущим

Последствия этих изменений для христианской экклезиологии были огромны: и богослужение Церкви, и ее институты управления практически потеряли всякую связь с образами *эсхатона*<sup>25</sup>. Главным стало единство человеческой личности с превечным Логосом, возвращение души к райскому блаженству, существовавшему до грехопадения<sup>26</sup>.

В рамках этого своеобразного мистического восприятия спасение уже не связывалось с грядущим Царством Божьим, т. е. с ожиданием новой эсхатологической реальности, новой общности с другими этическими нормами и новой, более совершенной, структурой. Теперь спасение отождествлялось с единством души с Логосом, т. е. с катарсисом — очищением от всего, что мешает этому единству с изначальным Логосом, включая все материальное, все земное (*αἰσθητὰ πράγματα*) и историческое.

«Ей, гряди!» (*μαράνα θά*) павловых общин и пророческое «Приди, Господи!» (*ἔρχου Κύριε*) Апокалипсиса сменяются непрестанной молитвой и борьбой с бесами и плотью<sup>27</sup>.

Таким образом, в отличие от евхаристической/литургической экклезиологии и духовности эта *терапевтическая/катарсическая* экклезиология основное внимание уделяет очищению души (катарсису), избавлению от страстей, а также исцелению (терапии) падшей человеческой природы. Другими словами, точкой

Царством на основании слов Господа: «в воскресении не женятся и замуж не выходят, но пребывают как ангелы на небе» (Мф 22:30) и «есть скопцы, которые оскотили самих себя для Царства Небесного» (Мф 19:12). Разумеется, в такой интерпретации монашества как ангельского жития эсхатон рассматривается не в его динамичном историческом (и в конечном итоге экклезиологическом) измерении, но в качестве радикальной грядущей реальности.

25. Согласно У. Жардин Грисбруку, монашество как мирянское движение на его ранних этапах было связано не только с уходом из мира и его отвержением; оно также полагало, что священство несовместимо с монашеским чином [Grisbrooke, 404].

26. Действительно, на первом этапе развития христианского монашества монахи отделяли себя от общего богослужения, чтобы сосредоточиться на непрестанной личной молитве. Разумеется, понятие непрестанной молитвы не было новым (ср. 1 Фес 5:17). Но такое монашеское толкование этой практики было новым. Ранние христиане считали, что каждое действие или выражение можно рассматривать как молитву, но в некоторых

монашеских кругах личная молитва как таковая заменяла все остальное. Ср.: [Шмеан, 182]. В результате этого отступления от первоначальной экклезиологии ранней Церкви возникли новые богослужебные формы и понятия, в значительной степени прослеживаемые в том, что позже получило название «монашеского устава». В этом важном духовном движении богослужение больше не черпает свои смыслы из эсхатологической перспективы Евхаристии, но, прежде всего, рассматривается в качестве инструмента, с помощью которого принцип непрестанной личной молитвы глубоко запечатлевается в сознании монашествующих. Согласно Грисбруку, «это не имеет ничего общего с общим богослужением, но скорее является наглядным выражением индивидуальной молитвы, совершаемой совместно» [Grisbrooke, 405]; тем не менее ср.: [Φίλιππος].

27. Предложение Оригена отказаться от того исторического толкования Апокалипсиса, которое господствовало в церковных писаниях до его времени, опиралось на мысль о том, что горячее ожидание тысячелетнего царства есть уступка плотским желаниям! (см.: *Origen. De principiis*. 2. 11. 2–5).

отсчета становится не грядущая слава Божьего Царства ( $\Omega$ ), а состояние райского блаженства до грехопадения (A)<sup>28</sup>.

\* \* \*

С этим тесно связано современное православное богословие личности. Это новое богословское понимание — очень важное и вызвавшее множество споров, особенно в православной среде, — появилось в критический для развития богословия период, когда назрела необходимость в надежной православной антропологии. Как точно выразился митр. Каллист (Уэр), XXI в. станет временем ухода от экклезиологии (которую так подробно обсуждали в веке прошлом и, конечно, будут еще обсуждать) и перехода к христианской антропологии. Богословие личности, понятие абсолютной уникальности и свободы необходимости, осуществляемой через аскетическое делание, цель которого — научиться любви через обретение добродетелей, стало в центре современных богословских течений в православии, которые стремятся связать современную богословскую мысль и различные системы с традиционными восточно-христианскими ценностями, такими как *аскетика*, *обожение* и т. п.

Я сделал нечто подобное, хотя и не совсем то же, предложив миссиологам использовать понятие *синергического богословия обожения*. Вслед за прот. Иоанном Мейендорфом я утверждаю, что в противовес поставгустиновской традиционно-статичной дихотомии между «природой» и «благодатью» на православном Востоке развилось более всеобъемлющее и динамическое богословие с глубокими последствиями для христианской миссии. В рамках многовековой традиции человеческая природа никогда

28. Эти две основные формы воплощения духовности какое-то время оставались источниками, существовавшими параллельно, иногда пересекавшимися и образующими творческое единство, иногда же расходящимися, порождая дилеммы и конфликты. Это можно сравнить с попыткой интерпретировать воскресенье (христологический День Господень — *Yom Yahweh*), по преимуществу евхаристический день, через непосредственное соотношение как с эсхатоном, так и с творением. Согласно В. Рордорфу, воскресенье как первый день недели символизирует сотворение мира и, следовательно, начало существу; в то же время, следуя за субботой, воскресенье было «восьмым днем», символом бесконечного нового века [Rordorf, 276]. Подробнее о «восьмом дне» см.: [Τοῦτις]. Как

отмечает протопр. Александр Шмеман, деэсхатологизация смысла воскресенья связана с Константином Великим, который определил его как день праздника и покоя [Шмеман, 244]. Где же следует искать личную цельность и спасение? В евхаристическом собрании вокруг епископа, где можно было творческим образом преодолевать все шизофренические дихотомии (дух/материя, трансценденция/имманентность, собрание вместе/движение вперед и т. д.) и социальные противоположности? Или же в пустыне, в уединении, в монастыре, где, естественно, усилил по очищению и исцелению от страстей путем аскетической дисциплины человека более действенны? Это было и остается сложной дилеммой в жизни Церкви, особенно на православном Востоке.

не воспринималась греческими отцами церкви как нечто закрытое, автономное и статичное; наоборот, само ее существование всегда определялось отношением к Богу. Таким образом, руководимое стремлением к «познанию» Бога и «сопричастию» Его Жизни, христианское свидетельство было тесно связано с *обожением*. Люди призваны к спасению не через внешнее божественное вмешательство (ср. «непреодолимая благодать» у блж. Августина) и не через умственное познание рациональных истин (ср. схоластическое богословие св. Фомы Аквинского), но через исполнение призвания «стать Богом». Эта новая парадигма богословия миссии, где отправной точкой является *обожение*, представляет собой продолжение так называемого «социального» толкования Святой Троицы у отцов-каппадокийцев.

Я утверждаю также, что все основополагающие аспекты христианского богословия — *творение вселенной Богом, искупление во Христе и спасение в Церкви (но не в пределах ее исторических и канонических границ, а по действию Святого Духа)* и т. п. — воспринимаются как естественное продолжение внутренней динамики отношений Троицеобразного Бога, т. е. в общении и любви, которые существуют между Лицами Святой Троицы<sup>29</sup>.

Наконец, я хотел бы подчеркнуть еще один важный аспект православного богословия, непосредственно связанный с экклезиологией, а именно — *пневматологию*. Подлинное православное богословие говорит о том, что «икономия Духа» (конечно, параллельно с «икономией Христа/Слова») означает (об этом впервые ясно написал митр. Георгий (Ходр)), что для спасения человечества и всего творения Бог использует не только Церковь, но и многие другие силы мира. В конце концов, именно Дух Святой, «Дух Истины» и наставляет нас «на всякую правду»<sup>\*1</sup>, и Он же «веет, где хочет»<sup>\*2</sup>, покрывая таким образом всю вселенную<sup>30</sup>.

\*1 Ин 16:13

\*2 Ин 3:8

29. По словам ныне покойного свящ. Иона Бриа, «тринитарное богословие указывает на то, что Бог участвует в истории ради приобщения человечества и всего творения к божественной жизни в ее полноте. Следствия этого утверждения чрезвычайно важны для понимания миссии: ее главная цель заключается отнюдь не в распространении или транслировании интеллектуальных убеждений, доктрин, нравственных заповедей и т. п., но в передаче жизни в общении, существующей в Боге» [Bria, 3].

30. В контексте богословских дискуссий внутри нашей Православной церкви XX век ознаменован напряженными, хотя и творческими, разногласи-

ями на международном уровне, отправной точкой для которых стало новаторское богословие так называемой русской диаспоры. Безусловно, это богословие в значительной мере способствовало преодолению недостатков раннего академического богословия, некритически воспринявшего проблематику западного богословского противостояния между католицизмом и протестантизмом. Однако «возвращение к отцам», начатое прот. Георгием Флоровским в 1936 г., победа его богословия над софиологическими построениями его коллеги и наставника прот. Сергия Булгакова, или даже в большей степени пророческое видение Н. А. Бердяева, монополия во всех последующих бого-

Подытоживая все вышесказанное, важно подчеркнуть, что нам нужно вернуться к *пророческому* характеру православия, а также к основополагающей библейской традиции; в конце концов — к динамическому учению Иисуса из Назарета<sup>31</sup>. Ибо мы так далеко ушли от библейских корней, что даже подлинное и не вызывающее сомнений учение нашего Спасителя едва ли не подменялось учением «отцов». Свидетельство о Евангелии, о победе над смертью через Христову Смерть и о спасении всего мира, было позорно утрачено в старой парадигме православной мысли<sup>32</sup>.

*Перевод Натальи Кольцовой и Алины Патраковой*

## Литература

1. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Христос и Его Церковь : Тезисы и критические замечания // Лосский В. Н. Богословие и боговидение : Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 600–615.
2. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Введение в литургическое богословие. Киев : Пролог, 2003. 294 с.
3. *A Spirituality* = A Spirituality for our Times : Report of a Consultation on Monastic Spirituality. Geneva : World Council of Churches, 1986.

словских рефлексиях по поводу различий между прот. Георгием Флоровским и В. Н. Лосским — все это привело к тому, что здесь в Греции принято называть «теологией 60-х гг.», и в конечном счете к дилемме между терапевтическим богословием, с прот. Иоанном Романидисом в качестве его главного представителя, и богословием евхаристическим в лице митр. Иоанна (Зизиуласа). В итоге все прочие значимые предложения и личности были либо дискредитированы, либо в лучшем случае вытеснены на периферию. Едва ли будет преувеличением утверждать, что на сегодняшний день существует только «евхаристическое» богословие, ставшее нормативным даже за пределами православия, о чем наглядно свидетельствует его принятие в рамках официального православно-католического богословского диалога.

31. Теология освобождения, например, христианская феминистская теология, программы ВСЦ «По борьбе с расизмом» или «О церкви и обществе», а также экуменические декады «Церкви солидарны с женщинами» и «О преодолении насилия» — все это опиралось главным образом на Священное писание, так же как и христианское видение в качестве альтернативы неолиберальной экономической

глобализации. Данная проблематика обошла стороной современное православное богословие, не просто не достигнув его ядра, но даже не коснувшись его периферии.

32. Однако эта новая парадигма отчетливо сохранилась в писаниях отцов золотого века Церкви (трех Вселенских святителей и др.), в литургической и канонической традиции неразделенной церкви, тогда как более поздние понятия, например, теозис, никогда не находили адекватного отражения в главных литургических праздниках Православной церкви; по крайней мере в той степени, в какой Воскресение, Рождество и Богоявление Господне празднуются до сего дня. Даже отчаянная попытка связать теозис с праздником Преображения не увенчалась успехом, поскольку лишила его холистического и космического характера, сведя к простому индивидуалистическому измерению. Диахронически в православном понимании главных праздников принято следовать как раз в прямо противоположном направлении, как это видно на примере Богоявления Господня, которое толковалось как вселенский праздник просвещения (*Photia*) всего творения.

4. *Bria* = Bria I. Go forth in peace : Orthodox perspectives on mission. Geneva : World Council of Churches, 1986. v, 102 p.
5. *Brown* = Brown R. Priest and Bishop : Biblical Reflections. London : Chapman, 1971. v, 86 p.
6. *Elliott* = Elliott J. H. The Elect and the Holy. Leiden : Brill, 1966. xvi, 258 p.
7. *Flew* = Flew R. N. Jesus and His Church : A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament. London : The Abingdon Press, 1938. 290 p.
8. *Florovsky* = Florovsky Georges, archpriest. Le Corps du Christ Vivant // La Sainte Église Universelle : Confrontation Oecuménique. Neuchâtel; Paris : Delachaux et Niestlé, 1948, P. 9–57.
9. *Grillmeier* = Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. 1 : From the Apostolic Age to Chalcedon (451). 2 ed. Atlanta : Westminster John Knox Press, 1975. xxiii, 599 p.
10. *Grisbrooke* = Grisbrooke W. J. The Formative Period-Cathedral and Monastic Offices // The Study of Liturgy / Eds. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw. London : SPCK ; New York : Oxford University Press, 1992. P. 403–420.
11. *Mantzaridis* = Mantzaridis G. Spiritual Life in Palamism // Christian Spirituality. V. 2 : High Middle Ages and Reformation / Eds. J. Raith, B. McGinn, J. Meyendorff. New York : Crossroad, 1987. P. 208–222.
12. *Meyendorff 1986* = Meyendorff J. Liturgy and Spirituality : Eastern Liturgical Theology // Christian Spirituality. V. 1 : Origins to the Twelfth Century / Eds. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. London : Routledge & Kegan Paul, 1986. P. 350–363.
13. *Meyendorff 1988* = Meyendorff J. Penance in the Orthodox Church Today // Studia Liturgica. 1988. V. 18. P. 108–111.
14. *Minear* = Minear P. S. Images of the Church in the New Testament. Philadelphia : Westminster, 1960. 294 p.
15. *Rordorf* = Rordorf W. Sunday : The History of the Day of Resurrection and Worship in the Earliest Centuries of the History of the Church. Philadelphia : Westminster, 1968. xvi, 335 p.
16. *Schmidt* = Schmidt K. L. Καλέω, κλήσις, κλητός, ἀντικαλέω, ἐγκαλέω, ἔγκλημα, εἰσοκαλέω, προκαλέω, συγκαλέω, ἐπικαλέω, προσκαλέω, ἐκκλησία // TDNT. 1966. V. 3. P. 487–536.
17. *Schräge* = Schräge W. Ekklesia und Synagoge : Zum Ursprung der urchristlichen Kirchenbergiffs // ZKTh. 1963. Bd. 60. S. 178–202.
18. *Stendahl* = Stendahl K. Kirche und Urchristentum // RGC. 1959. 3. Aufl. Bd. 3. Sp. 1297–1304.
19. *Taft* = Taft R. The Liturgy of the Great Church : An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers. 1980–1981. N. 34–35. P. 45–75.



20. *Vassiliadis 1986* = Vassiliadis P. Σταυρός : Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry // L'Apôtre Paul / Ed. A. Vanoyhe. Leuven : Leuven University Press, 1986. P. 247–253.
21. *Wright* = Wright. G. E. The Biblical Doctrine of Man in Society. London : SCM Press, 1954. 176 p. (Ecumenical Biblical studies; n. 2).
22. Άνδρουτσος = Άνδρουτσος Χ. Δογματική τής Ὁρθοδοξου Άνατολικής Ἐκκλησίας. 2 ἔδκ. Ἀθήνα : Ἀστήρ, 1956. 462 σ.
23. Βασιλειάδης 1983 = Βασιλειάδης Π. Σταυρός και Σωτηρία : Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της παύλειας διδασκαλίας του σταυρού υπό το πρίσμα της προ-παύλειας ερμηνείας του θανάτου του Ιησού. Θεσσαλονίκη, 1983. 110 σ.
24. Βασιλειάδης 1994 = Βασιλειάδης Π. Το βιβλικό υπόβαθρο της Ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας // *Lex Orandi* : Μελέτες λειτουργικής θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 1994. (Εκκλησία–Κοινωνία–Οικουμένη; 9).
25. Βασιλειάδης 2005a = Βασιλειάδης Π. *Lex Orandi* : Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση. Αθήνα : Ἰνδικτος, 2005. 306 σ.
26. Βασιλειάδης 2005b = Βασιλειάδης Π. Παύλος : Τομές στη θεολογία του. Τ. 1. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 2004. 498 σ.
27. Ευδοκίμωφ = Ευδοκίμωφ Π. Ορθοδοξία. Θεσσαλονίκη : Β. Ρηγοπούλου, 1972. 482 σ.
28. Ζηζιούλας = Ζηζιούλας Ι. Θέματα Εκκλησιολογίας. Θεσσαλονίκη, 1993.
29. Καρμίρης = Καρμίρης Ι. Ορθόδοξος Εκκλησιολογία. Αθήνα, 1973. 836 σ.
30. Ματσούκα = Ματσούκα Ν. Δογματική και Συμβολική θεολογία. Τ. 2. Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναρά, 1985. 576 σ.
31. Πασσάκος = Πασσάκος Δ. Κ. Ευχαριστία και Ιεραποστολή : Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας. Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα, 1997.
32. Τσάμης = Τσάμης Δ. Γ. Η όγδοη ημέρα // ΕΕΘΣΠΘ. Τ. 17. Θεσσαλονίκη, 1972. Σ. 275–322.
33. Φίλιας = Φίλιας Γ. Ἡ Λειτουργική Ζωή τῶν Πρώτων Μοναστικῶν Κοινοβίων // *Synaxis*. 1990. Τ. 35. Σ. 33–42.

## Список сокращений

|  |  |
|--|--|
| <i>Athanas. Alex. De incarn. Verbi</i>           | Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова                   |
| <i>Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor</i>                   | Сщмч. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам                    |
| <i>Ign. Ep. ad Eph.</i>                          | Сщмч. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам                           |
| <i>Ioan. Chrysost. Homilia de capto Eutropio</i> | Свт. Иоанн Златоуст. Когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен |

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| <i>Ioan. Chrysost. In Matth</i> | Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея                                 |
| <i>Iren. Adv. Haer. 3</i>       | Сщмч. Иринея Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей) |
| <i>Iust. Martyr. 1 Apol</i>     | Иустин Философ. 1-я апология   |
| <i>Mart. Polyc.</i>             | Мученичество Поликарпа   |
| <i>Origen. De principiis</i>    | Ориген. О началах  |
| RGG                             | [Die] Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen                               |
| TDNT                            | Theological Dictionary of the New Testament : In 10 v.                             |
| ZKTh                            | Zeitschrift für Katholische Theologie. Wien  |
| ΕΕΘΣΠΘ                          | Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης         |

## P. Vassiliadis

### The Biblical Background of *ἐκκλησία* and its Later Application in the Orthodox Ecclesiology

The author compares two types of Orthodox ecclesiology. The first one is the *eucharistic/liturgical* ecclesiology based on the biblical (Semitic) understanding of the Church as God's people, gathered around Christ and called to proclaim the coming Kingdom every time the Church comes together ἐπὶ τὸ αὐτό (in one place), especially for celebrating the Eucharist. The second is the *therapeutic/cathartic* ecclesiology associated with the theological school of Alexandria. This type considers the Church not as the image of eschaton but rather as the image of *the beginning of all being*, the image of creation. In this ecclesiology, the Church is viewed separately from the historically existing church community, as a perfect and eternal Idea. The emphasis is put on the purification of the soul (catharsis), deliverance from passions and healing (therapy) of the fallen human nature. The spirituality and mission of the Church within the second type of ecclesiology are aimed not at the synergistic and prophetic proclamation of the Kingdom of God but at the salvation of the soul of each particular Christian. According to the author, today the Church needs to return to the prophetic nature of Orthodoxy as well as to the fundamental biblical tradition.

KEYWORDS: ecclesiology, images of the Church, eschaton, Catechetical School of Alexandria, Eucharist.

## References

1. *A Spirituality for our Times : Report of a Consultation on Monastic Spirituality*. Geneva : World Council of Churches, 1986.
2. Andrusos H. (1956). Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας [Dogmatics of the Eastern Orthodox Church]. 2 ed. Athens : Astír (in Greek).
3. Bria I. (1986). *Go forth in peace : Orthodox perspectives on mission*. Geneva : World Council of Churches.
4. Brown R. (1971). *Priest and Bishop : Biblical Reflections*. London : Chapman.
5. Elliott J. H. (1966). *The Elect and the Holy*. Leiden : Brill.
6. Filias G. (1990). “Ἡ Λειτουργική Ζωή τῶν Πρώτων Μοναστικῶν Κοινοβίων” [The Liturgical Life of the First Priory]. *Synaxis*, 1990, t. 35. pp. 33–42 (in Greek).
7. Flew R. N. (1938). *Jesus and His Church : A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament*. London : The Abingdon Press.
8. Florovsky G. (2000). “Khristos i Ego Tserkov’ : Tezisy i kriticheskie zamechaniia” [“Christ and His Church”], in V. Lossky. *Bogoslovie i bogovidenie : Sbornik statei*, Moscow : Publ. St. Vladimir’s Brotherhood, pp. 600–615 (in Russian).
9. Florovsky G. (1948). “Le Corps du Christ Vivant”, in Idem. *La Sainte Eglise Universelle : Confrontation Oecumenique*, Neuchatel, Paris : Delachaux et Niestle, pp. 9–57.
10. Grillmeier A. (1975). *Christ in Christian Tradition*, v. 1 : From the Apostolic Age to Chalcedon (451), 2 ed. Atlanta : Westminster John Knox Press.
11. Grisbrooke W. J. (1992). “The Formative Period-Cathedral and Monastic Offices”, in C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw (eds.). *The Study of Liturgy*, London : SPCK ; New York : Oxford University Press, pp. 403–420.
12. Karmiris J. (1973). Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία [Orthodox Ecclesiology]. Athens (in Greek).
13. Mantzaridis G. (1987). “Spiritual Life in Palamism”, in J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff (eds.). *Christian Spirituality*, v. 2 : High Middle Ages and Reformation, New York : Crossroad, pp. 208–222.
14. Matsoukas N. (1985). Δογματική και Συμβολική Θεολογία [Dogmatic and Symbolic Theology]. T. 2. Thessaloniki : P. Poyrnarά (in Greek).
15. Meyendorff J. (1986). “Liturgy and Spirituality : Eastern Liturgical Theology”, in B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (eds.). *Christian Spirituality*, v. 1 : Origins to the Twelfth Century, London : Routledge & Kegan Paul, pp. 350–363.
16. Meyendorff J. (1988). “Penance in the Orthodox Church Today”. *Studia Liturgica*, 1988, v. 18, pp. 108–111.

17. Minear P. S. (1960). *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia : Westminster.
18. Passakos D. K. (1997). Ευχαριστία και Ιεραποστολή : Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της Παύλειαυ Θεολογίας [Eucharist and Mission : Sociological Presuppositions of the Pauline Theology]. Athens : Ellhnικά Grámmata (in Greek).
19. Rordorf W. (1968). *Sunday : The History of the Day of Resurrection and Worship in the Earliest Centuries of the History of the Church*. Philadelphia : Westminster.
20. Schmemmann A. (2003). *Introduction to Liturgical Theology*. Kiev : Prolog (in Russian).
21. Schmidt K. L. (1966). “Καλέω, κλήσις, κλητός, άντικαλέω, έγκαλέω, έγκλημα, εισκαλέω, προκαλέω, συγκαλέω, έπικαλέω, προσκαλέω, έκκλησία”, in G. Kittel, G. Friedrich (eds.). *TDNT*, v. 3, pp. 487–536.
22. Schräge W. (1963). “Ekklesia und Synagoge : Zum Ursprung der urchristlichen Kirchenbergiffs”. *ZKTh*, 1963, Bd. 60, ss. 178–202.
23. Stendahl K. (1959). “Kirche und Urchristentun”, in *RGC*, 3. Aufl, Bd. 3, sp. 1297–1304.
24. Taft R. (1980–1981). “The Liturgy of the Great Church : An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm”. *Dumbarton Oaks Papers*, 1980–1981, n. 34–35, pp. 45–75.
25. Tsamis D. (1972). Η όγδοη ημέρα [The Eighth Day], in ΕΕΘΣΠΘ, t. 17. Thessaloniki, pp. 275–322 (in Greek).
26. Vassiliadis P. (1983). Σταυρός και Σωτηρία : Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της παύλειαυ διδασκαλίας του σταυρού υπό το πρίσμα της προ-παύλειαυ ερμηνείας του θανάτου του Ιησού [Cross and Salvation : The Soteriological Background of the Pauline Teaching of the Cross]. Thessaloniki (in Greek).
27. Vassiliadis P. (1986). “Σταυρός : Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry”, in A. Vanoyhe (ed.). *L'Apôtre Paul*, Leuven : Leuven University Press, pp. 247–253.
28. Vassiliadis P. (1994). Το βιβλικό υπόβαθρο της Ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας [The Biblical Foundation of the Eucharistic Ecclesiology], in *Lex Orandi : Μελέτες λειτουργικής θεολογίας* [Lex Orandi : Studies of Liturgical Theology]. Thessaloniki (in Greek).
29. Vassiliadis P. (2005a). *Lex Orandi : Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση* [Lex Orandi : Liturgical Theology and Liturgical Renewal]. Athens : Indiktos (in Greek).
30. Vassiliadis P. (2005b). Παύλος : Τομές στη θεολογία του [Paul : Trajectories into his Theology], v. 1. Thessaloniki : P. Poyrnará (in Greek).
31. Wright. G. E. (1954). *The Biblical Doctrine of Man in Society*. London : SCM Press.

32. Ziziulas J. (1993) Θέματα Εκκλησιολογίας [Issues of Ecclesiology].  
Thessaloniki (in Greek).

## Abbreviations

|  |  |
|--|--|
| <i>Athanas. Alex. De incarn. Verbi</i>           | Athanasius the Great. On the Incarnation of the Word of God                |
| <i>Clem. Rom. Ep. 1 ad Cor</i>                   | Clement of Rome. The First Epistle to the Corinthians                      |
| <i>Ign. Ep. ad Eph.</i>                          | Ignatius of Antioch. Letter to the Ephesians                               |
| <i>Ioan. Chrysost. Homilia de capto Eutropio</i> | John Chrysostom. Homilia de capto Eutropio                                 |
| <i>Ioan. Chrysost. In Matth</i>                  | John Chrysostom. On the Gospel of St. Matthew                              |
| <i>Iren. Adv. Haer. 3</i>                        | Irenæus of Lugdunum. Against the Heresies                                  |
| <i>Iust. Martyr. 1 Apol</i>                      | St. Justin Martyr. First Apology   |
| <i>Mart. Polyc.</i>                              | Martyrdom of Polycarp  |
| <i>Origen. De principiis</i>                     | Origen. On the principles  |
| RGG  | [Die] Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen                       |
| TDNT   | Theological Dictionary of the New Testament : In 10 v.                     |
| ZKTh   | Zeitschrift für Katholische Theologie. Wien                                |
| ΕΕΘΣΠΘ   | Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης |

О. В. Кузнецова

## Признаки и границы евхаристического собрания в трудах протопресвитера Николая Афанасьева, протопресвитера Александра Шмемана и митрополита Иоанна (Зизиуласа)

В статье рассматривается вопрос о признаках и границах евхаристического собрания в работах протопр. Николая Афанасьева, а также развитие его идей в трудах самых ярких последователей — протопр. Александра Шмемана и митр. Иоанна (Зизиуласа). Для Афанасьева понятие «евхаристического собрания» является центральным в построении его евхаристической экклезиологии, поэтому и решение вопроса об установлении признаков и границ этого собрания является для него ключевым. В данной работе предпринимается попытка сформулировать перечень критериев, по которым можно опознать евхаристическое собрание (все в одно место ради одного, отсутствие наблюдателей, царственно-священническое служение всех участников, дух единства и любви и т. п.). Кроме того, рассмотрение идей протопр. Александра Шмемана и митр. Иоанна (Зизиуласа) показывает, насколько по-разному они развивали идеи Афанасьева — если Шмеман сохранял преемственность основных положений о. Николая, то Зизиулас развивал свое богословие в несколько отличном и самостоятельном русле.

ключевые слова: евхаристическое собрание, экклезиология, протопр. Николай Афанасьев, митр. Иоанн (Зизиулас), протопр. Александр Шмеман.

Богословский термин «евхаристическое собрание» вошел в научный лексикон благодаря экклезиологическим работам протопр. Николая Афанасьева, для которого это понятие стало ключевым при описании природы Церкви и построении концепции «евхаристической экклезиологии». Говоря словами Афанасьева, «евхаристическое собрание выявляет Церковь Божию во Христе во всей полноте ее единства» [Афанасьев 2010, 14], именно в Церкви каждый верный служит Богу, что в первую очередь находит свое отражение в евхаристическом собрании [Афанасьев 2005, 50].

Продолжением и развитием мысли о месте евхаристического собрания в жизни Церкви стали труды двух наиболее ярких последователей Афанасьева — протопр. Александра Шмемана и митр. Иоанна (Зизиуласа). Именно этих трех авторов в первую очередь имеют в виду, когда говорят о «евхаристической экклезиологии» [Александров, 69]. Однако если о. Александр Шмеман продолжал развивать идеи своего учителя, то у митр. Иоанна (Зизиуласа) появляются некоторые критические замечания и намерение скорректировать идеи Афанасьева.

Задачи настоящего исследования — выявить признаки и границы евхаристического собрания в экклезиологии о. Николая, а также определить, в каких направлениях этот вопрос развивали о. Александр и митр. Иоанн.

Источниками для исследования являются работы протопр. Николая Афанасьева, в которых особое внимание уделяется именно евхаристическому собранию: «Церковь Духа Святого», «Трапеза Господня», «Единое евхаристическое собрание древней Церкви», «Служение мирян в Церкви», а также «Церковные соборы и их происхождение».

Среди работ протопр. Александра Шмемана для настоящей темы наибольший интерес представляет книга «Евхаристия: Таинство Царства», в которой вопрос о собрании является центральным, а также «Дневники (1973–1983)» и отдельные статьи по экклезиологической тематике.

Работы митр. Иоанна (Зизиуласа) представлены его докторской диссертацией «Евхаристия, Епископ, Церковь: единство Церкви в Божественной Евхаристии и в епископе в первые три века» (1965), сборником статей «Церковь и Евхаристия» и монографией «Бытие как общение».

Концепция евхаристической экклезиологии не раз становилась предметом научно-богословской рефлексии. Ей посвящены, в частности, труды проф. К. Х. Фельми [Фельми], В. В. Александрова [Александров], проф. свящ. Георгия Кочеткова [Кочетков 2012, Кочетков 2013], Д. М. Гзгзяна [Гзгзян 2017, Гзгзян 2018], А. Николса [Nichols, 1–33], Д. Арианкалаила [Aryankalayil], А. Вуден [Wooden 2010, Wooden 2012] и др. Но вопрос о евхаристическом собрании, его признаках и границах не теряет своей актуальности, поскольку носит не только теоретический, но и церковно-практический характер.

## Значение евхаристического собрания

Определяя евхаристическое собрание, протопр. Николай Афанасьев опирается на представление о Церкви, изложенное в послании Игнатия Антиохийского к магнезийцам:

...В общем собрании (ἐν τῷ αὐτῷ<sup>1</sup>) да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любви и в радости непорочной<sup>\*1</sup> [Игнатий, 113],

а потому оно есть «собрание всех в одно место для одного и того же» [Афанасьев 2011, 25].

Подтверждение этого определения о. Николай Афанасьев усматривает в словах апостола Павла: «Когда вы собираетесь в церковь...»<sup>\*2</sup>. На эти слова указывали и протопр. Александр Шмеман, и митр. Иоанн (Зизиулас), видя в них указание именно на евхаристическое собрание. Очевидно, что здесь речь идет не о храме или стенах, а об определенном качестве самого собрания<sup>\*3</sup>.

Согласно раннехристианским памятникам, как отмечает о. Александр Шмеман, собрание (σύναξις<sup>2</sup>) является первым и основным актом Евхаристии [Шмеман 1992, 12], потому что невозможно служить Евхаристию без тех, кто собран ἐν τῷ αὐτῷ. Он делает специальный акцент на том, что слово «ἐκκλησία»<sup>3</sup> (церковь) означает собрание, причем собрание именно евхаристическое, для «преломления хлеба»<sup>\*4</sup>. Отец Александр усматривает очевидное и бесспорное триединство — Собрания, Евхаристии и Церкви, о котором вместе с апостолом Павлом единогласно свидетельствует все раннее церковное предание [Шмеман 1992, 7]. Именно в раскрытии сущности этого триединства Шмеман видел задачу современного литургического богословия.

Разбирая некоторые выражения апостола Павла, митр. Иоанн находит в них также подтверждение связи Церкви, Собрания и Евхаристии. В качестве примера он приводит выражение «домашняя церковь»<sup>\*5</sup>, которое подразумевает, что полнота поместной церкви собиралась по домам именно для совершения евхаристии<sup>4</sup>.

1. В пер. с греческого «ἐν τῷ αὐτῷ» означает «вместе на одно». Отец Николай Афанасьев отмечает, что термин «ἐν τῷ αὐτῷ» стал обозначением именно евхаристического собрания, подтверждение чему можно найти в Священном писании (Деян 1:15; 2:1, 44, 47; 1 Кор 11:20; 14:23) (См.: [Афанасьев 2011, 12]).

2. См. подробнее: [Евхаристия, 537].

3. В переводе слово «ἐκκλησία» означает собрание народа, свободных жителей, обладающее в том числе законодательными правами.

4. См. подробнее: [Зизиулас 2009, 48]; также см.: [Zizioulas, 49–52].

\*1 См. Кол 4:15, 1 Кор 16:19, Флм 1:2

\*2 См. Деян 2:42, 46

\*3 См. также: 1 Кор 11:33, 14:23

\*4 1 Кор 11:18



Подобное понимание коррелирует с позицией протопр. Николая Афанасьева, который отмечает, что выражение «домашняя церковь» означает вовсе не частное «домашнее евхаристическое собрание», а «церковь, собранную в доме» одного из верных [Афанасьев 2011, 34].

Триединство Собрания, Евхаристии и Церкви носит особый характер, поскольку, говоря словами протопр. Александра Шмемана,

Евхаристия, в совершенно реальном смысле, порождает Церковь, делает ее тем, что она есть [Шмеман 2005б, 98],

а потому имеет место не отношение «Церковь — Евхаристия», а «Евхаристия — Церковь»<sup>5</sup>.

Это полностью совпадает с представлениями о. Николая, который отмечает, что

Церковь там, где совершается Евхаристия, и где совершается Евхаристия, там — Церковь [Афанасьев 2011, 22].

Этот тезис для него стал основным положением евхаристической экклезиологии — там, где члены Церкви собираются на евхаристическое собрание, выявляется Церковь Божья [Афанасьев 2011, 21].

Митр. Иоанн продолжает данную линию размышления и отмечает, что «своим устройением Церковь обязана Евхаристии» [Зизиулас 2009, 56]. Он объясняет это тем, что все церковные служения вытекают из Евхаристии.

Таким образом, все три богослова жизнеобразующим началом Церкви признают Евхаристию и евхаристическое собрание. И, как отмечает митр. Иоанн:

...Только в рамках Евхаристического Собрания мы можем правильно определять идентичность Церкви [Зизиулас 2009, 37].

5. «Ранние христиане: Тело Его на престоле, потому что Он среди них. Теперешние христиане: Христос тут, потому что Его Тело на престоле. Как будто бы то же самое, а на деле та основная разница, что отличает раннее христианство от нашего, разница, о которой почему-то не знают, которую почему-то не понимают богословы. Там все от знания Христа, от любви к Нему. Здесь — от желания «освятиться». Там к причастию приводит

следование Христу и из него вытекает следование Христу. Здесь — Христос почти что «ни при чем». Это почти две разные религии. <...> ...Но как же тогда знать, где сохранилась Истина? Все та же забота — о внешней гарантии. «Православие сохранило Истину». Но на самом деле надо говорить иначе: ничего внешнее само по себе не «сохраняет» Истину. Истина живет и побеждает только сама собою» [Шмеман 2005а, 67].

## Евхаристический кризис

Понятие «евхаристического кризиса» принадлежит протопресвитеру Александру Шмеману, который, наблюдая за современной церковной жизнью, видел, что существует некоторое расхождение между тем, что возглашается и содержится в предании Церкви, и тем, что реально в ней является и существует. Расхождение между этими двумя реальностями о. Александр называет своего рода «шизофренией», которая подменяет саму основу жизни Церкви<sup>6</sup>.

С течением времени очевидное для первохристиан единство Евхаристии, Собраний и Церкви стало постепенно ослабевать<sup>7</sup>. Когда и по каким причинам стал происходить разрыв в представлении Церкви как Собраний? К каким последствиям это привело?

Протопресвитер Николай Афанасьев одной из причин называет эллинское сознание, которое не смогло преодолеть соблазн индивидуализма и внесло его в христианство [Афанасьев 2011, 122]. Он считает, что последствия влияния эллинизма на церковное собрание затронули в большей степени именно Восток и привели к тому, что произошел разрыв в понимании единства Церкви, Собраний и Евхаристии.

В конце III — начале IV в., когда язычники стали массово обращаться в христианство, произошло серьезное ослабление основ жизни церкви, которое выразилось в том, что оказалось возможным добровольное неучастие верных в евхаристическом собрании [Афанасьев 2011, 122]. Правда, позднее, возможное отсутствие в собрании было ограничено тремя воскресными днями<sup>8</sup>.

Отец Николай отмечает, что это привело к началу упадка евхаристической жизни, который довольно скоро стал проявляться в том, что на Евхаристии оказывались не только участники, но и присутствующие [Афанасьев 2011, 107].

6. «В предании Церкви ничего не переменялось, но переменялось восприятие Евхаристии, самой ее сущности. Суть этого кризиса — в несоответствии между совершаемым и восприятием этого совершаемого, его переживанием. До какой-то степени кризис этот всегда существовал в Церкви; жизнь Церкви, вернее церковного народа, никогда не была совершенной, идеальной, но по мере времени кризис этот превратился в некое хроническое, нормативное состояние, в некую подспудную «шизофрению». И «шизофрения» эта отравляет Церковь, подкапывает саму основу церковной жизни» [Шмеман 1992, 4].

7. См. подробнее: [Шмеман 1992, 8].

8. «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоятельной нужды или препятствия, которым бы надолго устранен был от своея церкви, но, пребывая в граде, в три воскресные дни в продолжении трех седмиц не придет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет удален от общения» (80 правило VI Вселенского собора) [Книга Правил, 109].

Митрополит Иоанн (Зизиулас) особо отмечает возникновение института «приходов», что представляет «проблему как для экклезиологии, так и для литургики» [Зизиулас 2009, 67]. Однако для митр. Иоанна этот вопрос важнее с точки зрения того, кто отныне возглавляет молитвенное собрание, чем с точки зрения изменения качества самого собрания. Он отмечает два момента, которые свидетельствуют о постепенном удалении от евхаристического видения Церкви.

Во-первых, существование в одном городе нескольких епископов противоречит тождеству «Евхаристия» — «Церковь»<sup>9</sup>.

Во-вторых, с появлением приходов возникает практика совершения Евхаристии под председательством пресвитера. Чтобы как-то соотнести это с нормой, когда предстоятелем может быть только епископ, возникает

практика *Fermentum*, т. е. обычай, когда диаконы или аколуты переносили часть Евхаристии, совершаемую епископом, на евхаристические собрания-приходы, где служили пресвитеры, чтобы примешать ее к их Евхаристии [Зизиулас 2009, 68].

Практика эта сохранялась вплоть до VIII в.

Описывая возникновение приходов, митр. Иоанн (Зизиулас) обвиняет о. Николая Афанасьева и о. Александра Шмемана в том, что они в свою очередь будто бы устраняют «епископоцентричный характер Церкви» [Зизиулас 2009, 69]. Однако при внимательном рассмотрении их трудов с подобной критикой трудно согласиться по нескольким причинам.

Во-первых, описывая приходскую практику фермента, которая получила распространение в римской церкви, о. Николай свидетельствует о том, что даже с появлением дополнительных богослужебных центров епископское собрание по-прежнему оставалось единым евхаристическим собранием своей церкви, а дополнительные центры стали просто его пространственным распространением [Афанасьев 2011, 37].

Как и митр. Иоанн, о. Николай признает, что «нет Евхаристического собрания без его предстоятеля как предстоятеля церкви» [Афанасьев 2011, 71]. Исследуя историю возникновения и раз-

9. «Существование двух или более епископов на одном месте означает более одной Евхаристии и более одной Церкви там, а это немыслимо» [Зизиулас 2009, 66].

вития епископского чина, протопр. Николай Афанасьев приходит к выводу, что на сегодняшний день сохраняется положение, когда «епископ остается единственным совершителем» [Афанасьев 2011, 95] Евхаристии, что не отменяет возможности с согласия епископа возглавить евхаристическое собрание и пресвитеру.

Во-вторых, протопр. Александр Шмеман не умаляет роли епископа как естественного возглавителя Евхаристии, но отмечает, что в связи с утратой связи между Собранием, Евхаристией и Церковью и возникновением приходов, епископ из живого носителя церковного единства и средоточия церковной жизни [Шмеман 1992, 113] становится по преимуществу администратором церкви, начальником над духовенством.

Теперешний «приход» не совпадает в своем смысле с изначальной общиной — Церковью [Шмеман 1992, 114],

что выражается во все более распространенном отсутствии на приходе полноты церковных служений (епископа, клира и народа), и даже не столько административно, сколько духовно, мистически [Шмеман 1992, 114].

С разделением одного единого евхаристического собрания на множество других становится труднее сохранять единство Собрания, и власть епископа, на которую опирается митр. Иоанн, здесь не всегда имеет единственное решающее значение.

Другим проявлением евхаристического кризиса и разрыва обозначенного ранее триединства становится изменение самого места Евхаристии в жизни Церкви.

Уже в V в., согласно автору «ареопагитик», Евхаристия, отмечает о. Александр Шмеман, перестает быть таинством таинств, она становится просто одним из них, собственно о собрании уже речь не идет<sup>10</sup>. Приводит это к тому, что литургия начинает совершаться при «стечении молящихся» [Шмеман 1992, 8], а не в собрании.

Дальнейшую историю протопр. Николай Афанасьев оценивает как все большее разделение Евхаристии и Собрания. Так, к XII в. не только появилась, но и закрепились, «вторая группа верных,

10. «В этой “схоластической” догматике экклезиологический смысл Евхаристии просто игнорируется, как забыто в ней и евхаристическое измерение экклезиологии, то есть учения о Церкви» [Шмеман 1992, 8].

которая только присутствовала на Евхаристии, не подвергаясь за это отлучению» [Афанасьев 2011, 112]. Прежние канонические правила перестали соблюдаться даже формально, и постепенно группа «непричащающихся» становится преобладающей.

Из евхаристического собрания ушло самое главное его качество — ἐλὶ τὸ αὐτό, которое перестало восприниматься как необходимое, поэтому каждый стал присутствовать сам по себе, не считая необходимым соучаствовать в общем служении всего собрания.

Подобные изменения не могли не отразиться и на практике причастия. Довольно скоро появились аргументы о недостойнстве верных (точнее сказать, мирян) и, следовательно, о невозможности их частого причастия.

Отец Николай Афанасьев подробно рассматривает этот вопрос и приходит к выводу, что сама постановка вопроса о достоинстве и недостойнстве связана с вопросом о церковном и индивидуальном пути спасения. Опираясь на слова сщмч. Киприана Карфагенского, он отмечает, что

вне Церкви нет спасения, так как нет спасения вне Евхаристического собрания; всякий иной путь есть путь индивидуализма, которого не знает Церковь [Афанасьев 2011, 117].

Другим изменением стало то, что со временем Евхаристия перестала совершаться только в воскресный день, она начала совершаться и в другие дни недели, еще позже ежедневно. Рассматривая этот процесс, о. Николай приходит к выводу, что поскольку Евхаристия перестала «быть собранием всех, а только некоторых... Эти последние должны были меняться от одной Евхаристии к другой» [Афанасьев 2011, 119]. Это означало, что Евхаристия перестала восприниматься как дело всей Церкви и стала служить независимо от самого собрания. Теперь молитвы стали читаться «тайно» в алтаре, а верующие, действительно, стали сменяться от литургии к литургии.

Протопресвитер Николай Афанасьев отмечает разрозненность верующих, их разобщенность даже в момент совершения Евхаристии — «мы сейчас почти никогда не бываем вместе» [Афанасьев 2011, 10].

Отмечая упадок церковного благочестия и дисциплины, протопр. Александр Шмеман говорит о все большей клерикализации Церкви и отдалении духовенства и мирян друг от друга [Шмеман 1992, 283]. Поэтому вместо прежнего наименования

«лайки»<sup>11</sup> (члены народа Божия, λαϊκός) возникло понятие «миряне» (κοσμικός). Теперь Евхаристия стала совершаться для мирян, за них, но в совершении ее они практически перестали принимать участие [Шмеман 1992, 284].

Митрополит Иоанн также отмечает, что совершаемая сегодня Евхаристия есть все что угодно, но только не собрание «вместе» — «вместо собрания “вместе” следует говорить теперь, скорее, о рассеянии верующих» [Зизиулас 2009, 220].

И если изначально признавалось единство и тождественность Церкви, Евхаристии и Собрания, в православной экклезиологии XX в. констатируется разрыв связей этого триединства в жизни церкви. Изначальное переживание Церкви как собрания всех «ἐν τῷ αὐτῷ» постепенно забывается, отходит на задний план, и Евхаристия теперь совершается вне зависимости от наличия или отсутствия собрания. Все исследуемые авторы здесь придерживаются сходных позиций. Различия возникают в понимании того, какими путями следует исправлять сложившуюся ситуацию и как верно установить признаки и границы евхаристического собрания.

### **Признаки и границы евхаристического собрания**

Евхаристическое собрание для протопр. Николай Афанасьева есть «собрание всех в одно место для одного и того же» [Афанасьев 2011, 25]. В процессе раскрытия этого определения Афанасьева становится возможным выявить конкретные признаки, которые отличают это собрание от всех остальных.

#### *Собрание*

По своей природе евхаристическое собрание не может быть случайным объединением случайных людей или собранием по каким-то своим интересам, ради своих целей и задач, будь то единство философской школы или единство мировоззрения. Отец Николай отмечает, что оно может быть только

онтологическим единством всех во Христе в евхаристическом собрании... «Да будут все едино» есть единство евхаристического собрания, которое есть обитель Бога [Афанасьев 2010, 15].

11. Термин «лайки» «происходит от греческого слова λαϊκός, которое означает того, кто принадлежит к народу Божьему» [Афанасьев 1995, 8].

Продолжая эту мысль, Шмеман отмечает особые свойства евхаристического собрания:

Собраться в Церковь... значит составить такое собрание, цель которого — выявить, осуществить Церковь [Шмеман 1992, 7].

То есть у евхаристического собрания одна общая цель — быть Телом Христовым \*<sup>1</sup>.

\*<sup>1</sup> Ин 17:21

В более древнем чине архиерейской литургии входу епископа предшествует собрание народа, которое встречает своего предстоятеля<sup>12</sup>. И хотя в настоящее время чаще встречается иерейский чин входа, который происходит до собирания всех верующих и, в принципе, независимо от него, такая практика по слову протопр. Александра не отменяет «значения *собрания в Церковь*, как действительно *начала*: первого и основного акта Евхаристии» (курсив наш. — О. К.) [Шмеман 1992, 13].

Митрополит Иоанн, размышляя о качестве этого собрания, пишет, что в древней церкви служение Евхаристии прежде всего понималось как собрание всего народа Божьего «ἐπὶ τὸ αὐτό», что было «одновременно и явлением, и исполнением Церкви» [Зизиулас 2006, 15].

Казалось бы, здесь усматривается единство позиций Афанасьева, Шмемана и Зизиуласа. Разногласия начинаются в вопросе о том, кто может быть предстоятелем в евхаристическом собрании.

Как собрание народа Божьего, собрание лайков, евхаристическое собрание не может быть без того, кто его возглавляет, кто председательствует этому народу. Отец Николай Афанасьев пишет, что «нет трапезы без ее участников, но и нет участников трапезы без ее возглавителя» [Афанасьев 2011, 8]. Он указывает на необходимость наличия в собрании предстоятеля, но отмечает также, что это служение должен исполнять только один человек, поскольку их не может быть несколько.

Как было показано ранее, все рассматриваемые авторы признают за епископом служение предстоятельства, однако существуют расхождения в вопросе возможности предстояния пресвитеров.

12. «Церковь, — пишет св. Иоанн Златоуст, — есть общий всех дом, куда мы входим за вами, по примеру апостолов, почему и входя, тотчас же, по заповеди Христовой, всех вообще приветствуем миром» [Толкование, 358].

В работах протопр. Николая Афанасьева этот вопрос рассмотрен наиболее подробно. Он отмечает несколько принципиальных моментов. Один из них заключается в синонимичности «употребления в новозаветных писаниях терминов “епископ” и “пресвитер”» [Афанасьев 2005, 248], что приводит в настоящее время к путанице. Отец Николай пишет, что из-за скудости сведений о ранней эпохе жизни церкви, скорее всего, все вопросы прояснить до конца так и не удастся.

Второй важный момент: служение предстоятельства не разделяется на степени, являясь единым внутри себя. Протопресвитер Николай приходит к выводу, что предстоятелем евхаристического собрания является епископ, так как он — предстоятель своей церкви, «которую приял от Бога в жребий себе»<sup>13</sup>. Но в то же время пресвитер в силу особого своего служения «может по поручению епископа возглавить Евхаристическое собрание» [Афанасьев 2011, 76]. Таким образом, служение епископа и служение пресвитера не вступают в противоречие между собой.

Позиция протопр. Александра Шмемана близка к подходу о. Николая с той лишь разницей, что он больше внимания уделяет современным церковным реалиям. Признавая епископа «естественным совершителем Евхаристии в ранней Церкви» [Шмеман 1992, 111], так как именно в его служение входило созидание, выражение и охранение единства народа Божьего, он отмечает при этом возможность и неизбежность служения литургии иерейским чином.

Для о. Александра Шмемана важно отметить, что в современном церковном сознании епископ стал восприниматься в первую очередь как церковный чиновник, «администратор» церкви, а не как служитель. В это же время возрастает роль пресвитера, который изначально был лишь

«сослужителем» епископа в евхаристическом собрании, и только в исключительных случаях заменявший его как предстоятель, стал теперь предстоятелем евхаристического собрания в приходе [Шмеман 1992, 115].

В этом о. Александр видит вполне естественный исторический процесс развития.

13. «Епископ от единого предела да не переходит в другой ни по самовольному вторжению, ни по насилью народа, ни по принуждению от епископов: но да пребывает в церкви, которую приял от Бога

в жребий себе в начале, и да не переходит из нея, по изреченному уже о сем определению» (21 правило Антиохийского собора) (курсив наш. — О. К.) [Книга Правил, 160].



Наиболее жесткую позицию в этом вопросе занимает митр. Иоанн (Зизиулас), который служение предстоятеля на Евхаристии называет основным делом епископа. Его исследования относительно епископского служения в ранней церкви говорят о том, что уже во времена апостолов существовало служение епископа отдельно от пресвитерского<sup>14</sup>, что отличается от позиции о. Николая Афанасьева. Для митр. Иоанна «Евхаристии нет без епископа, но и епископа нет без Евхаристии» [Зизиулас 2009, 92], «именно епископ является критерием церковности кого-либо» [Зизиулас 2009, 37], а потому в нормальном случае именно епископ должен возглавлять каждое евхаристическое собрание.

Исторически «поручение епископа» стало воплощаться материально в так называемом антиминос. Приводя в пример эту практику, митр. Иоанн приходит к заключению, что самой важной функцией антиминоса было не просто освящение престола присутствием мощей, но «подпись местного епископа» [Зизиулас 2009, 150], своего рода санкция на совершение Евхаристии пресвитером.

Из трудов митр. Иоанна можно сделать вывод, что служение Евхаристии пресвитерами он воспринимает как крайнюю, вынужденную меру, поэтому и призывает к устройению малых епархий и поощрению совместных литургий «с участием всех приходов во главе с епископом» [Зизиулас 2009, 71]. Именно епископское служение Евхаристии он признает за норму.

Таким образом, взгляды протопр. Александра Шмемана оказываются продолжением мысли и подхода протопр. Николая Афанасьева, отражая реальную историю развития церкви, в то время как митр. Иоанн Зизиулас пытается возродить церковную норму предстоятельства епископа в каждом евхаристическом собрании, порой довольно механическими методами.

*«Всех вместе»*

Вторым необходимым признаком евхаристического собрания является служение самого Божьего народа, служение собрания. Наиболее последователен в раскрытии вопроса о служении лайков протопр. Николай Афанасьев, который посвятил этому отдельную работу «Служение мирян в церкви». Именно благодаря ему, многие православные богословы стали широко говорить

14. См. об этом: [Zizioulas, 64].

о «царственном священстве» всех верных, о более активном их участии в жизни Церкви.

Афанасьев делает акцент на том, что

Евхаристия есть *leitourgía*, совершаемая народом Божиим, собранным Богом во храме тела Христа, а потому только тот, кто поставлен в «горнее звание» члена народа Божьего, может в ней принимать участие [Афанасьев 2005, 68].

Поставление в члены народа Божьего происходит через таинство принятия в Церковь («крещение водою и Духом»). Таким образом, границей евхаристического собрания является акт Крещения.

Можно предположить, что для этого требуется выполнение определенных условий. Каких именно, о. Николай никак отдельно не обговаривает. Он лишь отмечает, что новопросвещенного «приводят впервые на евхаристическое собрание, чтобы он первый раз совместно со всеми принял участие в “трапезе Господней”» [Афанасьев 2011, 40]. Именно участие в евхаристическом собрании является главным служением каждого верного члена Церкви.

Согласно самой природе евхаристического собрания, оно есть собрание всей полноты Божьего народа. Описывая практику первых христиан, о. Николай отмечает, что «евхаристическое собрание может совершаться только для всех членов церкви... так как [оно] является собранием Церкви» (курсив наш. — О. К.) [Афанасьев 2011, 40].

Для евхаристического собрания, подчеркивает он, принципиально важно благодарение предстоятеля и возгласие народа, без чего не может совершаться Евхаристия. Если нет совместного служения предстоятеля и народа, нет совместного служения верных, а каждый служит сам по себе, тогда «служение лайков прекращается» [Афанасьев 2005, 70].

Протопресвитер Александр Шмеман отмечает диалогический характер богослужения, когда все молитвы и возгласы предполагают постоянный диалог между предстоятелем и народом — на возгласы и молитву предстоятеля народ согласно отвечает «Аминь» [Шмеман 1992, 13]. Это выражает не просто «единство предстоятеля и народа, но и их “синергию” — сотрудничество, сослужение в буквальном смысле этого слова» [Шмеман 1992, 14].

Говоря о «царственном», или «всеобщем», священстве, о. Александр отмечает, что:

...Священство мирян состоит не в том, что они суть как бы священники второго разряда в Церкви... а в том, что, будучи верными... они посвящены в служение Христово миру... [Шмеман 1992, 109].

Все участники собрания, сохраняя уникальность своих даров, «в соподчинении друг другу всех служений» составляют единое Тело Христово [Шмеман 1992, 110].

Представляется, что позиции о. Николая Афанасьева и о. Александра Шмемана согласны в утверждении, что

где нет Евхаристического собрания, там нет и царственно-священнического служения верных, т. к. там нет и служения Церкви [Афанасьев 2005, 70].

Действительно, без царственно-священнического служения верных довольно трудно говорить о служении Церкви<sup>\*1</sup>.

Однако иначе на служение мирян в Церкви смотрит митрополит Иоанн (Зизиулас):

\*1 См. 1 Пет 2:5, 9–10; Откр 1:6; 5:10; 20:6

Как невозможно себе представить, чтобы в Божественной Евхаристии первенствовали миряне, так и во всей жизни Церкви миряне образуют «стадо», следующее за пастырем [Зизиулас 2009, 57].

Его мысль более клерикальна, отчего и служение мирян ограничивается лишь присутствием на евхаристическом собрании и причащением.

При этом он пишет, что через Крещение и Миропомазание новопросвещенный поставляется «в конкретный чин Евхаристической Общины... с конкретными... “правами” и обязанностями» [Зизиулас 2009, 133], и при этом первым и главным его делом после поставления является участие в евхаристическом собрании. Но, признавая необходимость участия в Евхаристии народа [Зизиулас 2009, 143], митр. Иоанн (Зизиулас) в то же время роль верных ограничивает только их присутствием и причащением при служении предстоятеля.

В подтверждение проблематичности данной позиции протопресвитер Александр Шмеман отмечает, что

Евхаристия по самой своей природе есть закрытое собрание Церкви и... в этом собрании все до единого *посвящены* и все *служат* — каждый на своем месте — в едином священнодействии Церкви [Шмеман 1992, 104].

Поэтому верные не просто присутствуют в евхаристическом собрании, но исполняют то служение, на которое они поставлены в Крещении.

\*1 1 Кор 12:27

«И вы — тело Христово, а порознь — члены» \*1. Эти слова апостола Павла для о. Николая Афанасьева стали основанием для вывода о том, что евхаристическое собрание не может разделяться — «Разве разделился Христос?» \*2. Поэтому о. Николай отмечает:

\*2 1 Кор 1:13

Нет... и не может быть церкви священников и церкви верных, а есть одна «Церковь Божия во Христе», т. е. Церковь священников, так как в ней все цари и священники Богу и Отцу своему [Афанасьев 1995, 41].

Следовательно, для евхаристического собрания не только единство служения народа и предстоятеля является залогом единства Тела Христова, Церкви, но оно есть собрание всей полноты Церкви, в которой есть общение даров Духа — «от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» \*3.

\*3 Ин 1:16

*«В одно место»*

Третьим признаком евхаристического собрания является собранность в одно место. Саму идею собрания всех для общего служения воплощает то место, где совершается Евхаристия. Протопресвитер Александр Шмеман отмечает, что само устройство храма отражает самоочевидную связь его с соборным характером Евхаристии [Шмеман 1992, 16], т. е. видимым образом церковное здание символизирует тот нерукотворный храм, в который верные собираются, чтобы составить Церковь.

Однако понимание одного (единого) места связано не только с самими стенами, поскольку можно предположить, что собраться евхаристическое собрание может не только в храме. Более важным представляется то, что оно собирается в своей полноте в одно место.

Для протопр. Николая Афанасьева принципиально важно, что в каждом евхаристическом собрании в полноте является Церковь. Одновременно это не означает, что каждое евхаристическое собрание изолировано и закрыто от других — «единство Христова Тела определяет единение всех общин» [Афанасьев 2010, 31].

Созвучной здесь выглядит критика митр. Иоанна (Зизиуласа) современной практики служения Евхаристии для отдельных категорий верующих:

Евхаристия только для учащихся, или детей, или адвокатов, или врачей, или членов братств и т. п. искажает образ Царства и не находит себе никакого оправдания, ни с пастырской и ни с какой другой точки зрения [Зизиулас 2009, 282],

немыслимо совершать специальные литургии, т. е. для детей, для молодежи, для студентов и т. д. [Зизиулас 2009, 70].

Таким образом, в отношении единства собрания в одном месте и о. Александр Шмеман, и митр. Иоанн (Зизиулас) придерживаются позиции Афанасьева — более важным оказывается именно единство, а не единственность.

«На одно»

Последним важным критерием евхаристического собрания является «ἐν τῷ ἑνὶ», что, как уже отмечалось, означает собрание всех вместе на одно. Однако важно отметить, что это не просто арифметическое собрание многих.

В тексте Литургии св. Иоанна Златоуста сохранились слова молитвы перед целованием мира:

Господи, Боже наш... дай и нам, чадам Твоим, любить друг друга, как возлюбил нас Ты, дабы, соединённые любовью единой, мы к Тебе, Богу, приступили [Православное богослужение, 65].

Эти слова явно свидетельствуют о том, что на Евхаристии собрание молится об особом рода единстве и общении между всеми участниками собрания. Поэтому сразу после молитвы о даровании любви следует обряд «целования мира», которое в древних чинах именуется «святое», «божественное», «небесное» лобзание [Жураковский, 19].

В 1917 г. об этом прекрасно написал сщмч. Анатолий Жураковский: «в поцелуе верующие лишь соприкасались друг с другом, в таинстве они делались единосущными, взаимопроникали друг в друга» [Жураковский, 21]. Очевидно, что единство в любви является не только предметом молитвы, но также и целью участия в евхаристическом собрании.

Протопресвитер Николай Афанасьев признает любовь «тем связующим началом, которое создает любовное единение всех общин» [Афанасьев 2003, 32]. Церковное собрание понимается

им как Любовь. Поэтому евхаристическое собрание предполагает общение своих членов в Любви, т. е. отношения любви предполагают необходимое наличие других, на кого эта любовь изливается. Высшим проявлением любви в церкви Афанасьев признает Евхаристию, которая есть евхаристическое собрание [Афанасьев 2003, 70]. Собрание «ἐλὶ τὸ αὐτό» включает в себя собрание в любви и общении всех, ведь, по выражению сщмч. Анатолия Жураковского, на Евхаристии происходит причастие не только Христу, но и друг другу.

Протопресвитер Александр Шмеман отмечает, что целование мира из действия, и притом действия общего, постепенно превратилось просто в возглас [Шмеман 1992, 159]. Люди стали относиться к целованию мира не как к явлению любви, а как к ее символу.

Поэтому о. Александр призывает прилагать усилия, чтобы прорываться от символа к вечной новизне слов Евангелия:

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга \*<sup>1</sup>.

\*<sup>1</sup> Ин 13:34

Он пишет о том, что

Церковь есть союз любви — или, по выражению Хомякова, «любовь как организм», не только в том смысле, что ее члены соединены любовью, но и в том, прежде всего, что через эту любовь всех друг к другу, любовь как саму жизнь, она являет миру Христа и Его любовь, свидетельствует о Нем и любит и спасает мир любовью Христовой [Шмеман 1992, 163–164].

Митрополит Иоанн (Зизиулас) в подтверждение этой мысли достаточно много внимания уделяет понятию «общение», без которого жизнь невозможна. Он пишет, что

по своей природе она (Евхаристия. — О. К.) есть собрание вместе, личностное и телесное общение людей, как это будет в Царстве Божием [Зизиулас 2009, 193],

и в другом месте, что Евхаристия «немыслима без собирания всей Церкви в одном месте, без события общения» [Зизиулас 2006, 16]. В этом направлении размышления Зизиуласа не просто продолжают мысль Афанасьева, но значительно обогащают ее.

## Заключение

Признаки и границы евхаристического собрания, обозначенные протопр. Николаем Афанасьевым, можно изложить в следующих кратких тезисах:

1. евхаристическое собрание есть собрание всех верных в духе любви и единства («ἐν τῷ αὐτό») в одно место и ради одного;
2. случайное стечение случайных людей не есть евхаристическое собрание, поскольку евхаристия есть собрание тех, кто имеет поставление на служение царственного священства;
3. евхаристическое собрание предполагает полноту участия всего народа Божьего, а не только некоторых;
4. каждый верный в евхаристическом собрании служит тем даром, который получил, в том числе и предстоятель, который имеет особый дар от Бога; служение собрания и предстоятеля неразрывно;
5. качество общения между участниками евхаристического собрания определяется отношениями любви и запечатлевается в целовании мира;
6. участие в евхаристическом собрании предполагает приобщение всех верных Телу Христову; потому в нем невозможно присутствие сторонних наблюдателей.

В настоящее время перечисленные признаки евхаристического собрания зачастую не проявлены, а то и вовсе забыты. Поэтому возрождение их представляется необходимым для обновления жизни Церкви. Однако пути этого возрождения зависят от того, что видится определяющим церковную жизнь.

Взгляды протопр. Александра Шмемана, как было показано выше, продолжают развивать идеи его учителя, протопр. Николая Афанасьева. Разница лишь в том, что в отличие от о. Николая о. Александр делает акцент не на истории развития церкви, а на том современном кризисе, который необходимо преодолеть путем восстановления нормы евхаристического служения.

Митрополит Иоанн по сравнению с о. Николаем придерживается более клерикальной позиции, надеясь на преодоление кризиса преимущественно путем восстановления полноты епископского служения, оставляя в стороне вопросы качества самого собрания.

Однако далеко не все вопросы находят свое разрешение в трудах исследуемых авторов, поэтому одна из задач современного богословия — продолжать экклезиологические поиски путей церковного возрождения, опираясь на уже накопленный опыт.

## Источники

1. *Афанасьев 1995* = Афанасьев Николай, протопр. Служение мирян в Церкви. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 1995. 104 с.
2. *Афанасьев 2003* = Афанасьев Николай, протопр. Церковные соборы и их происхождение. М. : СФИ, 2003. 208 с.
3. *Афанасьев 2005* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Киев : Центр православной книги, 2005. 480 с.
4. *Афанасьев 2010* = Афанасьев Николай, протопр. Единое евхаристическое собрание древней Церкви : Приложение к докторской диссертации “*Ecclesia Spiritus Sancti*” // Вестник русского христианского движения. 2010. № 2 (197). С. 11–46.
5. *Афанасьев 2011* = Афанасьев Николай, протопр. Трапеза Господня. Киев : QUO VADIS, 2011. 160 с.
6. *Зизиулас 2006* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви / Предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа ; Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М. : СФИ, 2006. 280 с.
7. *Зизиулас 2009* = Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Б. м. : Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 330 с.
8. *Игнатий* = Игнатий Богоносец, свщмч. Послание к Магnezийцам // Раннехристианские отцы церкви : Мужья апостольские и апологеты : Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1978. С. 111–116.
9. *Шмеман 1992* = Шмеман Александр, протопр. Евхаристия : Таинство Царства. 2-е изд. Репринт. воспр. изд. 1984 г. М. : Паломник, 1992. 304 с.
10. *Шмеман 2005a* = Шмеман Александр, протопр. Дневники : 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман ; Предисл. С. А. Шмемана. М. : Русский путь, 2005. 720 с., ил.
11. *Шмеман 2005b* = Шмеман Александр, протопр. Литургия и Предание. Киев : Пролог, 2005. 208 с.
12. *Zizioulas* = Zizioulas J. Eucharist, Bishop, Church : The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries. Brookline, MA : Holy Cross, 2001. 279 p.

## Литература

1. *Александров* = Александров В. В. Николай Афанасьев и его евхаристическая экклесиология. М. : СФИ, 2018. 224 с.
2. *Гзгзян 2017* = Гзгзян Д. М. Значение и перспективы экклесиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Свет Христов просве-



- щает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2017. Вып. 24. С. 9–23.
3. *Гзгзян 2018* = Гзгзян Д. М. Опыт систематизации евхаристической экклезиологии протопресвитера Николая Афанасьева // Евхаристическая экклезиология сегодня : Восприятие, воплощение, развитие : Материалы ежегодной научно-богословской конференции, 10–12 мая 2017 г. М. : СФИ, 2018. С. 15–31.
  4. *Жураковский* = Жураковский Анатолий, священник. Литургический канон теперь и прежде : К вопросу о церковной реформе. М. : Братство во имя новомучеников и исповедников Российских, 2005. 64 с.
  5. *Евхаристия* = Евхаристия // Православная энциклопедия. М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 533–696.
  6. *Книга Правил* = Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. Репр. воспр. изд. 1893 г. М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. 482 с.
  7. *Кочетков 2012* = Кочетков Георгий, священник. Таинство веры в Церковь : Опыт современной мистагогии // Вестник русского христианского движения. 2012. № 200. С. 45–65.
  8. *Кочетков 2013* = Кочетков Георгий, священник. Таинство веры в Церковь : Опыт современной мистагогии // Вестник русского христианского движения. 2013. № 201. С. 59–78.
  9. *Православное богослужение* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2 : Последование таинства евхаристии : Литургия св. Иоанна Златоуста : С прил. церковнослав. текста / Пер. священник. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. священник. Георгия Кочеткова. 2-е изд., испр. М. : СФИ, 2010. 272 с.
  10. *Толкование* = Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского : Избранные творения : Толкование на святого Матфея Евангелиста : В 2 т. Репр. воспр. изд. 1901 г. Т. 1. М. : Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 482 с.
  11. *Фельми* = Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. М. : СФИ, 2014. 351 с.
  12. *Aryankalayil* = Aryankalayil J. G. Local Church and Church Universal : Towards a Convergence between East and West : A Study on the Theology of the Local Church according to N. Afanasiev and J. M.-R. Tillard with Special Reference to Some of the Contemporary Catholic and Orthodox Theologians. Fribourg : [s.n.], 2004. xxv, 558 p.
  13. *Nichols* = Nichols A. Theology in the Russian Diaspora : Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). Cambridge and New York and etc. : Cambridge University Press, 1989. 310 p.

14. *Wooden 2010* = Wooden A. Eucharistic ecclesiology of Nicolas Afanasiev and its ecumenical significance: a new perspective // *Journal of Ecumenical Studies*. 2010. V. 45. N. 4. P. 543–560.
15. *Wooden 2012* = Wooden A. Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev and Catholic Ecclesiology : History of Interaction and Future Perspectives : 50th International Eucharistic Congress, 2012. URL:[https://www.academia.edu/8287347/Eucharistic\\_Ecclesiology\\_of\\_Nicholas\\_Afanasyev\\_and\\_Catholic\\_Ecclesiology\\_History\\_of\\_Interaction\\_and\\_Future\\_Perspectives](https://www.academia.edu/8287347/Eucharistic_Ecclesiology_of_Nicholas_Afanasyev_and_Catholic_Ecclesiology_History_of_Interaction_and_Future_Perspectives) (10.01.2019) (дата обращения: 26.05.2019).

### O. V. Kuznetsova

## The Characteristics and Boundaries of Eucharistic Gathering in the Writings of Protopresbyters Nikolay Afanasiev, Alexander Schmemmann and Metropolitan John Zizioulas

The article discusses the characteristics and boundaries of eucharistic gathering in the works of Protopresbyter Nikolay Afanasyev. It also traces the development of his ideas in the writings of his most notable followers, Protopresbyter Alexander Schmemmann and Metropolitan John Zizioulas. The notion of eucharistic gathering is central to Fr. Nikolay Afanasyev's Eucharistic ecclesiology, and so is the issue of its attributes and boundaries. In this paper, an attempt is made to formulate a list of criteria by which eucharistic gathering can be identified (all together in one place for the same purpose, the lack of observers, the royal priesthood service of all participants, the spirit of unity and love etc.). Moreover, considering the views of Schmemmann and Zizioulas shows how differently they developed Fr. Nikolay Afanasyev's ideas. Whereas Protopresbyter Alexander Schmemmann maintained the continuity of Fr. Nikolay's conceptual issues, Metropolitan John Zizioulas elaborated his theology in a rather different and independent way.

KEYWORDS: eucharistic gathering, ecclesiology, Protopresbyter Nikolay Afanasyev, Metropolitan John Zizioulas, Protopresbyter Alexander Schmemmann.

### References

- I. Aleksandrov V. V. (2018). *Nikolai Afanas'ev i ego evkharisticheskaia ekkleziologiia* [Nikolai Afanasyev and his Eucharistic ecclesiology]. Moscow : SFI (in Russian).

2. Afanas'ev Nikolai, Protopr. (1995). *Sluzhenie mirian v Tserkvi* [Ministry of the Laity in the Church]. Moscow : Sviato-Filaretovskaia MVPKhSh (in Russian).
3. Afanas'ev Nikolai, Protopr. (2003). *Tserkovnye sobory i ikh proiskhozhdenie* [Church Councils and their Origins]. Moscow : SFI (in Russian).
4. Afanas'ev Nikolai, Protopr. (2005). *Tserkov' Dukha Sviatogo* [Church of the Holy Spirit]. Kiev : Tsentr pravoslavnoi knigi (in Russian).
5. Afanas'ev Nikolai, Protopr. (2010). "Edinoe evkharisticheskoe sobranie drevnei Tserkvi : Prilozhenie k doktorskoj dissertatsii 'Ecclesia Spiritus Sancti'" [The Unified Eucharistic Collection of the Ancient Church : An Application to the Doctoral Thesis "Ecclesia spiritus sancti"]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, 2010, n. 2 (197), pp. 11–46 (in Russian).
6. Afanas'ev Nikolai, Protopr. (2011). *Trapeza Gospodnia* [Meal of the Lord]. Kiev : QUO VADIS (in Russian).
7. Aryankalayil J. G. (2004). *Local Church and Church Universal : Towards a Convergence between East and West : A Study on the Theology of the Local Church according to N. Afanasiev and J. M.-R. Tillard with Special Reference to Some of the Contemporary Catholic and Orthodox Theologians*. Fribourg : [s. n.].
8. Gzgzian D. M. (2017). "Znachenie i perspektivy ekklesiologicheskoi teorii protopresvitera Nikolaia Afanas'eva" [The significance and perspectives of the ecclesiological theory of Protopresbyter Nikolai Afanasyev], in *The Light of Christ Enlightens All : Academic peer-reviewed Journal of St. Philaret's Christian Orthodox Institute*, 2017, n. 24, pp. 9–23 (in Russian).
9. Gzgzian D. M. (2018). "Opyt sistematizatsii evkharisticheskoi ekklesiologii protopresvitera Nikolaia Afanas'eva" [The experience of systematization of the Eucharistic ecclesiology of Protopresbyter Nikolai Afanasyev], in *Evkharisticheskaja ekklesiologiia segodnia : Vospriatie, voploshchenie, razvitiie : Materialy ezhegodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii*, [Eucharistic ecclesiology of today : Perception, embodiment, development : Materials of the annual scientific and theological conference], 10–12 may 2017. Moscow : SFI, pp. 15–31 (in Russian).
10. Ioann (Ziziulas), Metr. (2006). *Bytie kak obshchenie : Ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Being as Communion : Studies in Personhood and the Church]. Moscow : SFI (Russian translation).
11. Ioann (Ziziulas), Metr. (2009). *Tserkov' i Evkharistiia : Sbornik statei po pravoslavnoi ekklesiologii* [Church and Eucharist : Collection of articles on Orthodox Ecclesiology]. B. m. : Bogoroditse-Sergieva pustyn' (Russian translation).
12. Ignatius of Antioch, St. (1978). "Poslanie k Magneziitsam" ["The Epistle of Ignatius to the Magnesians"], in *Rannekhristianskie ottsy tserkvi : Muzhi*

- apostol'skie i apologety* : Antologiiia [Early Christian Church Fathers : Men of the Apostles and Apologists]. Briussel' : Zhizn' s Bogom, pp. 111–116 (Russian translation).
13. *Izhe vo sviatykh ottsa nashego Ioanna Zlatoustogo arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo : Izbrannye tvoreniia : Tolkovanie na sviatogo Matfeia Evangelista*. [Selected Works of John the Chrysostom Archbishop of Constantinople : Interpretation on St. Matthew the Evangelist] : In 2 v. Repr. ed. 1901, v. 1. Moscow : Izdatel'skii otel Moskovskogo Patriarkhata, 1993 (in Russian).
  14. Felmy K. H. (2014). *Vvedenie v sovremennoe pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to modern Orthodox theology]. Moscow : SFI (Russian translation).
  15. *Kniga Pravil sviatykh apostol, sviatykh soborov vselenskikh i pomestnykh i sviatykh otets* [The Book of the Rules of the Holy Apostles, Holy Councils of the Ecumenical and Local and Holy Fathers]. Repr. ed. 1893. Moscow : Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra, 1992 (in Russian).
  16. Kochetkov Georgii, Priest, Kaiachev B. A., Epple N. V. (transl.) (2010). *Pravoslavnoe bogoslužhenie : Kn. 2 : Posledovanie tainstva evkharistii : Liturgiia sv. Ioanna Zlatousta : S pril. tserkovnoslav. teksta* [Orthodox Worship : Book 2 : Follow up of the Sacrament of the Eucharist : Liturgy of st. John Chrysostom : Attached with the Church Slavonic Text]. 2 revis. ed. Moscow : SFI (in Russian).
  17. Kochetkov Georgii, Priest (2012). “Tainstvo very v Tserkov' : Opyt sovremennoi mistagogii” [“The Sacrament of Faith in the Church : The Experience of Modern Mystagogy”], in *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, 2012, n. 200, pp. 45–65 (in Russian).
  18. Kochetkov Georgii, Priest (2013). “Tainstvo very v Tserkov' : Opyt sovremennoi mistagogii” [“The Sacrament of Faith in the Church : The Experience of Modern Mystagogy”], in *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia*, 2013, n. 201, pp. 59–78 (in Russian).
  19. Nichols A. (1989). *Theology in the Russian Diaspora : Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966)*. Cambridge and New York and etc. : Cambridge University Press.
  20. Schmemmann Alexander, Protopr. (1992). *Evkharistiia : Tainstvo Tsarstva* [The Eucharist : Sacrament of the Kingdom], 2 ed., repr. 1984. Moscow : Palomnik (in Russian).
  21. Schmemmann Alexander, Protopr. (2005). *Dnevniky : 1973–1983* [The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983]. Moscow : Russkii put' (in Russian).
  22. Schmemmann Alexander, Protopr. (2005). *Liturgiia i Predanie* [Liturgy and tradition]. Kiev : Prolog (in Russian).

23. Wooden A. (2010). “Eucharistic ecclesiology of Nicolas Afanasiev and its ecumenical significance: a new perspective”. *Journal of Ecumenical Studies*, 2010, v. 45, n. 4, pp. 543–560.
24. Wooden A. (2012). Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev and Catholic Ecclesiology : History of Interaction and Future Perspectives : 50th International Eucharistic Congress. URL: [https://www.academia.edu/8287347/Eucharistic\\_Ecclesiology\\_of\\_Nicholas\\_Afanasiev\\_and\\_Catholic\\_Ecclesiology\\_History\\_of\\_Interaction\\_and\\_Future\\_Perspectives](https://www.academia.edu/8287347/Eucharistic_Ecclesiology_of_Nicholas_Afanasiev_and_Catholic_Ecclesiology_History_of_Interaction_and_Future_Perspectives) (10.01.2019) (data obrashcheniia: 26.05.2019).
25. Zheltov Mikhail, deacon, Bernatskii M. M. and other (2008). “Eucharist”, in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia entsiklopediia”, v. 17, pp. 533–696 (in Russian).
26. Zhurakovskii Anatolii, Priest (2005). *Liturgicheskii kanon teper’ i prezhe : K voprosu o tserkovnoi reforme* [The liturgical canon now and before : On the issue of church reform]. Moscow : Bratstvo vo imia novomuchenikov i ispovednikov Rossiiskikh (in Russian).
27. Zizioulas John, Metr. (2001). Eucharist, Bishop, Church : The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries. Brookline, MA : Holy Cross.

**С. С. Хоружий**

## О нравственной катастрофе и миссии регистратора<sup>1</sup>

В работе анализируется феномен антропологической катастрофы, которая совершилась в России в XX в., а также обсуждаются антропологические и социальные стратегии, возможные для человека и общества в период, непосредственно следующий за катастрофой. В центр рассмотрения ставится этический аспект катастрофы. Прослеживается процесс изменения этических установок в России, начиная с предреволюционного периода и по настоящий день. Установлено, что этот процесс носил характер серии резких смен этической модели, насильственно-нормативно диктуемых властью. Такие смены травмировали и дезориентировали нравственное сознание, постепенно лишая его чувствительности и увлекая к деградации. В качестве последних этапов процесса выделены постсоветские формации «анти-этики» 1990-х гг. и «а-этики», состояния атрофии этического сознания, — в наши дни.

Проводится антропологический анализ состояния человека и общества после катастрофы. Выбирая за основу концепцию человека как Присутствия (она представлена, прежде всего, у Хайдеггера, а в русской философии у В.В. Библихина), мы заключаем, что в пост-катастрофическом состоянии человек существует в ущербном модусе «расплющенного Присутствия». Примеры существования в таком модусе мы находим описанными или изображенными в современном искусстве — у Рильке, Клее, Хармса, в свидетельствах, создававшихся в концлагере. В этих примерах миссия самореализации, доступная человеку, характеризуется как особого рода экзистенциальная практика — «регистрация на краю», или «последняя регистрация», исполнители же этой миссии — «последние регистраторы». Наряду с прочими измерениями нормального присутствия, в модусе «расплющенного Присутствия» нет также и развитой этической модели, и в этом смысле, нет этики, но существует еще некоторый этос.

ключевые слова: этика, этос, онтология, антропология, Россия, русская революция, архаизация, антропологическая катастрофа, бытие-присутствие, предельные практики, покаяние.

1. В основе статьи — доклад автора на международной научно-практической конференции «Россия

между прошлым и будущим: хранители и самородки» (Москва — Подмосковье, 6–8 ноября 2018 г.).

Тема, которая выбрана для данного размышления, не может не связываться в русском сознании с хрестоматийной строкой:

Тогда считать мы стали раны, товарищей считать.

(М. Ю. Лермонтов. Бородино)

Мы окунаемся в ситуацию, когда страна и общество прошли череду тяжких, разрушительных испытаний. Мы хотим увидеть, к чему это привело, в каком состоянии мы — сознание общества, культурно-цивилизационный организм страны — пребываем сегодня. И мы хотим понять, каковы перспективы и пути преодоления травматических последствий — последствий духовных и антропологических, культурных и социальных.

Все названные вопросы имели уже бесчисленные обсуждения на уровне публицистики и лирики, красивых деклараций и возвышенных медитаций — но остались открытыми вопросами по сей день. Весьма давно уже, в 1989 г., Мераб Мамардашвили написал, что главная суть происшедшего в XX веке — антропологическая катастрофа. Это суждение стало популярным, его повторяли и повторяют, однако никакого раскрытия и понимания катастрофы представлено не было ни у Мамардашвили, ни у других авторов. Чтобы продвинуться к пониманию, разговор должен наконец стать предметным, концептуальным и аналитическим. Постараемся приблизиться к этому.

Для начала нельзя не согласиться, что для передачи характера и смысла событий минувшего столетия ключевым словом должно быть, действительно, — *катастрофа*. Достаточно и оснований к тому, чтобы согласиться полностью с тезисом Мамардашвили: главный итог всего, что совершилось в нашем отечестве, — антропологическая катастрофа. Однако едва ли перспективно сразу ставить в центр изучения весь в целом феномен этой катастрофы. Антропологическая реальность не просто комплексна, она бесконечномерна, и заведомо невозможно охватить и понять происшедшие изменения сразу во всех ее измерениях. Поэтому для постижения того, что с нею произошло, сначала необходимо выделить некоторые стержневые измерения, для которых были бы возможны конкретное описание и отчетливое выражение в понятиях. В моих недавних работах я попытался провести такие описание и осмысление для процесса изменения этических установок в России XX в. Как показал еще Аристотель, этический аспект — центральный и ключевой для существования человека,

и поэтому его описание создаст и основу для понимания антропологической катастрофы.

Как часто пишут, XX век начался в 1914 г., когда с началом Мировой войны произошла резкая смена исторической динамики. Для России вехой начала катастрофических изменений стало крушение Российской империи. Важен прежде всего сам характер процесса изменений. В России утвердился режим большевиков, самого радикального крыла русской интеллигенции — группы, которая изначально стремилась к борьбе с властью, к поляризации общества и разрушению государства. Уже и до революции в стране имел место конфликт власти и общества, сильны были тенденции социальной вражды, а традиционные православные основания этики и общественного сознания в целом были крупно подточены. Придя к власти, большевики развернули тотальную и насильственную трансформацию не только общественного уклада, но также общественного и личного сознания. Они хотели, чтобы развитие страны несло воплощение их радикальных программ и планов, которые подчинялись абстрактным идейным схемам. Но эти схемы и планы не отвечали реальности, и главной, принципиальной установкой большевиков стала *ломка реальности*. Эта установка утверждалась открыто и агрессивно, в риторике режима центральное место занял особый дискурс ломки, где навязчиво варьировались ломка, слом, перелом...

Ломка проводилась по отношению ко всем сферам жизни страны, ко всем измерениям культурно-цивилизационного организма. Применительно к человеку и обществу главным понятием, выражающим стратегию этой большевистской ломки, стала «инженерия». Ставилась цель создания нового советского человека, и это создание виделось как инженерный, технологический проект, одним из популярных терминов для него была «перековка». Переделка человека мыслилась революционной, глобальной, его прежнее сознание было объявлено «отсталым» и подлежало полной замене на «передовое» советское сознание; революции, коренной перестройке подлежали все сферы жизни, все нормы поведения, общественного и частного, в семье и быту. Подбирались и испытывались различные средства, техники этой переделки. Искусство должно было превратиться в одно из таких средств, и, по формуле Сталина, писателям надлежало быть «инженерами человеческих душ». Основными же инженерами и техниками антропологической переделки являлись чекисты и партработники.



Антропологические технологии, программы, утопии советского времени — огромный и очень гетерогенный культурный пласт. Основу его составляют два соседствующих, но не совпадающих русла: русло научно-технической трансформации человека и русло его насильственной социальной переделки и ломки. Первое русло, в котором были активны Дзига Вертов, Валериан Муравьев, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий и др., питалось идеями авангардного искусства, русского космизма и федоровианства. Оно выражало подход трансформативной антропологии, анализ которого представлен мной в книге «Социум и синергия: колонизация интерфейса» [Хоружий 2016, 411–428]. Сейчас же нас занимает второе русло, в котором складывалась практическая антропология советского тоталитаризма. Его ведущие установки задали и определили лично Сталин и Горький. Сталинский «Краткий курс истории ВКП(б)» (1938) последовательно внедряет линию ломки и разрушения во всех сферах жизни: утверждает необходимость «сломать буржуазный аппарат государственной власти», «разрушить остатки сословного строя», ввести «красный террор», «ликвидировать кулачество как класс» [Сталин] и т. д. и т. п. Горький же после возвращения в СССР выступил главным идеологом и пропагандистом системы насильственной этико-антропологической переделки человека. Он ввел и усиленно культивировал понятие «недобитый враг», он требовал безжалостной ломки человеческой природы:

Чем более решительно рабочий класс «ломает хребет» всесоюзному мещанину, тем более пронзительно и жалко попискивает мещанин [Горький, 72].

Функцию разрушения основ семьи и человеческого общежития, наряду с прямыми репрессиями, берут на себя органы НКВД. В юбилейных докладах по случаю двадцатилетия ВЧК (1937) говорится:

...НКВД не только сам раскрывает дела, но является и организатором народных масс... [Микоян, 39].

Гражданка Дашкова-Орловская помогла разоблачить шпионскую работу своего бывшего мужа [Микоян, 38].

Один рабочий сообщил в НКВД об участниках троцкистской организации. В том числе он назвал и своего брата. <...> ...Этот рабочий не постеснялся

ся сказать правду о своем родном брате, потому что выше всего, выше личных и семейных интересов он ставит советскую власть. (*Аплудисменты.*) [*Микоян, 38*].

...Пионер Щеглов Коля... сообщил начальнику районного отдела НКВД о том, что его отец... занимается расхищением из совхоза строительных материалов. Щеглова-отца арестовали...<...> ...Пионер Коля Щеглов знает, что такое советская власть. Вот где сила, вот в чем мощь народа! [*Микоян, 38–39*].

Главным же полем тоталитарных антропологических технологий был, разумеется, ГУЛАГ. Во второй половине 1920-х гг. одновременно и параллельно складываются основные принципы, определившие экономику ГУЛАГа и его идеологию. Экономическая часть строилась на идеях Н. Френкеля об организации империи рабского труда, тогда как ядро идеологии составила знаменитая идея «перековки». Неологизм «перековка» стал итогом поисков, в которых усиленно подбирались адекватные слова для передачи перемен в человеке — заключенном, но и не только заключенном, — который оказывается в гуще большой стройки, в условиях строгого режима, изнурительного труда и тяжелого быта. Родился термин, видимо, на Соловках около 1930 г.; наряду с ним употреблялись также — «ломка», «переделка», «переплавка», даже «переварка». Первые авторы, использовавшие термин, поясняли, что речь идет о «новой породе людей», которая была «перекована» на строительстве Беломорканала и затем канала Москва — Волга. Идеология и практика перековки подробно зафиксированы в широко известном издании — коллективной монографии «Беломорско-Балтийский Канал имени Сталина: История строительства 1931–1934 гг.» [*Беломорканал*]. Этот масштабный труд, о котором пишет и Солженицын в «Архипелаге», — один из основных источников не только по идеологии сталинизма, но и по этико-антропологическим процессам той эпохи, причем его тексты равно служат разоблачением и практик тоталитарного подавления, и нравственной деградации культурного сообщества в лице нескольких десятков авторов тома — виднейших советских литераторов.

Но заявлявшиеся цели социалистической перековки человека имели крайне мало общего с тем, что реально происходило с человеком в советском обществе. Антропологические изменения действительно совершались, они были глубоки и важны, но они были абсолютно другими и непредвиденными. Обозначим мо-

менты наиболее радикальных изменений в области этики. Как мы увидим, стратегия ломки здесь выразилась в серии резких насильственно-административных смен этической модели, которые, противореча друг другу, последовательно разрушали нравственное сознание и увлекали его к деградации и катастрофе.

Процесс начался сразу же с революцией. Победившей и господствующей стала этика радикальной интеллигенции, на базе которой рождается первая из серии новых этических формаций: *этика Революции и Гражданской войны*. Это — агрессивная этика, которая разжигает ненависть и вражду низших классов к высшим, ко всем силам старого строя и объявляет открытую войну прежней России и ее православной этике: «Пальнем-ка пулей в Святую Русь!». Она также оправдывает красный террор, любые жестокости и репрессии. Как и в целом режим военного коммунизма, эта вызывающе экстремистская формация не могла культивироваться долго, и с началом НЭПа она уходит со сцены. Двадцатые годы — период промежуточный и неопределенный, когда режим допускает, как компромисс, те или иные элементы старой культуры, общественного порядка и экономического уклада, однако неуклонно продвигается к полной их ликвидации. В искусстве этот период был ярок и плодотворен, но в нравственном аспекте он был двусмысленным и скользким. Громкие революционные фразы и беспринципные компромиссные практики кричаще противоречили друг другу, в результате чего этическое сознание теряло почву, оставаясь в запутанности и дезориентации.

Но следующий период не допускал уже никакой неопределенности. Он произвел трансформацию всей этической сферы и породил свою этическую формацию, *этику советского тоталитаризма*, которая вбивалась с такою силой и вкоренилась столь глубоко, что многие ее черты сохраняются до сего дня. Это — важнейшее явление, плохо изученное и понятое до сих пор, и я лишь назову сейчас его главные отличия.

Верховный принцип тоталитарной этики — *преданность партии*, лично ее вождю и ее учению, которое требовалось признавать абсолютной истиной. Тем самым, тип этой этики близок к этике преступных групп, банд, где высшим принципом также служит верность главарю банды. Следующий базовый принцип — *насилие*. Преданность режиму обеспечивалась машиной террора, которая осуществляла жестокие репрессии, вплоть до убийства включительно, против широкого круга групп и отдельных лиц, объявлявшихся «врагами народа». По отношению к врагам народа

насилие и убийство признавались нравственным актом. Оправдание этой широкой культивации насилия достигалось посредством столь же широкого разжигания *ненависти*. Механизмы же ненависти заложены в древних пластах сознания, в их архаических и атавистических паттернах, и поэтому тоталитарное сознание и тоталитарная этика насилия и ненависти с необходимостью попадают в круг *феноменов архаизации*<sup>2</sup>. В кампаниях тоталитарного террора неизбежно воспроизводятся архаические парадигмы козла отпущения (реконструкцию этой парадигмы дал Р. Жирар) и *Homo Sacer* (парадигма, описанная Дж. Агамбенем). Устраивались митинги, где сотни и тысячи людей должны были требовать смертной казни для врагов народа, — и эти события были в чистом виде ритуалами, превращавшими каждого из собравшихся в символического участника убийства козла отпущения. Были и категории людей, — например, бежавшие из концлагерей, — которых каждый на законном основании мог убить, что в точности воплощало парадигму *Homo Sacer*. Наряду с этим, всплыла, стала массовой и обрела многообразные проявления парадигма табу, одна из главных черт примитивного сознания. Царивший террор воспринимался массовым сознанием по образцу древних моровых поветрий, жертвы которых вместе с их жилищем причислялись к носителям заразы, табуировались, а само упоминание о них становилось запретным. Вернулись и мифы «оборотничества»: советским дискурсом усиленно внедрялись образы «замаскировавшихся», «перекрасившихся» вредителей и врагов, которые рисовались в точности как оборотни в примитивном сознании. Шел широкий возврат примитивно-архаических черт общественного сознания. Итак, погружение в архаические паттерны — одна из ключевых черт тоталитарного сознания, и эта черта рождает многие последствия в области этики.

Еще одной важнейшей чертой тоталитарной этики является всеобщее доносительство (стукачество). Верховный принцип преданности режиму включал в себя долг обязательного доноса на все нарушения преданности и на всех ее нарушавших; недонесение было преступлением. Институт тайных осведомителей достиг огромных масштабов, так что их присутствие подозревалось повсюду, в любой компании. Создалась атмосфера тотального недоверия и страха, которая сильнейшим образом разлагала все

2. См. об этом, напр.: [Хоружий 1994, 443–445; Хоружий 2018, 634].

человеческие связи — профессиональные, дружеские, семейные. Наконец, надо упомянуть, что наряду с описанной реальной этикой тоталитаризма, существовала официальная советская этика. С реальной у нее был всего один общий пункт — принцип преданности партии и ее вождю. Другие же принципы, такие как советский коллективизм, труд на благо общества и т. п. отнюдь не отвечали реальности, но являлись частью тоталитарной догмы, и все были обязаны регулярно декларировать свою верность им. Кричащее противоречие между этими обязательными декларациями и действительностью порождало лицемерие и ложь на всех уровнях жизни.

На следующих стадиях после сталинского террора, когда насилие и ненависть отошли на периферию, именно ложь и лицемерие оказались самыми характерными и долгоживущими свойствами советского сознания и этики. Именно поэтому призыв к оздоровлению общества был выражен Солженицыным в виде формулы «Жить не по лжи!».

Позднесоветский период принес новую смену этической модели. В этот период происходит постепенное размывание и распад марксистско-ленинской догмы. Официальная этика вяло эволюционирует, колеблясь между верностью догме и попытками ее обновления, гуманизации (характерный пример — «Моральный кодекс строителя коммунизма», сочиненный по приказу Хрущева). Но все эти попытки даже отдаленно не достигают уровня полноценной этической концепции. Становится ясно, что правящий слой сам несколько не следует проповедуемой им высокой морали, и бывшее уважение к нему сменяется насмешками и презрением. Но режим еще сохраняет рычаги насилия, и с ними сохраняется страх, пускай и ослабленный. Возникает специфическое соединение опасливого страха с насмешливым презрением. В этой любопытной формации, доминанту которой составляет всеразлагающий цинизм, сильно уже заметен процесс этической деградации.

После падения советского режима этот процесс быстро достигает своей кульминации. Здесь можно увидеть противоречие — ведь снятие тотального подавления и контроля возвращало свободу мысли и общественного действия, давая возможность осознать симптомы упадка и деградации, дать им оценку и найти пути их преодоления. Но эта возможность была отвергнута. Необходимая первая ступень преодоления нравственного упадка — покаяние: в обобщенном понимании покаяние есть попросту нравственный самоотчет, строгое осознание своей нравственной

ситуации, и, как таковое, оно представляет собой универсальную парадигму начала, первого шага нравственного оздоровления. На грани ухода советского строя в российском обществе возник кратковременный нравственный порыв, когда тема покаяния начала подниматься и обсуждаться и путь покаяния утверждался как необходимость для общества. Однако последовавшая массовая реакция на этот порыв была безразличной или негативной. Путь покаяния был отвергнут. Этот отказ от покаяния стал, по сути, первым нравственным актом российского сознания, когда оно получило свободу. Апостериори мы видим, что этот тест определил многое в дальнейшем развитии этической ситуации.

Бесчувствие национальной совести само по себе является самым сильным симптомом болезни [Федотов, 11].

Вскоре в постсоветском обществе возникает новая этическая формация. Господствующей установкой вновь становится всеобщий цинизм. Это — анти-этическая установка, и сейчас она действует в особых обстоятельствах: с падением советского строя разрушилась не только машина коммунистической диктатуры, но и базовые институты закона и порядка, борьбы с преступностью, поддержания повседневной жизни. Разруха и распад хозяйства и общества влекут за собой распад любых этических норм, независимо уже от их связи с советской идеологией, снятие всех этических запретов. Наступил коллапс социальной этики — специфический порядок, когда сколь угодно гнусные и бесчеловечные поступки, включая убийства и любые преступления, могут совершаться почти свободно, причем они теперь рассматриваются общественным сознанием как вполне допустимые, не вызывают морального осуждения. Отдельные из таких практик даже популяризируются, представляются как престижные занятия: так, с интересом и даже неким уважением обсуждаются «профессии» бандита, киллера, проститутки. Это означает, что в общественном сознании выработалась своего рода обратная, обращенная этика: этическая формация, в которой легитимируются, оцениваются как приемлемые все наихудшие безнравственные и преступные акты. Естественное название для такой формации — *анти-этика*.

Как состояние крайней разрухи в стране, так и связанная с ним анти-этика не могли быть слишком длительными. С новым тысячелетием наступает и новый, сегодняшний период российского развития. Он принес с собой относительную нормализацию

экономики и общественного порядка, и анти-этика также ушла в прошлое. Однако очередная смена этической модели явилась не преодолением этической деградации, но ее дальнейшей фазой, в известном смысле, уже предельной. Анализы этической ситуации в стране характеризуют данную фазу как отсутствие этики, ее полный уход. Так, Дмитрий Глуховский, крупный современный прозаик, пишет:

Идет полный отказ от представлений об этике. Представления о добре и зле больше не применяются [Глуховский, 11].

Но эту характеристику надо уточнить, ибо этика как таковая — имманентная принадлежность человека и общества; ее точное, буквальное отсутствие невозможно, и, скажем, анти-этика тоже есть некая форма этики. Более пристальный взгляд обнаруживает, что в любой момент общественное сознание сейчас принимает некоторые этические нормы и принципы, и они могут быть даже строгими. Но это принятие чисто формально и поверхностно. Оно происходит по указаниям власти, а эти указания сегодня полностью определяются «оперативными потребностями», сиюминутным политическим интересом, меняясь часто, резко и противоречиво. Общество же послушно усваивает любую диктуемую ему этическую позицию и столь же послушно ее меняет, хотя бы уже на другой день. Это значит, что собственной позиции, собственной нравственной реакции у него абсолютно нет.

Это и составляет суть новой этической формации. В итоге всей серии резких и многократных смен этической модели, насильственных ломок этического сознания — это сознание утратило нравственную чувствительность. Об этой опасности давно предупреждал Пастернак:

Нельзя без последствий для здоровья изо дня в день проявлять себя противно тому, что чувствуешь... <...> Наша душа... помещается в нас, как зубы во рту. Ее нельзя без конца насиловать безнаказанно [Пастернак, 560].

Наступила атрофия нравственного инстинкта, и адекватным названием для этого состояния этической атрофии может служить *а-этика*. Эта формация — финал всего уже векового, начавшегося в 1917 г. процесса жестоких экспериментов над русским общественным сознанием. Несомненно, состояние а-этики есть этическая катастрофа. Но этическое измерение — центральное,

стержневое в конституции человека, и потому этическая катастрофа означает наличие и антропологической катастрофы. Вкупе же этическая и антропологическая катастрофы должны рассматриваться как главный итог российского общественного развития за прошедший век — итог процесса упадка, развязанного революцией 1917 г.

Наше описание уже отвечает на некоторые поставленные вопросы: мы видим, к чему привело развитие событий и в каком состоянии мы пребываем сегодня. Следующие вопросы должны относиться уже к дальнейшим действиям. Ответ на них должен в первую очередь учитывать масштаб и глубину катастрофы. Обе заключительные этические формации, анти-этика и а-этика, — это предельные формации по степени деградации и разрушения оснований нравственного сознания и социальной этики. В силу этого дальнейшее существование культурно-цивилизационного организма, дальнейшие действия должны начинаться как бы с чистого листа, с самого элементарного минимума.

Что такое этот минимум? Очевидно, это — простое подтверждение существования или же утверждение НЕ-отсутствия человека. В свою очередь, это равносильно утверждению Присутствия человека — одного чистого присутствия, когда ровно ничего больше мы о человеке утверждать не беремся и не можем. Мы утверждаем исключительно лишь то, что он — НЕ отсутствует; а стало быть — присутствует. Человек понимается здесь как исключительно лишь инстанция присутствия. Но человек как Присутствие — это чрезвычайно насыщенная философская формула, не только антропологическая, но и онтологическая. Я приведу две иллюстрации, очень разные и вкупе отчетливо проясняющие ее.

Первая иллюстрация восходит к Священному писанию Ветхого завета. Осуществлять себя как Присутствие — это миссия, которую на себе чувствовал и на себя принимал праотец Авраам. Он определял способ бытия своего тем, что в любой момент, где бы и как бы он ни был, он мог ответить на зов Божий: «Господи, вот я!»<sup>\*1</sup>, т. е. мог подтвердить Богу свое присутствие. Это означает, что Авраам определяет себя как Присутствие, и Присутствие — его конститутивный предикат. Вторая иллюстрация совсем иного рода, из русской культуры. Это — известная герценовская характеристика роли или миссии Чаадаева в николаевской России. По словам Герцена, Чаадаев играл с властью и обществом, с русской действительностью в старинную игру «Жив курилка». По смыс-

\*1 Быт 22:1



лу этой идиомы «Жив курилка» — это тоже не что иное, как утверждение или подтверждение своего присутствия вопреки всем перипетиям, превратностям и угрозам. Неведомый «курилка» — это концептуальный персонаж, о котором неизвестно более ничего, кроме того, что он «жив», то бишь присутствует, — и который поэтому, как и Авраам, есть чистая инстанция присутствия.

Вслед за этими примерами надо обратиться к уровню общей антропологии. Понимание человека как Присутствия уже давно существует как одно из основных направлений современного антропологического мышления. Основатель и главный представитель этого руслу — Хайдеггер, в философии которого присутствию соответствует ее центральное понятие *Dasein*, бытие-здесь. *Dasein*, как таковое, до и вне своего оснащения всем ансамблем экзистенциалов, — это, действительно, чистое Присутствие, совершенный минимум человечности. Однако это — онтологический, онтологически нагруженный минимум, это — *Бытие-Присутствие!* Как Хайдеггер разъясняет, присутствие предполагает то, что выражается другим его ключевым понятием, *ontologische Differenz*, онтологическое различие, т. е. различие между сущим и бытием. Имеется в виду, что *в суть и дефиницию присутствия входит отношение*, а именно — соотнесение и соотнесенность сущего и бытия. Следовательно, если человек утверждает себя как Присутствие, то он уже тем самым утверждает себя как онтологическая инстанция. Присутствие, которым и в качестве которого человек себя утверждает, на поверку оказывается присутствием бытия. И это — весьма значимый для нас вывод.

Кроме того, надо добавить, что в русской философии разработкой дискурса присутствия мы обязаны В. В. Библихину. В истории концептуализации присутствия на русской почве ключевой момент — это библихинский перевод «Бытия и времени» Хайдеггера и библихинское решение перевести хайдеггеровское *Dasein* как присутствие. Затем, уже в собственной философии Библихина, его антропология развивается именно в русле концепции человека как Присутствия. Надо сказать, что для него эта концепция имела также существенный религиозный аспект; как он находил, именно она адекватно выражала отношение человека к Богу.

Мы очертили кратко общую концепцию, отвечающую пониманию человека как Присутствия. Но наша тема — отнюдь не общая антропология, а антропологическая катастрофа; и ценно то, что в рамках данной концепции можно увидеть путь к философскому осмыслению этой катастрофы.

Вообще говоря, концепт Присутствия сопоставляется человеку как таковому, а вовсе не человеку в катастрофе: Присутствие актуализует себя, развертываясь в полную икономию (οἰκονομία, домостроительство) человеческого существования; к примеру, у Хайдеггера *Dasein* оснащается обширным ансамблем экзистенциалов. Однако в реальности мы обнаруживаем и такие состояния, такие режимы существования, в которых Присутствие по тем или иным причинам лишено или лишает себя возможностей полноценной актуализации и, в первую очередь, актуализации своего онтологического содержания и статуса. В философском дискурсе мы скажем, что здесь Присутствие оказывается в неких аномальных модусах, в модусах ущербности. Нечто подобное таким модусам Хайдеггер описывает под именем явлений забвения бытия. Далее мы заметим, что во множестве этих модусов следует выделить особо *модус максимальной ущербности*, когда Присутствие лишается всего диапазона своих проявлений, всех возможностей своего развертывания и реализации. Оно оказывается как бы предельно «сплюснутым» или «расплюснутым», так что этот модус максимальной ущербности можно назвать «*модусом расплюснутого Присутствия*». Данный модус, который является не просто аномальным, но также и экстремальным, соответствует человеку в экстремальной ситуации состоявшейся разрушительной катастрофы. Мы можем рассматривать его в качестве предварительного философского определения антропологической катастрофы.

Итак, антропологическая катастрофа — это экстремальная ситуация распада этики и тяжелого упадка формостроительной энергетики культурно-цивилизационного организма; и, как мы видим, в антропологическом аспекте ее можно охарактеризовать таким свойством: здесь *минимальные антропологические проявления, выражающие лишь присутствие и ничего больше, совпадают с максимальными, какие доступны человеку*. Раньше всего приход таких ситуаций уловило искусство и для передачи их специфической природы применило новое и неожиданное в художественном дискурсе понятие *регистрации*. Именно это понятие нашли отвечающим той особой, уникальной активности или практике, которая остается единственно возможной для человека в экстремальных условиях его «расплюснутости», когда никакого диапазона действия и выражения нет, когда пространство действия — да собственно и пространство существования! — сжалось в точку.

### В 1921 г. Рильке пишет о творчестве Пауля Клее:

Подобно тому, как потерпевшие кораблекрушение или зажатые в полярных льдах, преодолевая себя, стремятся до последней минуты заносить на бумагу свои наблюдения и переживания, чтобы их жизнь прочертила след на чистых полях листа, куда раньше еще никому не удавалось добраться, — так и Клее... предстает регистратором всех взаимосвязей и соучастий в явлениях этого мира, хотя последние сами по себе уже бессвязны и отворачиваются от него, и настолько для него бесполезны, что он, *ivre d'absence*, лишь как бы роскошествуя в своей бедности, способен иногда пользоваться их формами [Рильке, 274–275].

Как видно отсюда, в акварелях Клее, за ними, Рильке распознает человека, решающего, что ответом на вызов экстремальной, невыносимой ситуации должна быть точная регистрация себя и мира, всех их взаимосвязей и соучастий. Он описывает Клее как регистратора на пределе, который исполняет свою миссию, преодолевая себя, и при этом ни он, ни сам Клее еще не знали, что вскоре художника постигнет редкая и мучительная болезнь, склеродермия, при которой он, по словам биографа:

...Должен был переживать как замедленную смерть неуклонное органическое застывание и оцепенение тканей и соков собственного тела [Giedion-Welcker, 95].

Но у Рильке была высочайшая чувствительность к стихиям страдания и предельных состояний человека, а также поразительный дар к выражению, регистрации этих стихий. Помимо того, у него также последние годы творчества сопровождалась мучительной болезнью. Поэтому и его самого, наравне с Клее, мы должны тоже отнести к регистраторам — или точнее, к регистраторам на пределе, к *последним регистраторам*.

А вскоре после Рильке о той же миссии регистрации говорит вдруг Даниил Хармс. В программном тексте «Сабля» (1929) мы читаем:

— Работа наша... состоит в регистрации мира... <...>

— ...Как же мы будем регистрировать мир?

— Так же как единица регистрирует остальные числа, т. е. укладываясь в них и наблюдая, что из этого получается. <...> Единица регистрирует числа своим качеством. Так должны поступать и мы. <...> ...У каждого из нас

свое особое качество. <...> Работа начинается с отыскания своего качества [Хармс, 436–439].

На первый взгляд, здесь миссия регистрации видится совершенно иначе, чем у Рильке, и, прежде всего, речь совсем не идет о регистрации на последнем пределе, в экстриме. Но на поверку, однако, Хармс тоже говорит именно о регистрации на пределе, о миссии последнего регистратора. Чтобы регистрировать мир, надо прежде отыскать «свое качество», и качество это, по Хармсу, такого рода, что оно становится *оружием* для регистрации, а именно — саблей. Добыть в себе такое качество значит дойти до конца, до крайнего предела себя, и по Хармсу, саблю имели во все времена всего пять человек, во главе с Велимиром Хлебниковым. Ясно, что сабля есть и у самого Хармса. Он был особой натурой, со своим уникальным способом существования: он всегда видел себя, чувствовал и осуществлял как находящегося вне стандартной реальности, на краю ее, в экстриме. И творчество его, и жизнь — это единый *опыт житнетворчества на краю*, который он строго и стойко, неукоснительно осуществлял, вплоть до самой своей гибели в тюрьме от голода. Нет сомнений, что это житнетворчество Хармса в его цельности есть исполнение миссии последнего регистратора.

Рильке. Клее. Хармс. Из этих живых примеров наглядно выступает миссия последнего регистратора — как способ экстремального или катастрофического (или пред-, или пост-катастрофического) существования человека — существования в вышеуказанном модусе расплющенного Присутствия, когда максимальные антропологические проявления совпадают с минимальными. Ни в какой мере это не есть формальная регистрация наличного состояния себя и окружающего. Это — экзистенциальная практика, куда вовлечено все существо человека. В ней есть глубоко скрытый внутренний пафос, есть внутренняя воля и спокойная трагическая решимость. Она требует знать, что ты — на краю. Что мир — на краю. И — вести регистрацию мира.

Примеры было бы нетрудно умножить. Пример Хармса уже подсказывает, что к практикам последней регистрации могут приближаться предельные художественные практики, такого рода как перформанс, или акционизм, или как жанр театра.doc (с миссией последней регистрации перекликается уже сама идея этого жанра). Чистейшим примером их нельзя не счесть и житнетворчество Ефросиньи Керсновской: к ее длившейся годами, точной и

беспощадной регистрации в графике бесчеловечного мира, глумящегося над ней, можно прямо отнести все, что говорит о последней регистрации Рильке. Отнюдь не случайно практики последней регистрации возникают прежде всего и преимущественно в искусстве. Не входя в обоснование этого, укажем все же логическую нить, которая позволяет это понять. В практике последней регистрации человек утверждает неотъемлемый минимальный предикат хотя и сплющенного, однако еще присутствия — *свободное отношение* к вещам и явлениям, отличное и от слепого принятия, и от огульного отрицания. («Свободное отношение», *freie Beziehung*, — понятие Хайдеггера, с введения которого начинается постановка вопроса о технике и которое обозначает необходимое условие самой возможности вопрошания о сущности, условие нашей открытости для сущности предмета вопрошания.) Далее, то, что обеспечивает обладание «свободным отношением», есть не что иное как *этнос*<sup>3</sup>. Этнос — начало, естественно входящее в характеристику сплющенного Присутствия: он — из главных слагаемых в кругу начальных и минимальных достояний Присутствия. «Этнос человека есть его демон»<sup>\*1</sup>; есть то, что является предшествующим, общим корнем и для этического, и для эстетического измерений антропологической реальности. И здесь наша логическая нить завершается: опять-таки по Хайдеггеру (в заключительной части «Вопроса о технике»), этот этнос можно обнаружить прежде всего в сущности искусства. Прежде всего — но не исключительно. Существуют, в частности, и примеры, когда творчество философа насыщено этносом и приобретает природу последней регистрации. Назову двух философов, которые особенно прямо, на мой взгляд, воплотили миссию последнего регистратора. Людвиг Витгенштейн — истый образец последнего регистратора как в творчестве, так и в жизни: в философии — по предельным требованиям точности и ответственности философского суждения, в жизни — по всей ее стратегии, всем решающим поступкам. Символом миссии регистратора может служить знаменитый эпизод, когда, будучи наблюдателем на батарее, он вел с вышки наблюдение в бою и продолжал, не прекращая, его вести и тогда, когда все вокруг оказалось разрушено и всякая связь потеряна. У нас же в России — это Владимир Вениаминович Бибихин.

<sup>\*1</sup> Гераклит.  
Фр. В 119 по  
Дильсу-Кранцу

3. Ср.: «Этнос, пребывание, которое делает возможным “свободное отношение” (в смысле Хайдеггера. — С. Х.)» [Байнштайнер, Крепальди, 142].

В заключение подчеркнем, что помимо миссии последнего регистратора в пост-катастрофической ситуации падения могут избираться также другие пути и способы ее преодоления. Для христианского сознания на любом рубеже, в любой ситуации падения необходимой установкой является *покаяние*.

Покаяние же — это отдельная большая тема, и выше мы уже кратко писали о ее судьбе в постсоветской России. В самом начале крушения советской власти одним из символов перемен и перестройки стал фильм «Покаяние»; тема была активно заявлена и обществу дана перспектива всеобщего покаяния. Ничего случайного в этом не было, напротив, была предпринята прямая попытка восстановления христианских начал сознания и общества — тех начал, которые Россия до 1917 г. всегда принимала, ибо считала себя православной страной. Тем не менее очень скоро общество само, без малейшего давления, отвергло путь покаяния, и тема быстро ушла из публичного дискурса. Конечно, явный отголосок покаяния несет культ царя-мученика и императорской семьи, возникший спонтанно и изнутри. Но это — лишь косвенное и культовое выражение покаяния, далекое от того цельного возрождения личности, что составляет суть и цель православных покаянных трудов. В целом же общество встретило перспективу покаяния полным непониманием и с антипатией. Начали развертываться проявления нравственной и антропологической катастрофы, и вместо покаяния общество с удовольствием окунулось в грязь анти-этики. Затем, побарахтавшись в этой грязи, оно по собственной воле целиком предалось во власть тех сил, которые еще недавно осуществляли в стране террор и сегодня ничуть не отрицают своей преемственности прежним органам террора. Пришла а-этика, атрофия нравственного чувства нации, и эта формация сознания диаметрально противоположна покаянию. Противоположна не в смысле явного его отрицания, а в смысле полнейшей неспособности к нему.

Сопоставление покаяния с миссией (последнего) регистратора делает более прозрачными причины этой неспособности. Покаяние — духовный акт, который совершается всей полнотой сознания человека, всем его существом. Регистрация же — своего рода реанимация сознания, восстановление в нем нравственных и духовных измерений. Это практика, в которой человек возвращает себе полноту сознания, удостоверяется, что она есть, она при нем. Но покуда ее нет, у человека просто отсутствует способность покаяния, и все обращения к нему с призывами о покаянии могут

вести лишь к недоразумениям и конфликтам. В начале постсоветского периода ни общество, ни церковь не видели еще и не понимали того, что существует целый спектр состояний сознания, и личного, и общественного, в которых оно лишено цельности и полноты; что именно в таких состояниях российское общество и пребывает; и потому первой необходимой задачей является обрести вновь эту полноту, «прийти в сознание». Иными словами, действительно насущной задачей являлась тогда именно задача регистрации. И лишь после ее решения мог бы быть успешным призыв к покаянию.

Нетрудно увидеть, что эта же задача продолжает стоять перед нами и сегодня. Более того, сейчас на пути ее решения появляются новые препятствия, отражающие усиление посттоталитарных эффектов в жизни и сознании общества. Возникли активные и поддерживаемые властью тренды в исторической науке, которые одной частью целенаправленно внедряют подмены и фальсификации в отечественную историю, а другой — пытаются убеждать, будто бы исторической истины вообще не существует и совершенно нормально и законно утверждать ложные и обманные версии истории, которые отвечают якобы «народным представлениям» о ней, а в действительности — интересам властных групп. И это значит, что миссия регистрации здесь напрямую отвергается. Общество, таким образом, рискует лишиться уже не только способности к покаянию, но даже и способности к регистрации! И эта опасность требует весьма серьезного внимания. Вместо преодоления антропологической катастрофы мы легко можем оказаться на путях ее углубления.

### Источники и литература

1. *Байнштайнер, Крепальди* = Байнштайнер А., Крепальди Д. Мимезис или метафизика? Рецепция Хайдеггера у Жирара в контексте «Додумать Клаузевица» // *Фонарь Диогена*. 2016. № 2. С. 118–145.
2. *Беломорканал* = Беломорско-Балтийский Канал имени Сталина : История строительства 1931–1934 гг. / Под ред. М. Горького и др. М. : ОГИЗ, 1934. 616 с.
3. *Глуховский* = Глуховский Д. «Дети неизбежно победят, вопрос в том, успеет ли нынешняя власть их испортить» // *Новая газета*. 19.06.2017. № 64. С. 11–13.
4. *Горький* = Горький М. Будем на страже. М. : Московский рабочий, 1931. 149 с.

5. *Микоян* = Микоян А. Славное двадцатилетие советской разведки : Доклад на торжественном заседании в Большом театре 20 декабря 1937 г. // Двадцать лет ВЧК-ОГПУ-НКВД. М. : ОГИЗ, 1938. С. 29–39.
6. *Пастернак* = Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. [Париж] : Société d'Édition et d'Impression Mondiale, 1959. 634 с.
7. *Рильке* = Рильке Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М. : Искусство, 1971. 458 с.
8. *Сталин* = Сталин И. Краткий курс истории ВКП(б). М. : ОГИЗ, 1938. 353 с.
9. *Федотов* = Федотов Г.П. О национальном покаянии // Он же. Собрание сочинений : В 12 т. Т. 6 : Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия». М. : Sam & Sam, 2013. С. 5–13.
10. *Хармс* = Хармс Д. Сабля // Он же. Полет в небеса. Л. : Советский писатель, 1988. С. 433–439.
11. *Хоружий 1994* = Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. : Алетейя, 1994. 445 с.
12. *Хоружий 2016* = Хоружий С. С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань : Каз. иннов. ун-т им. В. Г. Тимирязова, 2016. 452 с.
13. *Хоружий 2018* = Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М. : Институт св. Фомы, 2018. 870 с.
14. *Giedion-Welcker* = Giedion-Welcker K. Paul Klee. Hamburg : Rowohlt, 1998. 173 S.

## S. S. Horujy

### The Ethical Catastrophe of Russia and the Mission of Registration<sup>4</sup>

This paper analyzes the anthropological catastrophe which occurred in Russia in the XX c. and discusses, which anthropological and social strategies are possible for redressing it in the immediate, post-catastrophic period. We review how ethical models have changed in Russia, from the prerevolutionary period to the present day, showing that the changes were typically sharp breaks between subsequent ethical models which were dictated by state power in a normative and violent manner. These breaks were damaging and disorienting for ethical consciousness, and gradually deprived this consciousness of sensitivity,

4. The basis for this article is a paper by the author which was presented at the international conference announced under the rubric *Russia between the Past*

and *the Future: Guardians and Trailblazers*, which was held in Moscow and the Moscow Region in November, 2018.



eventually degrading it entirely. The paper characterizes the final, post-soviet stages of the process as the formation of “anti-ethics” (in the 1990s), followed by today’s formation of “non-ethics”, i. e. atrophied moral instinct and ethical consciousness.

Next, the paper undertakes an anthropological analysis of the post-catastrophic state of man and society in Russia. Based on the conception of man as the “being-presence” (developed chiefly in Heidegger’s philosophy of *Dasein* and in the philosophy of Vladimir Bibikhin, in Russia), we conclude that in the post-catastrophic situation man exists in a certain deficient mode that might be termed the “trampled-down presence”. We find examples of this mode of existence portrayed in modern art in the works of Rilke, Klee and Kharms, and also in works of GULAG prisoners. In these examples, man’s mission of self-realization — insofar as self-realization is even possible under such extreme conditions — is qualified as a particular kind of existential practice that we term “registration on the edge”, or “ultimate registration”. Those who accomplish this mission are “ultimate registrars”. The mode of being that we call “trampled-down presence” lacks a full-bodied ethical model (as well as other dimensions of normal being-presence), although it still has a certain ethos.

KEYWORDS: ethics, ethos, ontology, anthropology, Russia, Russian revolution, archaization, anthropological catastrophe, being-presence, extreme practices, repentance.

## References

1. Baynshtajner A., Krepaldi D. (2016). “Mimesis ili metafizika? Retseptsiia Khaideggera u Zhirara v kontekste «Dodumat’ Klauzevitsa»” [“Mimesis or Metaphysics? Girard’s Heidegger Reception in the Context of ‘To complete Clausewitz’ ”]. *Fonar’ Diogena*, 2016, n. 2, pp. 118–145 (Russian translation).
2. Giedion-Welcker K. (1998). *Paul Klee*. Hamburg : Rowohlt.
3. Glukhovskij D. (2017). “«Deti neizbezhno pobediut, vopros v tom, uspeet li nyneshniaia vlast’ ikh isportit’»” [“‘Children will inevitably win, the question is whether the current government will manage to spoil them’ ”]. *Novaia gazeta*, 19.06.2017, n. 64, pp. 11–13 (in Russian).
4. Gorky M. (ed.) (1934). *Belomorsko-Baltiiskii Kanal imeni Stalina : Istoriia stroitel’sтва 1931–1934 gg.* [White Sea-Baltic Canal named after Stalin : History of construction 1931–1934]. Moscow : OGIZ (in Russian).
5. Gorky M. (1931). *Budem na strazhe* [We will be on guard]. Moscow : Moskovskii rabochii (in Russian).
6. Horujy S. S. (1994). *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg : Aleteiia (in Russian).

7. Horujy S. S. (2016). *Sotsium i sinergii: kolonizatsiia interfeisa* [Social and synergy: interface colonization]. Kazan' : Kaz. innov. un-t im. V. G. Timiriasova (in Russian).
8. Horujy S. S. (2018). *Opyty iz russkoi dukhovnoi traditsii* [Experiments from the Russian spiritual tradition]. Moscow Institute of St. Thomas (in Russian).
9. Kharms D. (1988). "Sablia" ["Saber"], in Idem. *Polet v nebesa* [Flying to heaven]. Leningrad : Sovetskii Pisatel', pp. 433–439 (in Russian).
10. Mikoian A. (1938). "Slavnoe dvadtsatiletie sovetsskoi razvedki : Doklad na torzhestvennom zasedanii v Bol'shom teatre 20 dekabria 1937 g." ["Glorious Twentieth Anniversary of Soviet Intelligence : Report at a ceremonial meeting at the Bolshoi Theater on December 20, 1937"], in *Dvadtsat' let VChK-OGPU-NKVD* [Twenty Years of the Cheka-OGPU-NKVD]. Moscow : OGIZ, pp. 29–39 (in Russian).
11. Pasternak B. L. (1959). *Doktor Zhivago*. [Parizh] : Société d'Edition et d'Impression Mondiale (in Russian).
12. Rilke R. M. (1971). *Vorpsvede. Ogiust Roden. Pis'ma. Stikhi* [Worpswede. Auguste Rodin. Letters. Poems]. Moscow : Art (Russian translation).
13. Stalin I. (1938). *Kratkii kurs istorii VKP(b)* [Short course of the history of the CPSU (c)]. Moscow : OGIZ (in Russian).
14. Fedotov G. P. (2013). "O natsional'nom pokaianii" ["On National Repentance"], in Idem. *Sobranie sochinenii : V 12 t. T. 6 : Stat'i iz zhurnalov «Novyi grad», «Sovremennye zapiski», «Novaia Rossiia»* [Collected Works : In 12 v., v. 6 : Articles from the magazines "Novy grad", "Modern notes", "New Russia"]. Moscow : Sam & Sam, pp. 5–13 (in Russian).

**S. S. Horujy**

## The Ethical Catastrophe of Russia and the Mission of Registration<sup>1</sup>

This paper analyzes the anthropological catastrophe which occurred in Russia in the XX c. and discusses, which anthropological and social strategies are possible for re-dressing it in the immediate, post-catastrophic period. We review how ethical models have changed in Russia, from the prerevolutionary period to the present day, showing that the changes were typically sharp breaks between subsequent ethical models which were dictated by state power in a normative and violent manner. These breaks were damaging and disorienting for ethical consciousness, and gradually deprived this consciousness of sensitivity, eventually degrading it entirely. The paper characterizes the final, post-soviet stages of the process as the formation of “anti-ethics” (in the 1990s), followed by today’s formation of “non-ethics”, i. e. atrophied moral instinct and ethical consciousness.

Next, the paper undertakes an anthropological analysis of the post-catastrophic state of man and society in Russia. Based on the conception of man as the “being-presence” (developed chiefly in Heidegger’s philosophy of *Dasein* and in the philosophy of Vladimir Bibikhin, in Russia), we conclude that in the post-catastrophic situation man exists in a certain deficient mode that might be termed the “trampled-down presence”. We find examples of this mode of existence portrayed in modern art in the works of Rilke, Klee and Kharms, and also in works of GULAG prisoners. In these examples, man’s mission of self-realization — insofar as self-realization is even possible under such extreme conditions — is qualified as a particular kind of existential practice that we term “registration on the edge”, or “ultimate registration”. Those who accomplish this mission are “ultimate registrars”. The mode of being that we call “trampled-down presence” lacks a full-bodied ethical model (as well as other dimensions of normal being-presence), although it still has a certain ethos.

KEYWORDS: ethics, ethos, ontology, anthropology, Russia, Russian revolution, archaization, anthropological catastrophe, being-presence, extreme practices, repentance.

1. The basis for this article is a paper by the author which was presented at the international conference announced under the rubric *Russia between the Past and the Future: Guardians and Trailblazers*, which was held in Moscow and the Moscow Region in November, 2018.

It is impossible for the Russian consciousness not to associate the theme chosen for our meeting with the line from Lermontov's *Borodino*:

We then began to count the wounded — count our fellows fallen<sup>2</sup>.

We are plunged into a situation in which the country and its society have endured a series of extremely difficult and destructive ordeals. We want to be able to understand where it has all led — where and in what state has all this left the consciousness of our society, the country's cultural life and civilization — exactly *where are we*? And we want to understand what our chances are for overcoming this great trauma, with its spiritual, anthropological, cultural and social consequences.

All of these questions have, countless times, found themselves in the limelight of public discussion, with its eloquent declarations and lofty meditations: but they remain unanswered to this day. It is already long ago, in 1989, that Merab Mamardashvili wrote that anthropological catastrophe is at the centre of what happened during the XX c. This assertion became popular — it was repeated then, and is still repeated now, though there have been no breakthroughs in the understanding of the catastrophe, either from Mamardashvili himself or from other authors. In order to work our way toward an understanding, our conversations need to become specific, concept-based and analytical. This paper is an effort to make some headway in that direction.

For a start, it is easy to agree that *catastrophe* is the key word we need to use in order to convey adequately the character and meaning of the events of the last century. And there is also enough evidence to entirely agree with Mamardashvili's thesis — that the main result of all that has happened in our fatherland is an *anthropological catastrophe*. It's unlikely to be productive, however, to make the whole phenomenon, in its entirety, the central object of study. Anthropological reality is not only complex — it has an infinite number of dimensions; and it is surely impossible to comprehend the changes that happened all at once, in all their aspects. Therefore, in order to understand what has actually happened with anthropological reality, it is first necessary to single out some key aspects, which could be described precisely and interpreted on a reliable conceptual basis. In my recent works, I have tried to achieve such a description and conceptualization for the process of ethical changes in Russia over the course of the XX c. It is well-

2. Original Russian: *Тогда считать мы стали рань, товарищей считать.*

known since Aristotle that the ethical aspect is principal and essential in man's existence, and hence its analytical description will provide a basis for understanding the anthropological catastrophe.

As is often said, the XX c. truly began in 1914, with the sharp change in the historical dynamic that accompanied the start of the First World War. For Russia, the landmark turning point and the beginning of the catastrophic changes was the fall of the Russian Empire. It is the character of the process of change that is important, in the first place. In Russia, a Bolshevik regime was established, i. e. the rule by the most radical wing of the Russian intelligentsia represented by a group which had persistently strived for a power clash, the polarization of society and the destruction of the nation state. Even before the Revolution, a state of conflict between the authorities and society prevailed, and there were strong tendencies toward social enmity. Traditional, Orthodox Christian foundations of ethics and societal consciousness were seriously undermined. Upon coming to power, the Bolsheviks affected a total, forcible transformation of not only the structure of society itself, but also of societal and personal consciousness. They wanted that the development of the nation embodied their radical programs and plans, which were subordinated to abstract ideological schemata. But these plans didn't correspond to reality, and thus *the shattering of reality* became the principal Bolshevik strategy and slogan. This strategy was announced and implemented openly and aggressively. A specific discourse of breaking, which repeated persistently the motifs of forcible break, dismantling, demolition, destruction became predominant in the rhetoric of the new regime.

The breaking had to be performed in all spheres of life in the country — to all the dimensions of the cultural-civilizational organism. In relation to people and society, the main concept expressing the strategy inherent in this Bolshevik wave of destruction was “engineering”. The stated goal was the creation of a new, Soviet man — and the process for his creation was seen as a technical, engineering project. One of the most popular ways of referring to this project was the “reforging” of man. This recreation of man was viewed from a revolutionary and global perspective — man's previous state of consciousness was declared obsolete, and in need of total replacement with an “advanced” Soviet consciousness. All spheres of public and private, family and everyday life and behaviour were to be subjected to revolution and deep reconstruction. Different means and technologies for performing this reconstruction were selected and tested. Art had to be transformed

into an efficient instrument for the reconstruction of man; according to Stalin's formula, writers had to become "engineers of human souls". But the main engineers of this anthropological transformation were chekists (the public security officials), and Communist party workers.

The anthropological technologies, programs and utopias of the Soviet era represent an enormous and extremely heterogeneous layer of culture. The basis of this layer was composed of two neighbouring, but not coinciding currents: scientific and technological transformation of the human being, and his/her forcible social demolition and reconstruction. Figures such as Dziga Vertov, Valerian Muravyov, A. K. Gorsky, N. A. Setnitskij and others were active within the first current, fed by ideas of avant-garde art, Russian cosmism, and philosophy of Nikolay Fyodorov<sup>3</sup>. This first current followed the approach of so called transformative anthropology, an analysis of which is presented in my book "Society and Synergy: Colonizing an Interface" [*Horujy* 2016, 411–428]. But now we are concerned with the second current, in which the practical anthropology of Soviet totalitarianism was formed-up. Its leading goals and features were personally determined by Stalin and Gorky. Stalin's *History of the Communist Party of the Soviet Union* (1938), methodically lays down the path for the break-up and destruction in all spheres of life, affirming the need to "shatter the structures of the bourgeois state power", "destroy the remains of class-based society", bring in "red terror", "liquidate the kulak class as a whole" [*Stalin*], etc. As for Gorky, after his return to the USSR, he became the main ideologist and propagandist for the forcible ethical and anthropological reconstruction of the human person. It was he, who introduced and insistently cultivated the concept "not fully beaten enemy", demanding the ruthless breaking of human nature:

The more decisive the working class is in continuing to break the backbone of the all-union petty bourgeois, the more piercing and pitiful is the petty bourgeois's chirping complaint [*Gorky*, 72].

The NKVD took upon itself the functions of the destruction of the foundations of the family and civil community, in addition to its functions of the direct reprisals. In the jubilee declarations for the 20<sup>th</sup> an-

3. Nikolai Fyodorovich Fyodorov (1828–1903) was a Russian Orthodox Christian philosopher, who was part of the Russian cosmism movement and a precursor of transhumanism. Fyodorov advocated radical life

extension, physical immortality and even resurrection of the dead, using scientific methods. (Source: Wikipedia).

niversary of the formation of the Cheka security service in 1937, we find the following statements:

...The NKVD not only uncovers criminal cases, but organizes the people... [Mikoian, 39].

Citizen Dashkova-Orlovskaya, for instance, was instrumental in uncovering espionage on the part of her former husband... [Mikoian, 38].

One worker informed the NKVD about the members of a Trotskyite organization, and named his own brother among them... This simple worker was unafraid to tell the truth about his own brother, because the Soviet power is above all, above personal and family interests for him. (*Applause.*) [Mikoian, 38].

...Young pioneer Kolya Shcheglov... informed the regional head of the NKVD of the fact that his father was stealing building materials from the sovkhos where he worked. His father was arrested... <...> ...Young pioneer Kolya Shcheglov knows what Soviet power is. This is where the power is — this is the strength of our people! [Mikoian, 38–39].

Of course the main working field for totalitarian anthropological technologies was the GULAG. Basic principles, which determine the economy and the ideology of the GULAG, have been elaborated in parallel during the 2<sup>nd</sup> half of the 1920s. The economic part was built upon the ideas of Naum Frenkel, relating to the organization of an empire of slave labour, while the core of the GULAG ideology was the well-known idea of “reforging” the human person. The neologism, “reforging” (“perekovka”, in Russian), was the result of an intensive search for a word which would adequately express the specific change within the human person — a prisoner, but not necessarily prisoner — in the case of a person who turns out to be in the midst of an enormous building or production process, under conditions of strict regime, grueling work and miserable living. It seems that the term arose on the island of Solovki around 1930; along with the language of reforging, terms like “demolition”, “breakage”, “reconstruction”, “remelting” and “resoldering” were used. The first authors who made use of this new language, explained that it relates to a “new breed of people”, who had been “reforged” in the building works of the Belomor Canal, and then the Moscow — Volga Canal. The ideology and practice of this reforging is presented in detail in a well-known publication, the collective monograph “Stalin Belomorsko-Baltiiskij Canal: A History of

its Construction from 1931 to 1934” [*Belomorkanal*]. This voluminous work, which Solzhenitsyn writes of in his *GULAG Archipelago*, is one of the primary sources not only on Stalinist ideology, but also on ethical and anthropological processes of that era. Its pages expose both the totalitarian practices of repression and the moral degradation of cultural community, in the person of dozens of authors — all eminent Soviet literary figures.

But the stated goals of the socialist reforging of man actually had very little to do with real man’s changes under Soviet regime. Anthropological changes were really taking place, and they were deep and important — but they were absolutely different and unforeseen. Below, I describe briefly the changes, which took place in the ethical dimension. As we shall see, here the strategy of the breaking was implemented in a series of forced, administrative changes to the ethical model of society. Contradicting each other, these changes systematically destroyed moral consciousness, progressively pushing it through degradation to total catastrophe.

This process began immediately with the Revolution, as a result of which the ethics of the radical intelligentsia became dominant. This ethics produced the first in the series of new ethical paradigms: *the Ethics of Revolution and Civil War*. This is an ethics of aggression, which inflames the hate and enmity of the lower classes to the higher, as well as to everything and everybody belonging in the old order. It declares open war to the old Russia and her Orthodox ethics: “Let’s fire a bullet at Holy Rus’!” («Пальнем-ка пулей в Святую Русь!»). The ethics of revolution also justifies the Red terror, as well as any cruelty and repression deemed necessary to the cause. As is the case with the regime of war communism in general, this defiantly extremist ethics could not be practiced for more than a short time; thus it leaves the scene with the introduction of the New Economic Policy (NEP). The 1920s were an interim and indeterminate period, during which the regime allowed certain elements of the old culture, societal order and economic way of life to exist as a sort of compromise, at the same time advancing toward their total liquidation. In the domain of arts, the period was bright and fruitful, but in its moral aspect, the 20s were ambiguous and slippery. Loud revolutionary rhetoric and unprincipled compromising practices screamed contradictions at each other, and ethical consciousness lost its foothold, becoming disoriented and confused.

The next period, however, left nothing undetermined. It realized the transformation of all ethical spheres and gave birth to a new ethi-



cal formation, the *ethics of Soviet totalitarianism*, which was driven into the social and personal consciousness so forcefully and was inculcated so deeply that many of its marks remain to this day. This ethics of Soviet totalitarianism is a very important phenomenon, which is poorly understood and too-little studied up to this day. Here I shall only point out its principal features.

The most important principle of totalitarian ethics is *loyalty to the party*, to the person of its leader and to its teaching, which had to be recognized as absolute truth without fail. It means that the type of this ethics is close to that of criminal gangs, for which the most important principle is loyalty to the head of the gang. The next most important principle is *violence*. Loyalty to the regime is maintained by means of a terror machine, which practices cruel repression, including murder, against a broad circle of groups of individuals, which are declared “enemies of the people”. When used against “enemies of the people”, violence and murder are seen as moral acts. The justification for this widely cultivated violence is achieved with the aid of the equally wide arousal of *hate*. The mechanisms of hate are deeply ingrained in the ancient strata of our consciousness with their archaic and atavistic patterns, and therefore the totalitarian consciousness with its ethics of violence and hate belongs to the category of the *phenomena of archaization*<sup>4</sup>. In the campaigns of totalitarian terror the reproduction of the archaic paradigms of the “scapegoat” (which was reconstructed by R. Girard) and the Homo Sacer (described by G. Agamben) is unavoidable. Meetings with hundreds and even thousands of people were organized, in which the crowds were to demand the death punishment for enemies of the people, and these events were rituals in the truest sense of the word, turning each one of the participants into a symbolic partaker in the murder of the scapegoat. There were categories of people, for instance the fugitives from concentration camps, whom anybody could kill on legitimate grounds, which corresponds exactly to the Homo Sacer paradigm.

Along with this, the taboo paradigm, one of the basic features of the primitive consciousness, reemerged and became widely spread. The reigning terror was perceived by the mass consciousness in the same way as pestilences and plagues of old: victims of such epidemics, together with their homes, were considered as contaminated and tabooed so that it was dangerous and forbidden even to mention their

4. Look about it, e.g.: [Horujy 1994, 443–445; Horujy 2018, 634].

names. Myths of the shape-shifting returned as well: Soviet discourse made broad use of the notions like “masked”, “disguised” or “changed-color” enemies and wreckers whose figures were represented exactly as shape-shifters of the primitive consciousness. The large-scale return to primitive and archaic patterns of social consciousness was taking place. Thus, the archaization must also be considered as one of the main traits of totalitarian consciousness, and this trait has a great number of consequences for ethics.

Another one of the most important traits of totalitarian ethics is the culture of the total “informing” on others. The primary principle of loyalty to the regime included the obligation to report any infractions of loyalty, and inform on any people who did such infractions. Not to report disloyalty was considered a crime. The institute of secret informers reached such enormous proportions, that the presence of them was assumed everywhere and in any company. In this way, the atmosphere of total distrust and fear was created, which in the greatest extent poisoned human relationships, be it at work, between friends, or between family members.

Finally, it must be taken into account that alongside this real ethics of totalitarianism there was also the official Soviet ethics. This official ethics had only one point in common with the real ethics, which was the principle of loyalty to the party and its leader. The other official principles, such as soviet collectivism, labor for the good of society, etc., were far from reality, but they were part of the totalitarian dogma, and therefore everyone was regularly required to affirm his/her belief in them. The crying contradiction between these obligatory declarations and reality gave birth to hypocrisy and lies in all areas of public life.

In the next stages of soviet history, after the Stalinist terror, violence and hate were shifted to a more peripheral position, while hypocrisy and lies turned out to be the most typical and long-lived features of Soviet consciousness and ethics. It was for this reason, therefore, that Solzhenitsyn called upon society to “*Live without lying!*” The late Soviet period brought forth a new change of the ethical model. This period was characterized by the progressive erosion and collapse of Marxist-Leninist dogma. Official ethics was wavering between the loyalty to the old dogmas and attempts to renew them and make them more humane. A typical example would be the “Moral Code of the Builder of Communism”, written by the order of Khrushchev. But all these attempts don’t even come close to reaching the level of a full-bodied ethical concept. It becomes increasingly obvious that the ruling class

does not live in accordance to the high-minded morals that it preaches, and previously-held respect for the authorities gradually gives way to mockery and contempt. But the regime still maintains the levers of power and the machine of violence and hence fear continues to live although it is now weaker than before. A specific combination of cautiously defensive fear and derisive contempt emerges here. In this peculiar formation dominated by the creeping rot of cynicism, the process of ethical degradation is already vividly obvious.

After the fall of the Soviet regime, this process quickly reached its culmination. Here we can see a contradiction — after all, the removal of total repression and control returned freedom of conscience and societal action, making it possible to recognize the symptoms of decay and degradation, evaluate them and find paths to overcoming them. But this chance was rejected. The necessary first step in overcoming the moral decay is repentance: in the most general sense, repentance is nothing but moral self-analysis and sober awareness of one's moral situation, which makes it the universal paradigm of the beginning of and the first step to the recovery of one's moral health. Just as the Soviet regime was on its way out, there was a short period of moral breakthrough for Russian society, when the theme of repentance came into the public discourse and was widely discussed. During this period, the path of repentance was affirmed as necessary for society. But before too long, the reaction to this breakthrough turned into indifference or denial. The path of repentance was rejected, and this rejection was, speaking properly, the first moral act of Russian consciousness after it was granted freedom. A posteriori, we see that this was the test which determined a great deal for the subsequent development of our ethical situation.

The numbness of the national conscience is the main symptom of its illness [*Fedotov, 11*].

Soon a new ethics appears in post-Soviet society. The predominant feature of this new ethics is again overriding cynicism. It is an anti-ethical stance which is active now under particular circumstances: with the fall of the Soviet power, not only the Communist dictatorial machine was destroyed, but also the basic institutes of law and order, the battle against crime was dismantled, and the basic mechanisms for maintaining day-to-day life disappeared. In the wake of the destruction and collapse of the economy and society, we also see the collapse of all ethical norms, independent of their connection with So-

viet ideology. All ethical taboos disappear. Our country witnessed the total collapse of social ethics — a particular state of affairs in which the most hideous and inhuman crimes, including murder, can almost be openly committed. Moreover, these crimes are now considered by public consciousness as acceptable, and they do not arouse any moral judgement. Some practices of this kind are even popularized and begin to be considered prestigious: people relate with interest and even with some respect to such “professions” as bandit, killer, or prostitute. This means that a sort of reverse ethic has taken hold within public consciousness. This is an ethical formation in which the basest and most criminal acts are legitimated and positively evaluated. The most natural name for such an ethical formation is *anti-ethics*.

Just as with the state of extreme destruction of the country, so the related state of anti-ethics could not be of long duration. With the new millennium a new period of the development of Russia begins, the period we are living in today. This period has delivered relative economic stability and societal order, and anti-ethics has also become a thing of the past. However, this latest change in ethical model turned out to be not the overcoming of the ethical degradation, but its further stage, which is extreme, in a certain sense. Analyses of the ethical situation in the country characterize this stage as the absence, or total withdrawal of ethics. One of leading modern writers of prose, Dmitry Glukhovsky, for instance, writes:

We are in a period when people reject any ideas about ethics. Ideas about good and evil are no longer used [*Glukhovsky, 11*].

But we need to take a closer look at what is going on here, because ethics, as such, is an immanent property of man and society so that its exact and literal absence is impossible. Even anti-ethics is in fact a certain form of ethics. A more careful analysis reveals that at any given time, today’s public consciousness accepts certain ethical norms and principles, some of which may even be quite strict. But this acceptance is purely formal and superficial. It takes place in obedience to orders laid down by the authorities, and these orders are nowadays no more than products of “operational demands” that is the political or ideological interest of the moment. As a consequence, they change frequently and unexpectedly, and often contradict to each other. Society obediently takes on any ethical position dictated to it, only to change this position again, equally obediently, may be, the very next day. And this means that society has no position or moral reaction of its own.

And this is the essence of the new ethical formation: it is actually the imitation of ethics, a *simulacrum*. As a result of the series of sharp and repeated changes to the ethical model and the forcible breakings of the ethical consciousness, this consciousness has lost its moral sensitivity. Pasternak warned us of this danger long ago, when he wrote:

It is impossible, without serious consequences for our health, to behave ourselves day after day contrary to what we are feeling inside...<...> Our souls... fit into us like teeth into a mouth. They can't endlessly be ravaged with impunity [*Pasternak, 560*].

So we have reached a state of atrophy of the moral instinct, and a good name for this state of affairs might be *non-ethics*. The substitution of ethics by its simulacrum is the final result of the century long process of cruel experiments on Russian public consciousness which began in 1917. It is of no doubt that this state of non-ethics is an ethical catastrophe. But the ethical dimension is central and pivotal within the constitution of man, which means that an anthropological catastrophe takes place as well. Together, the ethical and anthropological catastrophes should be viewed as the main result of Russian societal development over the past century, the fruit of the process of decline set off by the Revolution of 1917.

\* \* \*

This is the true face of the Russian ethical, and therefore anthropological catastrophe. Our description has already provided answers to a number of the questions we have asked: we see where the events of the past have led and in what state we find ourselves today. The next questions need to be about the actions we take in response to today's situation. In the first place, our response must take into consideration the scale and depth of the catastrophe. Both the final and penultimate ethical states of our society (non-ethics and anti-ethics), are extreme stages in the degradation and destruction of the foundations of moral consciousness and social ethics. Because of this the further existence of the socio-cultural organism as well as our actions must begin with a clean slate, from the most elementary bare minimum.

And what is this bare minimum? Obviously, it is the simple confirmation of the existence — or rather of the non-absence of the human person. In its turn, this is equivalent to confirming the Presence of Man — only his pure presence, as we are surely unable, nor do we intend to, affirm anything more about man. We affirm exclusively and

only the fact that he is not absent, has not ceased to be: man is present here. In short, the human being here is conceived exclusively as an instance of presence. But the human being as Presence is an extremely loaded philosophical formula — not only anthropologically, but ontologically, as well. Let me give two examples, both very different from each other, but together providing a clear picture which sheds light on the philosophical formula.

The first illustration is from Scripture. To realize oneself as Presence is the mission which Abraham, our forefather, became aware of and took upon himself. He determined the manner of his being and existence in that at any moment, no matter where he was or in what state, he was able to answer God's call: "Lord, here I am!"<sup>\*1</sup>. In other words, Abraham was able to confirm his presence to God. This means that Abraham understands himself as Presence and that Presence is his constitutive predicate. The second illustration is of an entirely different type and relates to culture. It is the well-known characterization by Herzen of the role and mission of Chaadaev in Russia at the time of Tsar Nicolas I. According to Herzen, Chaadaev played the ancient game of "Alive and Kicking" with powers, with society, and with Russian reality. In its sense, the idiom "alive and kicking" is used simply to affirm or confirm presence, notwithstanding the vicissitudes, betrayals, and threats of life. The unknown person who is "alive and kicking" is an imaginary, generic character, a conceptual personage, about whom nothing more is known other than that he is "alive and kicking", which is to say that he is present here — and that therefore, like Abraham, he is a pure instance of presence.

\*1 Gen 22:1

Following these examples, we have to look at anthropology in general. The interpretation of man as presence has, for some time already, been one of the main currents in contemporary anthropological thought. The founder and main proponent of this current is Heidegger; the central concept of his philosophy is "Dasein", literally "being here", which corresponds exactly to the idea of presence. Of course we aren't going to tackle that classical philosophical conception in full here, but we need to recall its most important element, which is the ontological contents of Dasein. Dasein, as such, prior to being equipped with all its existential infrastructure, is none other than pure Presence or the absolute minimum of humanity. However, this minimum is ontological, i. e. it is ontologically loaded minimum — and is thus *Being-Presence*! As Heidegger explains, presence presumes that which is expressed by another of his key concepts, namely, the ontological difference (*ontologische Differenz*) that means the difference between the existent and

being. This means that *the essence and definition of presence is relational* since it includes the relation and relatedness of the existent and being. Thus, it follows that if the human being is affirmed as presence, then he is by that very fact also affirmed as an ontological instance. In other words, if man affirms himself as presence, this presence is necessarily the presence of being. This conclusion is very significant for us.

Moreover, we need to add that in Russian philosophy we are indebted to V. V. Bibikhin, for his development of the discourse on presence. The key moment in the history of the conceptualization of presence in the Russian context is Bibikhin's translation of Heidegger's *Being and Time*, and his decision to translate Heidegger's term "Dasein", as the Russian *prisutstvie*, "presence". Thereafter, in Bibikhin's own philosophy, his anthropology develops precisely within this current of understanding the human being as presence. And for Bibikhin this concept also had a significant religious aspect; in his view, it was precisely this concept that adequately expressed the relationship of man to God.

Here we have briefly outlined a general anthropological concept, the interpretation of man as Presence. But our topic isn't just anthropology, but an anthropological catastrophe. What is valuable for us is that this interpretation makes it possible to advance to the philosophical comprehension of the catastrophe.

Speaking generally, the concept of Presence is associated with man as such, and not with man in catastrophe: Presence actualizes itself in the unfolding into the entire economy (οἰκονομία) of man's existence. For instance, in Heidegger, Dasein is equipped with a sophisticated framework of existentialia. In reality, however, we also find such states and modes of existence, in which Presence is, for one reason or another, deprived, or deprives itself, of the opportunity for full-fledged actualization — particularly of the opportunity to actualize its ontological content and status. In philosophical discourse, we would say that Presence, in these cases, finds itself in various anomalous, handicapped modes. Heidegger describes somewhat similar phenomena, which he calls the phenomena of the "forgetfulness of being". Further, we note that amongst all the set of such modes, a special attention must be paid to a specific *mode of maximal handicap*, when Presence is deprived of the whole spectrum of its potential manifestations — of any and every opportunity for development, unfolding and realization. It turns out to be "squashed" or "flattened" to the limit so that this mode of maximal handicap can be called the *mode of trampled-down Presence*. This particular mode, which is not only anomalous but also extreme, can be associated with man under extreme, destructive-cata-

strophic conditions. We might consider it a preliminary philosophical definition of anthropological catastrophe.

Thus, anthropological catastrophe is an extreme situation of ethical collapse and severe decay to the formational energy of the cultural-civilizational organism. We see that from an anthropological standpoint it is characterized by the following property: it is the situation, in which *minimal anthropological manifestations, expressed as presence and nothing more, coincide with the maximum possible for human beings*. As it happens often in cultural life, art was the first to apprehend the emergence of such situations. In order to convey their specific nature, the new and unexpected in artistic discourse concept of *registration* was used. It was this concept that was found to correspond to the unique activity and practice, which was the only remaining possibility for human self-realization under the extreme conditions of being “trampled-down”; when there was no spectrum for possible activity or expression since the space for action — and indeed for one’s own existence! — became reduced to a single point.

In 1921, Rilke writes about the work of Paul Klee:

like people caught in a shipwreck or hemmed in by polar ice, who outdo themselves, striving up until their last minutes to put their observations and lived experience down on paper, so that their lives might leave a trace on clean white margins of the sheet, where no one else has managed before to get... just so Klee... appears as a registrar of all interrelations and participations in the phenomena of this world, though these phenomena are already themselves incoherent and turn their faces from him, being so useless to him that he, “drunk with absence” (In Rilke’s original, “ivre d’absence”, the quotation from the poem by Paul Valery “Le cimetière marin”. — *S. H.*) and as if luxuriating only in his poverty, is occasionally able to use their forms [*Rilke, 274–275*].

As is clear, in Klee’s water colors, and behind them, Rilke discerns a person who is deciding that in answer to the call of the extreme, unbearable situation, a person must precisely “register” himself and the world, along with all its interrelations and participations. Rilke describes Klee as a “registrar on the edge” who carries on his mission overcoming himself. Moreover, neither Rilke nor Klee knew that Klee was soon to fall ill with a rare and tortuous disease — scleroderma. According to Klee’s biographer:

Klee was forced to experience slow death in the form of the progressive organic stiffening and freezing of all tissues and juices of his own body [*Giedion-Welcker, 95*].



But Rilke had an extreme sensitivity to elemental suffering and people's borderline conditions, as well as the gift of incredible expressive abilities, which enabled him to register these elemental forces. Furthermore, in his last years he also suffered, like Klee, from a tortuous disease. So we can see that Rilke, like Klee, is a registrar at the edge, or *ultimate registrar*.

And soon after Rilke, suddenly Kharms speaks of the same mission of registration. In his program text "*Sablya*" (*The Saber*) (1929), we read:

— Our work... consists in registering the world... <...>  
 — ...And how shall we register the world?  
 — In the same way as the number one registers the other numbers, that is, subsid-  
 ing in them and observing what will result of this. <...> The number one registers  
 other numbers by means of its own quality. So should we act. <...> ...Each one  
 of us has his own, particular quality. <...> Work begins with searching for that  
 quality [*Kharms, 436–439*].

At first glance, this mission of registration seems entirely different from that spoken of by Rilke. First and foremost, it seems that Kharms is not speaking about registration on the edge, under extreme conditions. But in point of fact, this is exactly what Kharms is talking about — the mission of the ultimate registrar. In order to register the world, one must first locate one's "own quality", and, according to Kharms, this quality becomes our weapon for registration — our Saber. To locate such a quality within oneself means to travel to the limits of oneself; that is why, according to Kharms, across all of time, only five people have possessed their Sabers in this way, with Velimir Khlebnikov at their head. It is clear that Kharms himself also possessed the saber. He was a person of very particular nature, with his unique method of existence: he always saw, felt and realized himself to be located in some way beyond standard reality — on the edge of it, or at the extreme. His whole life and work is an *experiment in creative life on the edge*, which he pursued and continued to realize rigorously and relentlessly up until the very end, with his death in prison from hunger. There is no doubt that the creative life of Kharms in its entirety is the fulfillment of the mission of the ultimate registrar.

Rilke. Klee. Kharms. These living examples vividly show us the mission of the ultimate registrar, as a way of living under extreme or catastrophic — or pre- or post-catastrophic conditions. It is a way of living under conditions of trampled-down presence, when the maximal

anthropological manifestations coincide with the minimal ones. In no way is this way the formal registration of the current state of one's self or of the surrounding world. Rather, it is an existential practice into which the human being is involved in its wholeness. Within this practice there is a deeply hidden inner fervour and will, and a calm and tragic decisiveness. The practice demands that you know that you are on the very edge, that the world itself is poised on the brink... and that it must be registered.

We could easily list more examples. The example of Kharms already suggests that various extreme artistic practices such as performance art, or actionism, or Moscow's theatre.doc genre may be closely related to ultimate registration (the very mission of the ultimate registrar jibes with the idea of the theatre.doc genre). And surely the creative work of Efrosinja Kersnovskaya must be considered as a model example of ultimate registration: everything that Rilke says about registration on the edge can be directly related to her years-long, exact and ruthless registration in graphics of the inhuman world jeering at her.

It is not an accident in the least that the practices of the ultimate registrar appear most often and primarily in art. Not trying to prove this, we just show the logical thread that helps to understand the phenomenon. In ultimate registration, a person actualizes the inalienable minimal predicate of presence as such including even the trampled-down presence: *free relationship* to things and phenomena, which is distinct both from unqualified acceptance and from wholesale rejection. ("Free relationship", *freie Beziehung*, — is a concept used by Heidegger. The term is introduced in the context of the question concerning technology. Free relationship is a necessary condition of the ability to ask about essence and the condition of our openness to the essence of the object asked.) Further, it is specifically ethos, that makes "free relationship" possible for us<sup>5</sup>. Ethos is the principle, which belongs naturally in trampled-down presence. It is one of the main components in the set of initial and minimal properties of Presence. "A man's ethos is his demon"<sup>\*1</sup>, or that which is the precedent and general root of both the ethical and aesthetic dimensions of anthropological reality.

Here our logical threat comes to the end: as Heidegger argues (in the final part of "The Question Concerning Technology"), it is in the essence of art that ethos can be found, in the first place. Primarily in

<sup>\*1</sup> Heraclitus.  
B 119

5. Cf., e.g., "ethos, a state, which makes 'free relationship' possible (in the Heideggerian sense. — S. H.)" [*Baynshtajner, Krepaldi, 142*].

art, but not exclusively in art. In particular, there are examples, when the work of a philosopher is imbued by ethos and takes on the nature of ultimate registration. For lack of time and space, I will name only two philosophers who, in a particularly direct way, embody the mission of the ultimate registrar. The first is Ludwig Wittgenstein, who was the true model of the ultimate registrar both in his life and in his work. In his philosophy, this was reflected in his strictest demand for precision and responsibility of philosophical judgement. In his life, his general strategy and all his important decisions correspond to ultimate registration. There is one famous episode which could serve as the symbol of this mission: once, being a watchman for an artillery battery, he was at the watch-tower registering and reporting what was going on in battle, and he stubbornly continued to do this even when everything around was destroyed, and all communications had been lost. And we also have our own example amongst Russian philosophers: it is Vladimir Veniaminovich Bibikhin.

\* \* \*

In conclusion, we must also mention that in the situation of post-catastrophic decay, besides ultimate registration, one can choose other ways and means of overcoming catastrophe. Chief amongst these is, of course, repentance. For Christian consciousness, repentance is the necessary condition for overcoming any fall and collapse.

Repentance is a separate and big subject, and above we touched briefly upon its fate in post-Soviet Russia. Right at the beginning of the collapse of Soviet power, one of the symbols of change was a film entitled "Repentance". The topic was openly declared, and the perspective of general repentance was presented to the society. There was nothing accidental about this. On the contrary, this was a direct attempt to restore Christian foundations of public consciousness, foundations which until 1917 had always been accepted, because Russia considered itself to be an Orthodox nation. Nevertheless, within a short time society had rejected the path of repentance, and the topic fell out of the public discourse. Of course, the cult of the martyred Tsar and the royal family, which was born spontaneously and directly by people's consciousness, includes elements of repentance. However, this is a rather indirect and ritualistic expression of repentance, which is far from the integral rebirth of the human person, which is the goal at the heart of the Orthodox Christian work of repentance. All in all, society responded to the perspective of repentance with antipathy and total lack of understanding. Various manifestations of the moral and

anthropological catastrophe began to unfold, and instead of repentance, society dived with great gusto into the filth of anti-ethics. Then, having wallowed in this filth for a while, society, by its own choice, gave all power in the country to those very forces which until not long ago had terrorized it, and in the present generation do not deny at all that they are the successors of the previous agents of terror. The era of non-ethics is upon us now, and the moral instinct of the nation is atrophied. Non-ethics, as an ethical state, is diametrically opposed to repentance, not in the sense that it openly refutes it (on the contrary, if the authorities will tell the people to repent, the people will willingly start “repenting” immediately!), but in the sense of being entirely unable to repent.

Comparing practices of repentance with those of the ultimate registration, one can explain this inability more deeply, in terms of anthropological and personological structures. Repentance is a spiritual act, which is committed by the whole human being, by man’s consciousness in all its fullness. As for the ultimate registration, it is a sort of reanimation of personal consciousness, in which the latter restores and resuscitates its moral and spiritual dimensions. It is a practice by means of which man regains the fullness of consciousness and confirms to himself that this fullness exists, and is in his possession. But if this fullness is absent, man’s ability to repent is absent as well, and hence all appeals urging him to repent will result only in misunderstanding and conflict. At the beginning of the post-Soviet period, neither society nor — alas! — the church were able to see and understand this. Nobody took into account the chain of interrelated important facts:

- there is a broad spectrum of states of consciousness, both personal and societal, in which consciousness is deprived of integrity and fullness;
- it is precisely within the range of such states that Russian society finds itself at present;
- thus, the first task of society is to regain full consciousness, or “come to consciousness” anew.

And this chain implied that the work of the ultimate registration is precisely what was needed then. Only after the completion of this work could the call to repentance be successful.

Evidently, the task of the ultimate registration left unaccomplished then still stands before us now. Moreover, its accomplishment meets new obstacles today, which reflect the enhancement of totalitarian survivals in public life and consciousness. Active trends in historical

research emerged, which try, with the support of the authorities, to inculcate substitutions and falsifications into the description of Russian history. At the same time, they try to convince us that historical truth, as such, doesn't exist, and that it is perfectly normal and lawful to promote deceptive and false versions of history, on the grounds that they correspond to "people's ideas" about history, though in reality, they are determined by the interests of the ruling groups.

What this means, is that the mission of registration is outright rejected here because it is directed strictly to the truth. Thus society risks now to lose not only its ability to repentance, but even its ability to the ultimate registration. This danger requires our closest attention. Instead of overcoming the anthropological catastrophe, we may easily find ourselves on a path toward its deepening and fastening.

*Translation from Russian by Georgia J. Williams, S. S. Horujy*

## Reference

1. *Baynshtajner, Krepaldi* = Baynshtajner A., Krepaldi D. (2016). "Mimezis ili metafizika? Retseptsiia Khaideggera u Zhirara v kontekste «Dodumat' Klauzevitsa»" ["Mimesis or Metaphysics? Girard's Heidegger Reception in the Context of 'To complete Clausewitz'"]. *Fonar' Diogena*, 2016, n. 2, pp. 118–145 (Russian translation).
2. *Belomorkanal* = Gorky M. (ed.) (1934). *Belomorsko-Baltiiskii Kanal imeni Stalina : Istoriia stroitel'stva 1931–1934 gg.* [White Sea-Baltic Canal named after Stalin : History of construction 1931–1934]. Moscow : OGIZ (in Russian).
3. *Giedion-Welcker* = Giedion-Welcker K. (1998). *Paul Klee*. Hamburg : Rowohlt.
4. *Glukhovskiy* = Glukhovskiy D. (2017). "«Deti neizbezhno pobediut, vopros v tom, uspeet li nyneshniaia vlast' ikh isportit'»" ["'Children will inevitably win, the question is whether the current government will manage to spoil them'"]. *Novaia gazeta*, 19.06.2017, n. 64, pp. 11–13 (in Russian).
5. *Gorky* = Gorky M. (1931). *Budem na strazhe* [We will be on guard]. Moscow : Moskovskii rabochii (in Russian)
6. *Horujy 1994* = Horujy S. S. (1994). *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg : Aleteiia (in Russian).
7. *Horujy 2016* = Horujy S. S. (2016). *Sotsium i sinergiia: kolonizatsiia interfeisa* [Social and synergy: interface colonization]. Kazan' : Kaz. innov. un-t im. V. G. Timiriasova (in Russian).
8. *Horujy 2018* = Horujy S. S. (2018). *Opyty iz russkoi dukhovnoi traditsii* [Experiments from the Russian spiritual tradition]. Moscow Institute of St. Thomas (in Russian).

9. *Kharms* = Kharms D. (1988). “Sablia” [“Saber”], in Idem. *Polet v nebesa* [Flying to heaven]. Leningrad : Sovetskii Pisatel’, pp. 433–439 (in Russian).
10. *Mikoian* = Mikoian A. (1938). “Slavnoe dvadtsatiletie sovetskoi razvedki : Doklad na torzhestvennom zasedanii v Bol’shom teatre 20 dekabria 1937 g.” [“Glorious Twentieth Anniversary of Soviet Intelligence : Report at a ceremonial meeting at the Bolshoi Theater on December 20, 1937”], in *Dvadtsat’ let VChK-OGPU-NKVD* [Twenty Years of the Cheka-OGPU-NKVD]. Moscow : OGIZ, pp. 29–39 (in Russian).
11. *Pasternak* = Pasternak B. L. (1959). *Doktor Zhivago*. [Parizh] : Société d’Edition et d’Impression Mondiale (in Russian).
12. *Rilke* = Rilke R. M. (1971). *Vorpsvede. Ogiust Roden. Pis’ma. Stikhi* [Worpswede. Auguste Rodin. Letters. Poems]. Moscow : Art (Russian translation).
13. *Stalin* = Stalin I. (1938). *Kratkii kurs istorii VKP(b)* [Short course of the history of the CPSU (c)]. Moscow : OGIZ (in Russian).
14. *Fedotov* = Fedotov G. P. (2013). “O natsional’nom pokaiianii” [“On National Repentance”], in Idem. *Sobranie sochinenii : V 12 t. T. 6 : Stat’i iz zhurnalov «Novyi grad», «Sovremennye zapiski», «Novaia Rossia»* [Collected Works : In 12 t, t. 6 : Articles from the magazines “Novy grad”, “Modern notes”, “New Russia”]. Moscow : Sam & Sam, pp. 5–13 (in Russian).

Протоиерей Джон Бэр

## Научиться духовному рассуждению

В своей статье, подготовленной на основе доклада на конференции “*Discernimento e vita Cristiana*” («Рассуждение и христианская жизнь»), проходившей в Бозе (Италия) в сентябре 2018 г., автор размышляет об актуальности такой традиционной христианской аскетической добродетели как духовное рассуждение (англ. *discernment*). Он утверждает, что практика рассуждения становится в современном мире не только христианской, но общечеловеческой ценностью, а научение ему — актуальной задачей для всех. Автор особенно останавливается на трех аспектах, следование которым, по его мнению, ведет к успешному научению духовному рассуждению: 1) осознание тесной связи христианина с Церковью, необходимость более глубокого вхождения в ее жизнь, понимание своего крещения как погружения в «смерть Христа», участия в евхаристии — как приобщении Его Страстям; 2) наличие эсхатологического сознания, которое становится мерилom рассуждения и задает ему верную оптику (то, каковы суть все вещи, открывается в эсхатологической перспективе); 3) возрастание в качество жизни Самого Бога, в свободу инициативы и готовности к ответу, научение через отпадения и возвращения.

ключевые слова: духовное рассуждение, прп. Максим Исповедник, сщмч. Ириней Лионский, эсхатон, крещение, таинство смерти, евхаристия, покаяние, свобода.

Тема духовного рассуждения<sup>1</sup> может быть поставлена в различных аспектах: библейском, историческом, каноническом, экклезиологическом, личностном. Несомненно, духовное рассуждение есть один из величайших Божьих даров: оно позволяет нам лучше понимать время, в которое мы живем, различать его знамения (свящ. Энцо Бьянки), обретать наше истинное единство во Христе, составляя Его Тело (еп. Ириней (Стинберг)), найти верный путь к этому единству через примирение и диалог (Василики Статокоста).

1. В оригинале используется термин *discernment*, означающий также мудрость, интуицию, способность различения, рассудительность (ср. 1 Кор 12:10 (в англ. пер.): *discernment of spirits* — «различение духов»). — Прим. ред.

\*1 1 Кор 12:10

Дар духовного рассуждения был отмечен уже апостолом Павлом, который среди различных даров Духа \*1 упоминает «различение духов» (иером. Филофей (Артюшин)). Его значение раскрывается в духовной и аскетической литературе: «духовные чувства» у Оригена (Павел Гаврилюк); у прп. Иоанна Кассиана (Алексей Фокин); в сирийской традиции (Себастьян Брок); у прп. Максима Исповедника (еп. Максим (Василевич)). Большую роль духовное рассуждение играет в церковной и общинной жизни. Принцип рассуждения реализовывался в ходе недавних исторических событий: на Московском соборе 1917–1918 гг. (Александр Мраморнов); в Болгарской церкви в годы Второй мировой войны (Даниела Калканджиева); в Антиохийской церкви во время гражданской войны в Ливане 1975–1990 гг. (свящ. Порфирий Джорджи) <sup>2</sup>.

\*2 Гал 5:1

\*3 2 Кор 3:17

Если и есть еще что-то, относящееся к самой сути уже сказанного по нашей теме, то это — свобода! Свобода — квинтэссенция духовного рассуждения. Это, конечно, не вседозволенность, это свобода в любви, которая делает нас свободными: это свобода, для которой «Христос освободил нас» \*2, поскольку «где Дух Господень, там свобода» \*3. Но эта свобода есть всегда золотая середина между узким путем, ведущим к Богу, и гибким спектром возможностей, позволяющим каждому найти свою стезю на этом пути. Такая свобода выступает против любого ригористичного применения закона, но она же знает о наличии закона.

Именно о такой свободе идет речь в духовной и аскетической литературе. Рассуждение требует понимания как духовного состояния конкретного человека, так и подходящего времени, *καιρός*, чтобы сказанное слово оказалось верным. Как указывает в своей главе о рассуждении прп. Иоанн Лествичник:

Что иногда бывает врачевством для одного, то для другого бывает отравой; и иногда одно и то же одному и тому же бывает врачевством, когда преподается в приличное время, но вовремя же — бывает отравой \*4,3.

\*4 *Ladder*. 26. 25

Или как говорит прп. Антоний Великий:

\*5 *Anthony*. 8; *ср. Poemen*. 35, 52, 106

Некоторые донимают свою плоть аскетизмом, но они лишены рассуждения, и потому они далеки от Бога \*5.

2. Автор статьи ссылается на доклады конференции «Рассудительность и христианская жизнь» (“*Discernimento e vita Cristiana*”), Бозе, 5–8 сентября 2018 г. См.: <https://www.monasterodibose.it/en/>

hospitality/conferences/orthodox-spirituality/1546-2018-discernment-and-christian-life. — *Прим. ред.*

3. Цитата дана в русском переводе XIX в. — *Прим. ред.*



Процесс рассуждения означает нахождение правильного соотношения между различными точками зрения<sup>\*1</sup>. Урок отцов-пустынников ясен: духовное руководство всегда индивидуально, оно направлено на конкретного ученика в конкретных обстоятельствах; правила руководства никогда не могут быть универсальными: что хорошо для одного, не обязательно хорошо для другого.

\*1 Ср. *Anthony*.  
13

Из многих комментариев, сказанных о соблюдении этого тонкого баланса и нахождении верной ориентации, необходимых для духовного рассуждения, я бы выделил слова о. Джона Кри-савгиса:

Трагическая правда в том, что духовные руководители нетерпимы к беседе, диалогу, им не удается учить. Однако наука молчания есть основополагающий момент духовного рассуждения. Подлинное рассуждение находит причину ошибок и источник греха в себе, а не где-либо еще. Как иначе объяснить высказывания иных православных иерархов, видящих источник мирового зла в сионизме, причину стихийных бедствий — в атеизме и предательство православия — в экуменизме? Или как оправдать православных неопитов, которые используют свой новообретенный традиционализм как кафедру, с которой готовы вещать, орудуя наличным багажом своих сложившихся представлений и диктуя, как нам строить *наше* настоящее через призму *их* прошлого? Наконец, как иначе мы могли бы соглашаться на бремена неудобноносимые, возлагаемые самопровозглашенными прозорливыми старцами — в основном, но не исключительно, монашествующими, — которые навязывают нам искаженные и извращенные предписания в попытке приспособить свои собственные идеи и опыт к условиям и обстоятельствам жизни других?<sup>4</sup>

Помимо примеров, которые приводит о. Джон, — ярко рисующих многие из современных тенденций в жизни церкви, примеров, претендующих на трезвое рассуждение (о духе времени или о собственной духовной жизни), но не способных предъявить его, — существенны еще два отмеченных им момента.

Первое: важна дисциплина молчания, поскольку только тот, кто знает молчание, знает и о том, как говорить с пользой и в подходящее время. «Чем больше епископ молчит, — говорит св. Игна-

4. Chryssavgis J. *The Way of Awareness and Authenticity: Discernment in the Life of the Church Today*. Текст составлен для конференции «Рассудительность и христианская жизнь».

\*<sup>1</sup> Ign. Ep. ad Eph. 6

\*<sup>2</sup> Ign. Ep. ad Mag. 8

тий Антиохийский, — тем в большем он будет почете» \*<sup>1,5</sup>. Поскольку Христос, как указывает тот же автор, есть «Слово Божье, рождающееся из молчания» Отца \*<sup>2,6</sup>, чтобы услышать Слово Божье и стать Телом Христовым, мы также должны научиться молчанию.

Второй, столь же важный момент — это осознание того, что духовная брань, в которой нам предстоит участвовать, разворачивается здесь и сейчас, а не где-то в другом месте. Это искушение — проецировать вовне наши собственные страсти и накопленный психологический бэкграунд — в этом мире, меняющемся со все возрастающей скоростью, травмирующем все больше и больше людей, пожалуй, никогда не было столь велико. Оно, как отмечает о. Джон, хочет склонить нас к тому, чтобы «строить настоящее через призму своего прошлого».

Этот вопрос самоидентификации находится в центре духовного рассуждения: как мы определим, или поймем, самих себя, наши конкретные обстоятельства, индивидуально и сообща? Конечно, мы должны остерегаться того, чтобы позволить сложившимся представлениям прошлого определять наше настоящее. Но мы также должны быть внимательными к тому, чтобы найти верный подход к пониманию нашего прошлого, настоящего и будущего; мы должны найти верный критерий понимания нас самих и снять пелену с нашего разума. Рассуждение, таким образом, необходимо абсолютно во всех аспектах христианской — или, проще говоря, полноценной человеческой — жизни. Без него невозможно жить в следовании за Христом, т. е. Божеской жизнью, проживаемой по-человечески, и человеческой жизнью — по-божески.

## Научиться рассуждать

Итак, как же приобретается духовное рассуждение?

В результате чтения соответствующей аскетической и духовной литературы (то, к чему мы обычно прибегаем), складывается мнение, что рассуждение — это только Божий дар. Это, несомненно, так, но, как и в случае всех добродетелей, это такой дар, по направлению к которому мы должны расти, которому должны

5. В старом рус. пер.: «И чем более кто видит епископа молчащим, тем более должен бояться (φροβέισθω) его». Речь идет не о подобострастном страхе, а о благоговейном отношении. — Прим. ред.

6. В старом рус. пер.: «...един есть Бог, явивший Себя чрез Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Слово Его вечное, происшедшее не из молчания...». — Прим. ред.

научиться. Как мне представляется, есть три ключевых момента в приобретении духовного рассуждения: первый касается контекста его проявления, второй — конечной цели, к которой мы направляемся, и третий — необходимости возрастания в рассуждении, свободе и любви, что предполагает борьбу (и, соответственно, страдание), пока мы переходим от детского разумения к тому, что принадлежит полноте человеческого возраста, как это было явлено Христом <sup>\*1</sup>.

<sup>\*1</sup> Ср. 1 Кор  
14:20; Еф 4:13

## Церковь

Первый момент касается контекста нашей жизни — т. е. Церкви. Епископ Ириней (Стинберг) указывает на то, что для того чтобы научиться рассуждению, нам в первую очередь необходимо сделать разумный шаг по направлению к Церкви, нашей Матери, в которой мы рождаемся как члены тела Христова, как храм Святого Духа <sup>7</sup>. Именно Церкви был доверен Дух, говорит сщмч. Ириней Лионский, подобно тому, как дыхание было впервые даровано первому сотворенному человеку, так что «где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и полнота благодати» <sup>\*2</sup>. Ириней увещевает нас:

<sup>\*2</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
3. 24. 1

Припади к Церкви, и будь взращен на ее груди, и напитайся Писаниями Господними. Ибо Церковь была посажена словно сад (*paradisus*) в этом мире; потому Дух Божий говорит, «от всякого дерева в саду ты будешь есть» (Быт 2:16), что значит «питайся от всякого Писания Господа» <sup>\*3</sup>.

<sup>\*3</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
5. 20. 2

Только в Церкви мы получаем пищу, которая способствует нашему возрастанию на этом пути: через Писание, читаемое и разъясняемое на богослужении; через гимнографию и песнопения; через соучастие в Страстях Христовых; через крещение и принятие Его чаши.

Поскольку Божье видение вещей превосходит человеческое, необходимо, чтобы Писание, читаемое в свете Христовом, формировало основу для нашего собственного понимания. То же по отношению к крещению и евхаристии: крещение не есть просто вступление в некий кружок, клуб, но образ жизни, восприятие нас

7. Вр. Irenei (Steenberg). The Formation of Ecclesial Discernment in the Early Centuries. Текст составлен для конференции «Рассудительность и христианская жизнь».

\*1 Ср. Рим 6:11

самих как мертвых для греха и живых для Бога во Христе Иисусе \*<sup>1</sup> в период между окончательной (букв. «раз и навсегда». — *Ред.*) таинственной смертью, при крещении в смерть Христа и нашей окончательной имеющей прийти грядущей смертью, через которую мы обретаем часть в воскресении Христа. Важно отметить, что апостол Павел меняет время глагола в Рим 6:5: «Ибо если мы стали соединены с Ним подобием смерти Его, то будем соединены и подобием воскресения». В период между тем и другим нам предстоит жить, «словно умершим», «почитая себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» \*<sup>2</sup>.

\*2 Рим 6:11

Подобным же образом и наше участие в евхаристии есть не просто духовное питание в акте благодарения, но таинственное приобщение, уже здесь и сейчас, к Страстям Христовым, которое исполнится в нашей собственной смерти, поскольку в ней каждый из нас окончательно и в полноте становится участником пасхальной мистерии, становится евхаристическим приношением, как это делали мученики, которые в зубах животных показали себя «чистой пшеницей Христовой», по замечательному выражению сщмч. Игнатия Антиохийского \*<sup>3</sup>. Об этом же спрашивает нас Христос: «Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?» \*<sup>4</sup>.

\*3 *Игн. Еп. ad Rom. 4*

\*4 Мк 10:38

Наше участие в жизни Церкви есть постоянное напоминание о конце, эсхатоне, и участие в нем (к чему мы призваны). Однако мы так часто забываем об этом, предпочитая видеть вещи в ином свете и распоряжаться ими по своему усмотрению (и проецировать такое видение на других). Только в Церкви мы способны научиться духовному рассуждению, к которому призывает нас Христос.

## Эсхатон

Второй момент касается этого самого конца, к которому устремлена наша духовная жизнь. Фактически он и служит мерилom для духовного рассуждения, пока мы проходим свой жизненный путь; сквозь изменчивые явления мира он дает нам видеть меру наших возможностей, наш собственный — и других — накопленный опыт и сумму представлений, вынесенных из прошлого, видеть то, как Господь соединяет начала и концы, и таким образом учиться различать, каковы суть вещи между началом и концом, в конечной перспективе, в руках Божьих, несмотря на всю их противоположную кажимость!

Опираясь на прп. Максима Исповедника, еп. Максим (Василевич) указывает, что «духовное рассуждение всегда говорит о “конце”»<sup>8</sup>. Хотя владение рассуждением и требует научения, последнее имеет своей отправной точкой эсхатон, а не прошлое. Мы можем что-то сказать о нашем прошлом только из нашего настоящего, но не из начала, поскольку наше начало изначально ускользает от нас. Поэтому, взирая на конец — когда Бог будет все во всем<sup>\*1</sup>, мы можем узнать и об этом начале и таким образом лучше понять весь горизонт, спектр нашей жизни (потому что мы всегда «посредине»).

\*1 1 Кор 15:28

Как говорит прп. Максим Исповедник:

Поэтому человек, исследуя конец свой, достигает начала, естественным образом содержащегося в конце. Оставив искание начала, он приходит к исследованию этого же начала, но уже как являющегося концом по природе. Ведь начало неизбежно ограничено концом, окружающим его со всех сторон и полагающим предел его движению. Человек не мог, как было сказано, искать свое начало, оставшееся позади, но он способен был исследовать конец, находящийся впереди, дабы познать посредством него оставленное позади начало, поскольку до этого он не познал конец из начала<sup>\*2,9</sup>.

\*2 Max. Conf.  
Quaest. Ad Thal.  
59. 12

Это конец фактически определяет начало, дает ему форму, которая позволяет созерцать это начало таким, какое оно есть: «В моем конце мое начало», — говорит Т. С. Элиот. Так и все творение — все, что начало быть и что неизбежно завершится, в цикличности γένεσις и φθορά — имеет своим концом, согласно Максиму Исповеднику, крест и гроб (Христов): «Все, что возникает, нуждается в кресте» (Τά φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ) и всякая умная (интеллигибельная) сущность требует (для своего исполнения) гроба<sup>\*3</sup>, так что, приведенная к молчанию, она сможет вступить в жизнь восьмого дня, в свет невечерний.

\*3 Max. Conf.  
Cap. Theol. 1. 67

Как говорит далее еп. Максим (Василевич), опыт креста является мерилom, необходимым для мудрости рассуждения:

«Тайна немощи», через которую все должны пройти, наиболее ясно видна у «величайших из святых», так что проходя через нее с полным сознанием и всем смирением, они на собственном примере могут явить истину

8. Вр. Maxim (Vasiljević). Discernment in a Time of Crisis: Maximus the Confessor. Текст составлен для конференции «Рассудительность и христианская жизнь».

9. Цит. по: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос LIX / Пер. с греч. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 48–69. — Прим. ред.

спасения, которая исходит не от себя самого (не от человека), но от Единого Святого<sup>10</sup>.

Именно этот критерий, будучи мерилom настоящего богословия, позволил, например, св. Иринею в молодой рабыне Бландине, повешенной на столбе на арене с дикими зверями, увидеть не только силу Божью, в немощи<sup>\*1</sup> совершающуюся в ней, но ее саму как воплощение Христа<sup>\*2</sup>. Те, кто был на арене (другие христиане, претерпевавшие мучения за Христа), согласно Иринею, «видели своими телесными глазами в своей сестре Того, Кто был распят ради них»<sup>\*3</sup>. Человеку нужно было быть там, страдая на арене, чтобы укрепить свое свидетельство, видеть это непосредственно, а не наблюдать со стороны, сидя в амфитеатре!

\*1 2 Кор 12:9

\*2 Ср. Eusebius. Hist. Eccl. 5. 1. 18–19, 40–46

\*3 Eusebius. Hist. Eccl. 5. 1. 41

Иначе говоря, человеку необходимо богословское видение, такое, как у св. Иринея (благодаря текстам которого мы знаем о Бландине), видение, укорененное в распятом и вознесшемся Господе, чтобы в сцене пыток, мучений и жестокости, во всех страданиях и кажущейся бессмысленности этого мира, человек смог различить действие десницы Божьей, претворяющей смерть в жизнь, действие, воплощенное в тех, кто соучаствует в Его Страстях. Столь же важно то, что благодаря богословской пронизательности Иринея (и конечно других, бывших прежде нас), мы — сегодня — учимся понимать Божье домостроительство, икономию, и постигать его в нашей собственной жизни и жизни других. Это очень важный момент: богословие не есть просто дескриптивное средство, способное сказать правильные вещи о Боге. Богословие есть преобразующая оптика, позволяющая нам увидеть вещи иными, чем они кажутся, и, таким образом, научиться рассуждению, распознаванию Божьего действия в истории (которое всегда — сила в слабости, жизнь из смерти), чтобы понять, как, словом или делом, в каждом конкретном случае лучше, полнее дать Ему действовать через наши «глиняные сосуды».

Подобное различие применяется в первую очередь к нам, предоставляя необходимый критерий самопознания, ибо мы всегда «в середине», в пути, между началом и концом, которые принадлежат Богу (и потому все пребывает «в середине» — по отношению к точке конца). Если, как иногда говорят, «я» каждого человека есть его собственное прошлое, описанное из пер-

спективы настоящего, и это прошлое актуализируется в настоящем, то встреча со Христом открывает новую и непреходящую «перспективу» для нарратива о собственном прошлом: нам предлагается увидеть это прошлое как свою «историю спасения». Здесь ничто не забыто и не отставлено в сторону (даже если так или иначе заслуживает лишь этого) из того, что нам хотелось бы забыть как слишком постыдное или причиняющее боль, но что и в качестве «забытого» продолжает оказывать свое негативное действие в настоящем. Напротив, в Божьем промысле охвачено все, и именно через раны нашей собственной сломленности, в моментах нашей греховности сияет свет благодати Божьей, поскольку «когда умножился грех, стала преизобиловать благодать»<sup>\*1</sup>. Пребывая в свете Христовом, мы видим Его, словно прошедшего нас через все наше прошлое, готовящего нас к встрече с Собой, как это изображает блж. Августин в «Исповеди». Бог один ведает, почему Он ведет каждого из нас по его особому пути, поскольку мы еще ходим верою, а не видением<sup>\*2</sup>. Но, согласно вере, все находится в Христовых руках, и «любящим Бога все содействует ко благу»<sup>\*3</sup>.

\*1 Рим 5:20

\*2 2 Кор 5:7

\*3 Рим 8:28

В пределах этого мира именно смерть скрепляет историю жизни каждого человека, раскрывая окончательный образ этой истории и уникальность личности, как они запечатлеваются в этом мире. Таким же образом жизнь и уникальность каждого человека, обратившегося ко Христу, скрепляется печатью крещения как подобия смерти Христовой, в умирании для греха и мира сего. И теперь наша жизнь и подлинная уникальность «сокрыты со Христом в Боге»<sup>\*4</sup>, ожидая решающего момента нашей земной смерти, в которой откроется истинное состояние нашего сердца — привязано ли оно все еще к этому миру, делая поэтому переход к смерти болезненным, или же пребывает в Боге, так что мы вместе со Христом и мучениками сможем сказать: «В руки Твои предаю дух мой», предлагая себя как жертвенное приношение, что делает всю нашу жизнь и наше существо, даже в смерти, евангельскими. До наступления этого момента (и в подготовке к нему) жизнь христиан в этом мире есть практика постоянной смерти, или жизни в смерти; это те, кто ежедневно берет свой крест и полагает свою жизнь за других, почитая себя мертвыми для мира, но живыми в Иисусе Христе.

\*4 Кол 3:3

Практика «жизни в смерти» дает нам все возрастающее понимание собственной греховности и, в конечном счете (даже если это открывается уже на смертном одре), знание того, что наша

поврежденность и сломленность распространяются до самых глубин нашего существа. Но в некоей полноте это знание нашей слабости и надломленности оказывается возможным только в свете Христа, просвещающего тьму и делающего силу в слабости совершенной. Как заверяет св. Исаак Сирий, «осознание собственных грехов есть духовный дар от Бога»<sup>\*1</sup>. Более того,

<sup>\*1</sup> *Isaac Syr.*  
*Hom. 74*

кто один час провел вздыхая о душе своей, тот выше доставляющего пользу целому миру своим лицемерием. Кто сподобился увидеть самого себя, тот выше сподобившегося видеть Ангелов. Ибо последний входит в общение очами телесными, а первый очами душевными<sup>\*2, 11</sup>.

<sup>\*2</sup> *Isaac Syr.*  
*Hom. 64*

Постигать глубины нашей греховности есть то же, что измерять высоты божественной любви. Большое постижение тайны Христа может вести только к обретению «сердца сокрушенного и смиренного», которое Бог желает больше иных жертв<sup>\*3</sup>, сердца, которое теперь «не каменное, но плотяное», милостивое и любящее<sup>\*4</sup>. И именно теперь, исследовав и уразумев как мы предстоим перед Богом, мы можем практиковать духовное рассуждение в любви и подлинной свободе.

<sup>\*3</sup> Пс 50:18–19

<sup>\*4</sup> Иез 36:26

## Возрастание

Третий упомянутый мной момент касается возрастания, которое также предполагает свободу, составляющую самую суть духовного рассуждения. Сщмч. Иринея Лионский указывает, что только существа, сотворенные с врученной им свободой, способны к инициативе и ответному отклику, и только в свободе они способны менять образ, или способ, своего существования, возрастая в меру бессмертия Бога. Если бы, как хотели бы того противники христианства, Бог создал нас такими, чтобы нас притягивало к Нему силой необходимости, не могущими отклониться от заданного пути, без свободы и способности рассуждать, не способными становиться ничем иным, кроме изначально данного<sup>\*5</sup>, тогда, по словам Иринея, от этого не было бы пользы ни Богу, ни человеку: общение с Богом не являлось бы самоценным, взыскуемым или желанным; оно было бы заложено в природе, а не являлось пло-

<sup>\*5</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
*4. 37. 6*

II. В рус. пер. — Слово 41. Цит. по: Исаак Сирий, прп. Изборник. Минск : Св.-Елизавет. м-рь, 2010. С. 71. — *Прим. ред.*



дом наших собственных трудов, предметом забот, научения. Оно было бы неверно понято, и не было бы радости в нем.

Тем не менее перед нами стоит задача духовной борьбы: Царство Небесное силою берется, говорит Христос <sup>\*1</sup>, и апостол призывает нас участвовать в состязании <sup>\*2</sup>. Потому Ириной делает вывод: «Несмотря на то, что в нас заложена склонность любить больше Бога, Господь учил, и апостол передал, что это будет происходить не без борьбы, поскольку иначе наша праведность останется в забвении, не являясь результатом усилий» <sup>\*3</sup>. Как способность видеть более желанна для тех, кто знает, каково быть слепым, так здоровье ценится больше теми, кто болен, свет — по контрасту с тьмой и жизнь — со смертью <sup>\*4</sup>.

Итак, с точки зрения эсхатона наша жизнь проходит под знаком пасхальной мистерии; мы теперь не можем различить весь замысел, всю икономию, от начала к концу, и наши неуверенные шаги «в середине» торят путь, чтобы привести нас к постижению своей немощи, поскольку так мы узнаем и силу Божью <sup>\*5</sup>, и, познав опыт смерти, мы можем наконец обрести готовность принять жизнь, даруемую только Богом (ибо понимаем, что не имеем жизни в самих себе).

Для возрастания в этом важно познание, которое приходит с опытом <sup>\*6</sup>. В отличие от словесного знания или, точнее, информации, некоторые вещи можно постичь только опытно. Только с опытом, замечает св. Ириной, язык узнает и горечь, и сладость, подобным же образом только из опыта добра и зла (подразумеваемая под последним непослушание и смерть) мы приобретаем знание добра, т. е. послушания Богу, которое для человека есть жизнь. Приобретая опыт того и другого и изгоняя из себя непослушание через покаяние (как в случае с пророком Ионой), мы становимся более стойкими в послушании Богу, возрастая в полноту жизни. Альтернатива этому, как впечатляюще говорит Ириной, такова: «Если кто-либо избегает знания того и другого (опыта добра и зла, послушания и противления. — *Прим. ред.*) и двоякого разума — забывая себя самого, он разрушает человека» <sup>\*7</sup>.

Далее Ириной заключает:

Потому Господь и произвел все эти вещи нас ради, для того чтобы, обучаемые всеми обстоятельствами, мы могли бы впредь быть добросовестными во всем и, наученные как любить Бога сообразно разуму, оставались в любви; Бог, выражающий терпение по отношению к отпадению человека,

<sup>\*1</sup> Мф 11:12

<sup>\*2</sup> 1 Кор 9:24–27

<sup>\*3</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 37. 7

<sup>\*4</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 37. 7

<sup>\*5</sup> Ср. 2 Кор 12:9

<sup>\*6</sup> Ср. *Iren. Adv. Haer.* 4. 39. 1

<sup>\*7</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 39. 1

и человек, научаемый этим, как говорит пророк: «Накажет (наставит, научит. — *Прим. перев.*) тебя нечестие твое» (Иер 2:19) \*<sup>1</sup>.

\*<sup>1</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 37. 7

Непослушание, апостасия и смерть, таким образом, входят в раскрывающийся план божественного замысла. Смерть — следствие человеческого проступка, но тем не менее и она включается и преобразуется на большем витке разворачивающейся икономии, поскольку через смерть сотворенное из праха существо возводится к участию в жизни, славе и могуществе Несозданного. Мог ли Бог даровать это изначально? Обязательно ли проходить через трудности роста? Бог, несомненно, мог бы поступить иначе, признает св. Иринея, но указывает на то, что мы, как сотворенные, только недавно появившиеся на свет, были бы неспособны это принять: мы изначально «незрелы» и «неприучены и неразвиты для совершенного поведения» \*<sup>2</sup>. Подобно тому как мать могла бы сразу давать твердую пищу своему младенцу, но ему не было бы от этого пользы, «так же было возможно Богу сделать человека изначально совершенным, но человек не смог бы этого принять, будучи еще как младенец» \*<sup>3</sup>. Это не означает, что младенческое состояние «несовершенно» само по себе, оно просто еще не достигло нужного качества в процессе роста: младенец рождается с «совершенными» конечностями, но тем не менее не способен ходить; чтобы научиться ходить, он должен сначала ползать, затем вставать, падать, ушибаться, снова вставать и так далее, до тех пор пока его конечности достаточно не окрепнут для ходьбы.

\*<sup>2</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 38. 1

\*<sup>3</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 38. 1

Таким образом, для нашего научения духовному рассуждению необходимо возрастание (и его предусловие — любящее и милостивое сердце, умягченное раскаянием, ставшее из сердца каменного сердцем плотным). Это возрастание в качество жизни Самого Бога, в свободу инициативы и готовности к ответу, научение через наши отпадения и возвращение, отклонения и блуждания окольными путями между началом и концом, но все же такими путями, которые в конце концов все сходятся вместе в божественной икономии. Иринея превосходно, с музыкальной кульминацией подводит итоги такому движению:

По этому порядку, и этому ритму, и этому движению сотворенный и сформированный человек приходит в образ и подобие нетварного Бога: Отец, задумывающий все хорошо и повелевающий, Сын, действующий и исполняющий, и Дух, питающий и растящий, и человек, день ото дня становящийся лучше и восходящий к совершенству, т. е. приближающийся к Несотворенному. Ибо

Несотворенный совершенен, и это Бог. Итак, сначала необходимо было человеку быть сотворенным; и будучи сотворенным, расти; и выросши, становиться взрослым; и став взрослым, умножаться; и умножившись, стать сильным; и укрепившись, стать прославленным; и став прославленным, увидеть Господина; ибо Бог есть Тот, Которого еще предстоит увидеть, и видение Бога производит бессмертие, и «бессмертие приближает к Богу» (Прем 6:19) <sup>\*1</sup>.

<sup>\*1</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 38. 3

Этой перспективе возрастания Ириной противопоставляет неблагодарность, за которую критикует своих оппонентов:

Неразумны потому во всем те, кто не ожидает времени возрастания и приписывает Богу немощ своей природы, не знающие ни Бога, ни себя самих, ненасытные и неблагодарные, они не желают быть в начале, в котором были сотворены, люди, подверженные страстям <sup>\*2</sup>.

<sup>\*2</sup> *Iren. Adv. Haer.*  
4. 38. 4

Они хотят «быть богами с самого начала», говорит Ириной, без необходимости роста, духовной борьбы; они винят Бога и выражают свою неблагодарность, несмотря на все то, что Он дал им, «даже если», говорит Ириной, «Бог избрал этот порядок вещей исходя из своей полной благожелательности к нам».

Таким образом, рассуждению учатся. Учатся в конкретной среде — в Церкви. Учатся в свете грядущего конца — в участии в Страстях Христовых, претворяющемся в молчание, тишину и бесстрастие. И это требует напряжения жизни в постоянном возрастании — чтобы обрести сердце сокрушенное, сердце милостивое и любящее, способное к духовному рассуждению в любви и свободе. Хотя мы способны узреть тайну Божью лишь на мгновение, «как в зеркале» или как сквозь покров, но, имея перед собой разворачивающуюся перспективу божественной икономии этой тайны, можем уже здесь и сейчас практиковать духовное рассуждение о нас самих или о других. С рассуждением, приподнимающим покров, который лежит на мире и на нашем собственном разуме, мы способны провидеть в стенаниях всего творения родовые муки сынов и дочерей Божьих <sup>\*3</sup>.

<sup>\*3</sup> Рим 8

*Перевод Ильи Илюковича*

## Сокращения

|                                    |   |
|------------------------------------|---|
| <i>Ladder</i>                      | Прп. Иоанн Лествичник. Лествица   |
| <i>Anthony</i>                     | Прп. Антоний Великий. Слова (Aporbthegmata Patrum; The Sayings of the Desert Fathers) |
| <i>Eusebius. Hist. Eccl.</i>       | Евсевий Памфил. Церковная история   |
| <i>Ign. Ep. ad Eph.</i>            | Сщмч. Игнатий Богоносец. Послание к ефесянам  |
| <i>Ign. Ep. ad Mag.</i>            | Сщмч. Игнатий Богоносец. Послание к магнезийцам                                       |
| <i>Ign. Ep. ad Rom.</i>            | Сщмч. Игнатий Богоносец. Послание к римлянам  |
| <i>Iren. Adv. Haer</i>             | Сщмч. Ириней Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей)    |
| <i>Isaac Syr. Hom.</i>             | Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические  |
| <i>Max. Conf. Quaest. Ad Thal.</i> | Прп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию                                     |
| <i>Max. Conf. Cap. Theol.</i>      | Прп. Максим Исповедник. Capita theologica et oecumenica                               |
| <i>Poemen</i>                      | Прп. Пимен Великий. Слова (Aporbthegmata Patrum; The Sayings of the Desert Fathers)   |

## Archpriest John Behr

### Learning Spiritual Discernment

In his article prepared on the basis of his presentation at the conference “Discernimento e vita Cristiana” (“Discernment and Christian Life”), held in Bose (Italy) in September 2018, the author reflects on the relevance of spiritual discernment as one of the traditional Christian ascetic virtues. He states that practicing discernment in today’s world becomes not only a Christian value but one which is common to humanity. Learning discernment skills is a crucial task to all. The author emphasises three aspects leading to fruitful learning of spiritual discernment: 1) the awareness of the close relationship between the Christian and the Church, the need for a profound immersion into the life of the Church, understanding one’s baptism as taking part in “Christ’s death” as well as one’s participation in the Eucharist as partaking in His Passions; 2) eschatological consciousness which becomes a measure of discernment and gives an adequate viewpoint (since the essence of all things is being revealed from an eschatological perspective); 3) growing up to the quality of God’s life, up to the freedom of initiative and willingness to respond, learning through backslides and returns.

KEYWORDS: discernment, St Maximus the Confessor, St Irenaeus, eschaton, baptism, mystery of death, eucharist, repentance, freedom.

## Abbreviations

|                                    |  |
|------------------------------------|--|
| <i>Ladder</i>                      | St. John Climacus. Ladder  |
| <i>Anthony</i>                     | St. Anthony the Great. The Sayings (Apophthegmata Patrum; The Sayings of the Desert Fathers) |
| <i>Eusebius. Hist. Eccl.</i>       | Eusebius Pamphilus of Caesarea. The Church History   |
| <i>Ign. Ep. ad Eph.</i>            | Ignatius of Antioch. Letter to the Ephesians   |
| <i>Ign. Ep. ad Mag.</i>            | Ignatius of Antioch. Letter to the Magnesians  |
| <i>Ign. Ep. ad Rom.</i>            | Ignatius of Antioch. Letter to the Romans  |
| <i>Iren. Adv. Haer</i>             | Irenæus of Lugdunum. Against the Heresies  |
| <i>Isaac Syr. Hom.</i>             | St. Isaac the Syrian. The Ascetical Homilies   |
| <i>Max. Conf. Quaest. Ad Thal.</i> | Maxim the Confessor. Questions to Thalassius   |
| <i>Maximus Conf. Cap. Theol.</i>   | Maxim the Confessor. Capita theological et oecumenica  |
| <i>Poemen</i>                      | St. Poemen the Great. The Sayings (Apophthegmata Patrum; The Sayings of the Desert Fathers)  |

Д. М. Гзгзян

## Вопрос Нидэма и антропологическое измерение библейской картины мира

Автор, в целом подтверждая актуальность вопроса Нидэма, одновременно оспаривает данное им объяснение причин формирования уникальной парадигмы европейской науки, указывая на некоторую непоследовательность основной идеи Нидэма, которая предполагает в качестве основного фактора европейской научной революции концепцию Творца как целеполагающего актора, стоящего за природой. В статье также рассматривается возможность конструктивного взаимодействия двух способов понимания человеческого предназначения свыше: научного познания как прочтения книги природы, написанной Богом, с одной стороны, и эсхатологического восстановления единства Творца и твари через преображенное человечество во Христе Воскресшем — с другой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, антропология, наука, творение, призвание, воссоединение.

Обращение к заявленной теме продиктовано рядом обстоятельств. Во-первых, некогда интенсивный богословский интерес к феномену человека, в особенности в православии, сегодня, как кажется, несколько редуцировался; во-вторых, в наше время довольно часто встречается идея о принципиальном родстве научной и библейской картины мира, которое, как правило, обнаруживается в признании учеными действия в мире целеполагающего разумного начала фактически равнозначного библейскому Творцу. Таким образом, неявно библейский креационный принцип сводится к рационально оформленной телеологической модели, что свидетельствует о риске утраты библейским откровением уникальной значимости. Возможно, с апологетической стороны в этом можно видеть некоторое приобретение. Однако примирение с идеей отсутствия какой-либо существенной специфики феномена откровения означало бы не столько «союз» с наукой, сколько фактическую

элиминацию релевантности библейской традиции, поскольку она оказывалась бы частным случаем, надо думать, уступающим по эффективности рациональной космологии.

Кроме того, для носителя библейского откровения такой идейный поворот неизбежно дезавуировал бы и важность библейского видения человека. Однако, если в случае соотнесения естественнонаучной и библейской картин мироздания сегодня не приходится говорить о несостоятельности секулярной модели, а скорее речь должна идти о новых способах взаимодействия двух воззрений, то мы едва ли можем с аналогичной однозначностью говорить о некоей очевидно состоятельной научной антропологической модели, и, следовательно, редукция значимости библейского видения человека чревата еще большей проблематичностью в том смысле, что построение перспективной антропологии оказывается под вопросом. При этом неясно, чем вызвано падение богословского интереса к человеку как результату акта божественного творения. Не в том ли дело, что из этого события не получается доступного и вместе с тем убедительного вывода о месте и назначении человека в сотворенном мире? В самом деле, какие нам известны заслуживающие внимания богословские заключения на этот счет, которые могли бы конвертироваться в оригинальные поведенческие модели? Отметим, что и здесь перед нами возникает проблема спецификации библейского откровения. Причем неудача в демонстрации его уникальной позитивной значимости превращает событие откровения из потрясающего сверхъестественного вмешательства Творца в судьбу человека, не имеющего аналогов в иных духовных традициях, в факультативную культурную особенность иудейского мифопоэтического текста.

Этими предварительными соображениями мы хотели бы напомнить о сохраняющейся проблематичности заявленной темы, а также о том, что обозначенные тенденции представляют собой несомненный вызов для того, кто считает себя носителем опыта библейского откровения, поскольку вряд ли можно без ущерба для этого опыта и соответствующего образа жизни примириться с выводами, утверждающими отсутствие у него уникальной и при этом универсальной значимости. Соответственно, появляется задача найти богословские возможности ее «реабилитации».

Можно, конечно же, вспомнить известный контраргумент — дескать, вера в божественное откровение — особое, внутреннее состояние человеческого духа, не зависящее от того, как это откровение выглядит на фоне науки или философии. Но с другой

стороны, его такое сугубо эзотерическое восприятие явно субъективизирует и представление об его истинности. Получается, что библейская вера индифферентна к параметру истинности, что, безусловно, внутренне противоречит ее же содержанию, поскольку она содержит очевидную претензию на истинность, причем абсолютного характера.

Реагируя на сформулированный вызов в части сначала соотношения библейской и естественнонаучной картины мира, мы хотели бы затронуть один заслуживающий, как представляется, внимания разворот этой темы. В относительно недавнее время интерес к теме родства библейской креационной и научно-рациональной картин мира приобрел обновленное культурологическое звучание. Речь идет о причинах и возможности появления научной парадигмы мышления только в одном культурном ареале, а именно в Европе Нового времени, еще точнее, о так называемом вопрошании Джозефа Нидэма: почему современная наука с ее математическим методом оформления своих положений о природе, с их технологическими последствиями, получила столь бурное развитие не в китайской империи, технологически наиболее продвинутой для своего времени, а в постренессансной Европе [*Needham, 16*]? Его же известное объяснение состоит в том, что новоевропейская мысль зиждется на признании незыблемых фундаментальных законов природы, сообщенных ей Верховным Законодателем, т. е. Творцом, который блюдет их действенность и неизменность. Поскольку никакой подобной идеи в иных цивилизациях не наблюдается, то неудивительно, что и науки в привычном уже нам европейском смысле с ее математическим языком описания законов не появилось. Таков в общих чертах ход рассуждений Нидэма. Относительно сопоставимой с библейской коранической трактовки отношения Творца и творения сторонники идеи Нидэма указывают на следующие отличия: в исламе присутствует чуждая Библии идея о невозможности существования чего-либо подобного Богу [*Michot*], а также о том, что всемогущество Бога не может быть ничем ограничено, что делает невозможным признание незыблемости законов природы [*Hoodbhoy, 105*].

В развитие этих же соображений рассматривается еще обоснование того исторического факта, что особый феномен европейской науки заявляет о себе именно в Новое время, а не в средневековье. Тут главное место отводится фактору человеческой свободы, хотя бы в том, что касается возможности самостоятельно действовать, в частности ошибаться, предусмотренной тем же



Творцом. Таким образом, неизблемость законов соединяется с их познаваемостью посредством свободной активности человека, поощряемой Создателем [Gorelik, 99].

На наш взгляд, бесспорной в представленных соображениях выглядит только их отправная точка: совершившийся исторически уникальный идейно-культурный поворот, породивший феномен европейской науки. Однако объяснительная сторона явления вызывает определенные вопросы. Например, тяготение к доказательному знанию с выстроенным аксиоматическим основанием неоднократно отмечалось в качестве характерной черты еще древнегреческой эпистемологии в отличие от Египта или Вавилона, где доминирует опытно-инструментальный тип знания. Иначе говоря, в последнем случае устанавливаются закономерности, используемые в практических целях, тогда как теоретические основы и соответствующая генерализация знания интереса не представляют.

Разумеется, одновременно приходится учитывать то несомненное обстоятельство, что взаимоотношения науки и христианства продолжают интерпретироваться в разных вариантах. В частности, обращает на себя внимание серия «разоблаченных мифов» в сборнике *“Galileo goes to Jail”* [Galileo]. Так, одним из таких объявлен тезис об определяющем значении христианства для формирования парадигмы современной науки. Поскольку последняя складывалась под воздействием широкого спектра факторов, включая и диалог цивилизаций [Efron, 85]. При такой постановке вопроса почти нейтрализуется уникальность феномена европейской науки, однако вопрос Нидэма не находит никакого ответа. Собственно, самая интересная его сторона состоит в культурологическом заострении: почему именно в Европе и именно в Новое время? Надо сказать, что ни одно из 25 «мифо-разоблачений» на так поставленный вопрос не реагирует.

Однако и беглая констатация самого Нидэма не может быть принята за полноценное объяснение. Если происходит обращение к инстанции Бога-Творца для спецификации европейской научной парадигмы, то хотелось бы получить более значительные отличия от той же античности применительно, разумеется, только к рассматриваемой гипотезе. Трудно себе представить компетентное мнение, игнорирующее такой принципиальный момент в соотношении античной и христианской картин мира, как наличие/отсутствие представления о сотворении мира «из ничего». Вопрос, однако, в том, насколько библейский креационизм

в затронутом аспекте способен сам по себе породить феномен европейской науки.

Оговорка об аспекте неслучайна. Мы до сих пор имели дело с представлением о лично выраженном могущественном первоначале, инициирующем всякое бытие и утверждающем его на неизменных основаниях. Спрашивается, можно ли в такой трактовке усмотреть принципиальное различие с присутствующим в «Метафизике» Аристотеля аналогичным инициатором всякого сущего, который необходимо, по мысли Стагирита, ввести в рассуждение о сущем и движении как инстанцию, делающую возможным всякое движение, а значит и всякое сущее: «...должно быть такое начало, сущность которого деятельность»<sup>\*1</sup> [Аристотель, 307]. И далее: «...[первое] движущее есть необходимо сущее... оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. <...> ...От такого начала зависят небеса и [вся] природа»<sup>\*2</sup> [Аристотель, 310]. Отдельно обращает на себя внимание характер и оценка бытия этого первоначала — удовольствие, причем непрерывное, в отличие от ума человеческого, обреченного действовать ограниченное время<sup>1</sup>. Использованная в этом известном месте лексема «бог» (ὁ θεός) подчеркивает превосходство, присущее бытию первоначала, обусловленное единством двух качеств — неподвижности и деятельности — делающее бытие божества совершенным. К слову, именно такое толкование первоосновы бытия ставит, по мысли Аристотеля, естественное для всякого человека познание на твердую, незыблемую почву. Принципы сообщения бытия всякому сущему также остаются неизменными, следовательно, упомянутые условия научной революции Нового времени выполняются уже здесь, но тем не менее ожидаемого прорыва не происходит.

Здесь стоило бы остановиться на одном заслуживающем внимания обстоятельстве. Текст «Метафизики» открывают хрестоматийные слова: «Все люди от природы стремятся к знанию»<sup>\*3</sup> [Аристотель, 65]. Но дальше Аристотель говорит о различных видах познавательной деятельности, среди которых первенство отводится умозрению, которые выше искусств творения (τέχνη ποιητική).

<sup>\*1</sup> *Метафизика. Кн. 12. Гл. 6:20*

<sup>\*2</sup> *Метафизика. Кн. 12. Гл. 7:10,15*

<sup>\*3</sup> *Метафизика. Кн. 1. Гл. 1*

1. «...Жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие» (*Метафизика. Кн. 12. Гл. 7:15*) [Аристотель, 310]. И наконец: «... Жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и дея-

тельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (*Метафизика. Кн. 12. Гл. 7:25, 30*) [Аристотель, 310].

Между тем то, что интересует ученого, больше напоминает условие именно последнего вида познания, поскольку ученому важно объяснить и соответствующим образом (преимущественно математически) зафиксировать и описать закономерности эмпирически воспринимаемых явлений, что в перспективе создает основу для появления новых технологий. Иначе говоря, Аристотелево видение соотношения совершенного и неподвижного божественного первоначала и движимого им остального мира сопряжено с такой иерархией познавательной деятельности, где высшую ступень занимает созерцание горнего. Очевидно, внутри этого общего отношения научное исследование квалифицировалось бы Аристотелем как нечто более низкое. Но тем проблематичнее предложенная Нидэмом версия объяснения генезиса европейской науки, поскольку если все дело в том, что для появления науки требуется Творец, мотивирующий научное познание сообщением зависимому от Него миру неотменимых законов бытия, то вполне сопоставимая в общих чертах с так трактованной библейской картиной Аристотелева версия взаимодействия Перводвигателя и движимого должна была бы едва ли не с логической необходимостью активировать научный способ познания. Но он-то практически демонстративно если не отвергается, то, по крайней мере, не характеризуется как первостепенно важный. Вероятно поэтому, тезис о том, что становление феномена европейской науки обусловлено библейским креационизмом, требует дополнительного обоснования, а возможно, и существенной корректировки. Вопрос только в том, где искать источник таких оснований.

Стоит еще учесть, что если оставаться в плоскости Нидэмовского вопроса, то следовало бы все-таки объяснить причину появления феномена науки именно в Новое время. Ведь человеческая свобода, а также принципы, на которых утверждён тварный мир, в том числе его незыблемые законы, вполне известны христианам и иных эпох, однако никакого интереса к науке эти идеи не стимулируют ни в античности, ни в течение тысячелетнего существования Восточной Римской империи, которая в отношении интереса к научному способу познания мира практически столь же инертна, сколь и средневековый Китай или Индия. Стоит поэтому предположить для сохранения общей возможности связывать библейский креационизм и развитие науки некоторые иные факторы, которые могли бы спровоцировать новый разворот европейской ментальности, будучи одновременно связанными и с библейским откровением как таковым, и с оригинальным его

прочтением. Скорее всего, речь должна идти о толковании библейского текста, поскольку Шестоднев сам по себе явно не мотивирует научного поиска.

Можно ли, например, в соответствии с вполне хрестоматийно фиксируемым отличием библейской креационной картины предположить, что фактором, мотивирующим научно-познавательный интерес к мирозданию, является возвешение «творения из ничего»? По крайней мере, здесь появляется новшество в отношении Творца к творению, а именно то, что целеполагание получает мироздание в целом: оно оказывается общим исполнением замысла, чего в античном мировидении не наблюдается. Увы, ответ нам практически известен: и это безусловное новшество библейского откровения никакого особенного стимула к освоению мира научным способом познания не создает. Добавим еще, что вся известная нам по позднему Средневековью аргументация бытия Божьего фактически вполне воспроизводит в общих чертах логику Аристотеля (от движимого к Перводвигателю), так что безусловное присутствие в сознании христианских мыслителей отличительной особенности «творения из ничего» в общую систему отношений Творца и творения ничего принципиально не добавляла. Кажется, можно только говорить о сообщении дополнительных эпитетов Творцу, характеризующих Его как Всемогущего, Промыслителя и проч. Кроме того, в ряду этих же представлений сегодня в текстах вероучительного или катехизического содержания нередко используется термин «трансцендентный» для акцентирования внеположенности Творца тварному миру, что лишний раз подчеркивает уникальный характер этих отношений [*Катехизис, 70*].

Однако уже продемонстрированная логика опровержения выдвинутых Нидэмом и его сторонниками предположений вполне может быть применена и здесь. В ходе складывания научной эпистемологической парадигмы не наблюдается апелляции именно к выше перечисленным божественным свойствам. Уникальность принципа *ex nihilo* никак не создает специфичности ситуации Нового времени, а использование термина «трансцендентный» и вовсе относится ко времени, когда европейская наука в основных своих параметрах уже сформировалась; к тому же происхождением своим он не обязан ни ей, ни систематической теологии, поскольку введен в ходе философских размышлений о возможностях и пределах рационального познания. Кроме того, акцентирование именно трансцендентного характера бытия Бога в откры-

ве от имманентного спасительного действия Сына и Святого Духа создает такой образ, который скорее способен подавить и отвлечь от себя<sup>2</sup>. Поэтому если нам всерьез было бы важно установить мотивирующее начало становления научно-познавательной деятельности, вряд ли стоило бы усматривать источник его вдохновения преимущественно в наличии Великого трансцендентного Законодателя.

Судя по всему, корни той новой мотивации, которая вызвала к жизни собственно научный интерес к действительности, следовало бы искать не столько на прямых и отчетливо видных путях, сколько на весьма извилистых тропах, двигаясь которыми иногда можно подумать, что сбились с пути и даже движемся в обратную сторону. Так, вполне достоверно установлено, что научный способ познания реализуем при наличии деятельной позиции заинтересованного лица, которое усматривает в такой познавательной деятельности решение важной для себя жизненной задачи. Не менее очевидно, что в предшествующую Ренессансу средневековую эпоху едва ли наблюдается позиция, предполагающая познавательный интерес к природе, соединенный с новой идеей деятельного человека. Вполне хрестоматийным выглядит сегодня представление о том, что именно складывание этого нового образа, гражданина и жизнеустроителя, в качестве нормативного обозначает водораздел между Средневековьем и новой эпохой. Мы тут никак не можем отвлечься на продолжающуюся дискуссию о мере и характере этого размежевания, к тому же факт известного различия в акцентах между двумя культурными парадигмами никем не оспаривается, а разночтения касаются интерпретации соотношения между ними или как разрыва, или как преемственного развития с переменной акцентов. Нам важно здесь лишь то, что у человека в новой системе культурных координат появляется новое видение его места, причем речь о нем может прямо идти в категориях назначения [Гарен, 117–118]. При этом не так принципиально, на что преимущественно направлена реализация этого назначения. Главное, что должно быть активировано движение от самого человека, сулящее новый опыт и открытия. Так, например,

2. Ср.: «Что означает для нас религиозно-практическая такая идея трансцендентного Бога? Это... прежде всего, страшный для всего дрожащего перед Ним тварного бытия Владыка... Бог Ислама и Кальвина. Он чужд этому тварному миру, Его палящая воля есть для нас непостижимый произвол Абсолютного, бесчеловечный и безмирный

в Своей надмирности» [Булгаков, 448]. «Он есть Отец, отношение Которого к миру не есть власть абсолютного деспота, но любовь Отчего сердца...» [Булгаков, 449–450]. «Абсолютное... есть Отец, трансцендентно-имманентное, миру сообразное единство Первообраза и образа» [Булгаков, 451].

\*<sup>1</sup> *Ficin. Ep. lib. VI*

Фичино видит основополагающую задачу в постижении себя, где «каждая ступень бытия есть “зеркало” Бога» \*<sup>1</sup>.

Не менее важно, что это новое видение человека формируется в нескрываемой полемике со схоластической метафизикой, которая как раз не мотивирует человека к опытному познанию, способному раскрыть подлинный смысл его существования в системе мироздания, что оказывается подлинно вдохновляющей задачей. Здесь нередко вспоминают хрестоматийное высказывание Пико делла Мирандола о назначении человека<sup>3</sup>. Можно сказать, что новое видение человеком его места перед Творцом в значительной степени возникает и складывается в связи с раскрепощением от предыдущего воззрения, предполагавшего преимущественно статическое мироздание в смысле принципиальной назначенности точного места всему, включая человека. В рамках такой системы представлений не находится места деятельному познающему субъекту, которому еще предстоит постичь неочевидные доселе истины бытия, в какой бы плоскости они не искались. Дискуссия относительно возможных интерпретаций причин такого разворота не окончена, и мы воздержимся от неизбежно беглых комментариев по этому поводу. Скажем лишь, что формирующаяся в Ренессансе трактовка человека с акцентом на деятельную реализацию его назначения складывается в рамках прежде не наблюдавшегося широкого взаимодействия теологических и квазитеологических интуиций (иногда за гранью дозволенного официальной церковной доктриной) с малоизвестным в ту пору античным наследием, что, по крайней мере косвенно, свидетельствует о непредсказуемости содержания этих новых воззрений. Все, что можно подтвердить, возвращаясь к Нидэмовской гипотезе, сводится, пожалуй, к следующей констатации: научная эпистемологическая парадигма складывается под эгидой теологической креационной доктрины. При этом форма и мера ее конструктивного влияния на развитие науки совершенно неочевидна. Более того, создается впечатление, что, скорее, мы имеем дело с конфликтными отношениями, где в пределах прежней теологии не находится места новому виду познавательной деятельности.

3. «Не даем Мы тебе, о, Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ пророков творений

определен в пределах установленных Нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю» [*Пико делла Мирандола, 507*].

Разумеется, имела место почтенная история, восходящая к аверроистской дилемме истин разума и веры, внутри которой возникает сквозная проблема точного разделения сфер компетенции. Однако даже радикальное обособление одной области от другой у Оккама само по себе еще не стимулирует особого познавательного интереса в форме науки. Для этого должен был появиться новый разворот соотношения двух истин в виде антитезы Священного писания и книги природы. Природа оказывается еще одним посланием Творца, не менее убедительным и важным, только тема его — Бог в своем домостроительном действии, в отличие от дела спасения<sup>4</sup>.

Галилея при этом явно занимает не столько вопрос о дисциплине строгого соблюдения границ, сколько принцип автономии науки как особой формы познавательной активности. Антитеза Писания и природы становится, таким образом, способом оправдания именно новой эпистемологии, свободной от каких бы то ни было внешних рамок. Иначе говоря, мы утверждаем, что складывание нового типа эпистемологической деятельности — европейской науки — происходит в прямой связи с наличием теологической креационной доктрины, но, скорее, как история эмансипации от последней. И у Галилея, и в дальнейшем не видно, чтобы научная деятельность имела источником вдохновения откровение о Творце-Законодателе и творении. Скорее, можно встретить признания апологетического свойства, говорящие о том, что за законосообразной природой, «ничего не делающей напрасно», прозревается мудрое зиждительство Великого Разума — Творца неба и земли и т. д. В самом деле, если Писание говорит только о том, «как попасть на небо», то в деле постижения природы его роль нулевая. Правда, что могло бы значить в этом контексте «попадание на небо», и причастно ли этому хоть как-то постижение законов природы? И если верно предположение, что автономная от Откровения наука обязана своим появлением новому видению человека,

4. В 1615 г. в письме герцогине Кристине Лотарингской Галилей, цитируя кардинала Барония, библиотекаря Ватикана, утверждает, что Святой Дух учит нас, «как попасть на небо, а не как перемещается небо» (*quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur*). Галилей считает, что: «В спорах о проблемах, связанных с природными явлениями, следует опираться не на авторитет Св. Писания, а на чувственный опыт и необходимые

доказательства. Потому что и Св. Писание, и природа на равных исходят от Божественного Слова. Первое — как наставление Св. Духа, а вторая — как старательная исполнительница распоряжений Бога. ...Бог не менее открывается нам в явлениях природы, нежели в речениях Св. Писания» (Galileo Galilei. *Le Opere*. V. 5. P. 316. Цит. по: [Антисери, Реале, 216–217]).

деятельно реализующего свое предназначение, то только что заданный вопрос приобретает предельную остроту, поскольку отсутствие взаимной обусловленности спасения и исполнения предназначения делает в рамках этой новой идеи какое-то из двух факультативным. Но тогда насколько всерьез может занимать верующего ученого вопрос, спасает ли меня научно-познавательная деятельность? Имеет он сугубо субъективное значение, или речь идет о необходимой связи? Второе в рамках идеи, обеспечившей автономию научной мысли относительно истины откровения, едва ли возможно, но тогда и апологетическая ценность соображений об усмотрении Высшей управляющей силы оказывается весьма незначительной, поскольку фактически подтверждает мысль Паскаля о несовпадении Бога ученых и философов с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Терпит ли от этого ущерб сама научная форма познания мира? Едва ли. Однако существенно страдает мысль о том, что чтение книги природы есть возможное исполнение назначения человека, если, конечно, оно исходит от Бога, а не устанавливается самим человеком. Например, вышеприведенные слова Мирандолы можно интерпретировать и так, что Бог санкционирует и определение самим человеком собственного места в мире.

В качестве промежуточного вывода можно заключить, что рассуждение о причинах формирования феномена европейской науки действительно заставляет нас связать его с теологической креационной доктриной. Однако сциентистская модель познания складывается не столько благодаря прямому стимулированию картиной мироздания, выстроенного Творцом, сколько вследствие усилия эмансипации человека, которое позволяет ему найти автономную сферу приложения своих эпистемологических усилий — книгу природы. И хотя она тоже «написана» Творцом, ее чтение требует наличных естественных способностей человека и соблюдения вполне очевидных требований. Упомянутая эмансипация ведет далее к распаду связи между научно-практической деятельностью и сотериологическим мотивом. Утверждая это, мы невольно солидаризируемся с разоблачением десятого мифа из уже упомянутого сборника, согласно которому «научная революция освободила науку от религии» [Osler, 90]. Мы предположили, что известное раскрепощение человеческой мысли от священного авторитета было только условием формирования науки, но никак не следствием. Правда, нельзя исключать, что последовавшее в постньютоновском мире размежевание с религией могло быть



индуцировано становлением европейской научной парадигмы, но эта история находится вне рассматриваемого нами вопроса.

Здесь к месту будет вспомнить, что существует и значимая альтернативная трактовка идеи призвания, привычно усматриваемая в восточнохристианской богословской традиции. В ней обычно выделяется целостный характер богочеловеческого взаимодействия, где призвание человека встроено в общую картину творения, выступая конечным выражением цели и смысла действия Вседержителя. Это известный круг идей, сформировавшийся еще в доникейскую эпоху, в котором в качестве центральной идеи выделяется особое толкование спасительно-искупительной миссии Христа. Собственно сотериологический аспект оказывается не самодостаточным и даже не главным, поскольку то, что совершил Искупитель, понимается только в эсхатологической перспективе, в которой и происходит самое главное — восстановление и творческое преобразование единства Творца и твари. Изначально оно совершается в Воскресшем Христе, а затем, по мере возрастания Его мистического Тела и в эсхатологическом финале мира, охватывает все творение, в чем и открывается вечная перспектива бытия нового неба и новой земли. Очень яркое представление этого видения мы находим уже у св. Ириния Лионского, провозглашающего в финале священной истории сопричастность человека вечной славе Божьей <sup>\*1</sup>, восприятие полноты благодати Святого Духа, которая «сделает нас подобными Отцу и совершит волю Его, ибо сделает человека по образу и подобию Божию» <sup>\*2</sup>.

<sup>\*1</sup> *Adv. Haer.*  
4.14.1

<sup>\*2</sup> *Adv. Haer.*  
5.8.1

У Оригена (в особенности согласно его современным прочтениям, четко дистанцирующимся от мнимого «предсуществования душ») усиливается идея единства вечного и временного, проходящего таинственный искус творения, искупления и обожения. Это целая метаисторическая драма, в которой божественный замысел получает то, что буквально может быть названо «исполнением». Его кульминация — Крест как явление славы Сына Человеческого, которому поклонится как Главе всякая тварь в апокалиптическом финале. Тайна всеединства Бога и Божьего мира — вот, что открывается в тайне творения и обретается в своей подтвержденной полноте в Тайне Креста и Воскресения и последующем единении Творца и твари [*Origen*, v. 1, 68, 87]. В аналогичном ключе развивается тема цели творения и назначения человечества у Максима Исповедника. В «Трудных вопросах» <sup>\*3</sup> последовательность творения интерпретируется как установление цепи фундаментальных противоположений: тварное/нетварное; интеллигибельное/чувст-

<sup>\*3</sup> *Ambig.* 41

\*<sup>1</sup> *Ambig. 41.*  
*1304d–1308c*

венно воспринимаемое; небесное/земное; рай земной/пустыня; мужское/женское. Затем говорится о призвании человека усвоить и преодолеть эти основополагающие антитезы, чтобы установить новое качество единства твари с Творцом \*<sup>1</sup>. Наконец, можно еще раз вспомнить аналогичные интуиции прот. Сергия Булгакова, оформленные, в частности, в виде идеи преемства и восстановления целостности Небесной (нетварной) и тварной Софии.

Представляется, что общий сюжет реинтеграции Творца и творения в новое качество единства, достигаемого во Христе Воскрешшем через последовательное инкорпорирование избранных в Единое Тело и затем сопричастность свету Отчему, выгодно отличает приведенные построения именно пафосом целостности и всеединства в отличие от диверсификации книг Писания и Природы. Правда, при этом обращает на себя внимание и некоторая лаконичность этих построений, и в особенности то обстоятельство, что речь, в основном, идет здесь о началах и концах; усилия толкователей сосредоточены на роли Христа, через Которого и может состояться эта новая целостность Творца и творения. Преображенное во Христе человечество становится способом сопричастия всего мира Богу, благодаря чему возникает новый способ его бытия, где уже нет смерти, но наличествует «новая тварь», жизнь которой обретает неисчерпаемую ценность. Здесь же уместно будет вспомнить об исполнении в таком виде изначального призвания человека от начала его творения и подтверждении творческого божественного замысла.

Некоторую нехватку в упомянутых теологических конструкциях можно, пожалуй, усмотреть только в том, что очень сложно разглядеть в них какой-либо образ повседневного исторически длительного бытия. Например, утверждение, что призвание человека состоит во вхождении во «славу сынов Божьих», у верующего христианина может вызвать нужду в дополнительных соображениях о ценности исторического существования в таких его формах, которые могли бы восприниматься как некоторое предвосхищение грядущего Небесного Царства. В этом смысле толкование научного познания как способа исполнения призвания привлекает как раз тем, что оно представляет собой деятельность с выраженным накопительным потенциалом, достижениями, обновляющимися перспективами и т. п. Конечно, главное, что здесь смущает, — отсутствие изменений собственно антропологического характера. Иначе говоря, познающий человек не приобретает способности лучше понимать себя, свое место в мире

и тем более перед Богом. Технологический прогресс, базирующийся на научном видении мира, скорее ставит человека перед лицом новых рисков, а ценностный характер самого человеческого бытия очевиднее не становится.

Итак, с одной стороны, мы располагаем видением эсхатологической перспективы преобразования человека в качестве главного медиатора во взаимодействии Творца и твари, но при отсутствии выраженной ценности длительного исторического существования с позитивным накопительным потенциалом, с другой — особый, привязанный к истории кумулятивно эффективный, деятельный характер бытия человека как познающего субъекта, но с отсутствием выраженного ценностного параметра человеческой жизни и ее эсхатологической перспективы.

Можно по крайней мере предположить продуктивность постановки вопроса о возможностях если не синтеза, то хотя бы некоторой перспективы положительного взаимодействия двух обозначенных подходов с надеждой на какой-то конструктивный выход из нынешней ограниченности и фактической замкнутости каждого. Предположим также, что аспект именно особой миссии человека, в обоих случаях открытой не им самим, но свыше, должен восприниматься как методологически базовый.

## Источники и литература

1. *Антисери, Реале* = Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней : В 4 т. Т. 3 : От Возрождения до Канта. СПб. : Пневма, 2004. 880 с.
2. *Аристотель* = Аристотель. Метафизика // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1983. С. 65–367.
3. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Утешитель. М. : Общедоступный православный университет, 2003. 464 с.
4. *Гарэн* = Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М. : Прогресс, 1986. 400 с.
5. *Катехизис* = Катехизис Католической церкви. 4 изд., испр. М. : Духовная библиотека, 2001. 673 с.
6. *Пико делла Мирандола* = Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // История эстетики : Памятники мировой эстетической мысли : В 5 т. Т. 1. М. : Изд. Академии художеств СССР, 1962. С. 506–514.
7. *Efron* = Efron N. J. That Christianity Gave Birth to Modern Science // Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. P. 79–89.

8. *Galileo* = Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. 302 p.
9. *Gorelik* = Gorelik G. A Galilean Answer to the Needham Question // *Philosophia Scientiæ*. 2017. V. 21 (1). P. 93–110.
10. *Hoodbhoy* = Hoodbhoy P. Islam and Science : Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality / Fore-word by M. A. Salam. London : Zed Books, 1991. 157 p.
11. *Michot* = Michot Y. The image of God in humanity from a Muslim perspective // Abraham's children : Jews, Christians, and Muslims in conversation / Ed. by N. Solomon, R. Harries, T. Winter. London; New York : T&T Clark, 2005. P. 163–174.
12. *Needham* = Needham J. The Grand Titration : Science and Society in East and West. Toronto : University of Toronto Press, 1969. 350 p.
13. *Origen* = Origen. On First Principles : In 2 v. / Ed. and transl. by J. Behr. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press, 2017. xcvi, 664 p.
14. *Osler* = Osler M. J. That The Scientific Revolution liberated Science from Religion // *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion* / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. P. 90–98.

### Список сокращений

|                       |   |
|-----------------------|---|
| <i>Ambig.</i>         | Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну («Трудные вопросы») |
| <i>Adv. Haer.</i>     | Иринеи Лионский. Против ересей                          |
| <i>Ficin. Ep.lib.</i> | Марсилиус Фичино. Письма                                |

### D. M. Gzgyan

## The Needham Question and the Anthropological Dimension of the Biblical Worldview

The main judgement confirms the Needham question importance yet argues Needham's explanation, showing some inconsistency of its main idea that European Scientific revolution occurred finally due to implying the concept of Creator standing behind Nature. As an alternative the article discusses the prospects of interaction between two understandings of man's predestination: the idea of scientific investigation activity explained as his high calling to decipher the book of Nature written by The Holy Author on one hand and the eschatological reunion of The Creator and the creation through new mankind experiencing its transfiguration in Christ Resurrected.

KEYWORDS: theology, anthropology, science, creation, vocation, reunion.

## Reference

1. Antiseri D., Reale D. (2004). *Zapadnaia filosofiia ot istokov do nashikh dnei* [Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi] : In 4 v, v. 3. St. Petersburg : Pnevma (Russian translation).
2. Aristotle (1983). “Metaphysics”, in Idem. *Works* : In 4 v, v. 1. Moscow : Mysl', pp. 65–367 (Russian translation).
3. Bulgakov Sergii, prot. (2003). *Uteshitel'* [The Comforter]. Moscow : Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet (In Russian).
4. Efron N. J. (2009). “That Christianity Gave Birth to Modern Science”, in R. L. Numbers (ed.). *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press, pp. 79–89.
5. Garen E. (1986). *Problemy ital'ianskogo Vozrozhdeniia* [Problems of the Italian Renaissance]. Moscow : Progress (Russian translation).
6. Gorelik G. (2007). “A Galilean Answer to the Needham Question”. *Philosophia Scientiæ*, 2017, v. 21 (1), pp. 93–110.
7. Hoodbhoy P. (1991). *Islam and Science : Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London : Zed Books.
8. *Katekhizis Katolicheskoi tserkvi* [Catechism of the Catholic Church], 4 ed. Moscow : Dukhovnaia biblioteka (Russian translation).
9. Michot Y. (2005). “The image of God in humanity from a Muslim perspective”, in *Abraham's children : Jews, Christians, and Muslims in conversation*. London; New York : T&T Clark.
10. Needham J. (1969). *The Grand Titration : Science and Society in East and West*. Toronto : University of Toronto Press.
11. Numbers R. L. (ed.) (2009). *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
12. Origen. (2017). *On First Principles* : In 2 v. Oxford, United Kingdom : Oxford University Press.
13. Osler M. J. (2009). “That The Scientific Revolution liberated Science from Religion”, in R. L. Numbers (ed.). *Galileo goes to Jail : And other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press, pp. 90–98.
14. Pico della Mirandola G. (1962). “Rech' o dostoinstve cheloveka” [“The oration on the dignity of man”], in *Istoriia estetiki : Pamiatniki mirovoi esteticheskoi mysl'i* [History of aesthetics. Monuments of world aesthetic thought] : in 5 v., v. 1. Moscow : Publ. House of the Academy of Arts of the USSR., pp. 506–514 (Russian translation).

**Ф. Н. Козырев**

## **Тема вечной жизни вселенной в русском космизме**

Восприятие мира как живого целостного единства — общая черта софиологических мотивов русской религиозной философии и широкого научно-философского движения, известного как русский космизм. В православном богословии остро стоит вопрос об онтологическом статусе указанного единства и источника живучести космоса. В контексте обсуждения этого вопроса космизм зачастую ассоциируется с религиозным имманентизмом. В первой части статьи анализируется обоснованность такого подхода. Устанавливаются параллели между софиологией и космизмом применительно к проблеме происхождения Вселенной, ее начала во времени и конца. Выдвигается тезис о сближении религиозной и научной картины мира на почве учения о всеединстве и организмической модели Вселенной. Дается общая характеристика идейного корпуса русского космизма. Во второй части рассматриваются различные концепции вечности в их соотношении с идеей Творения. Особое внимание уделяется динамической составляющей времени/вечности, как она представлена в учении Л.П. Карсавина о всевременности и в причинной механике Н. А. Козырева. Обсуждаются космологические и богословские следствия физики времени Н. А. Козырева, в частности, представление о том, что активные свойства времени могут выступать механизмом осуществления синергичного взаимодействия Промысла и ноосферы.

ключевые слова: космизм, софиология, всеединство, время, вечность, причинность, негэнтропия.

### **Софийные интуиции космизма**

Тема вечности — хороший повод сказать несколько добрых слов о русском космизме. А сделать это на страницах богословского журнала стоит и по причине великой значимости данного явления в русской культуре, и в силу сложившихся предубеждений против него со стороны богословия. Какова бы ни была обоснованность этих предубеждений, космичность, наряду с соборностью, литургичностью и пасхальностью, входит в число наиболее узнаваемых и самобытных черт русского религиозного сознания

и мировосприятия. В космизме слишком много сплелось для русского сердца, чтобы обходить его стороной.

В богословском дискурсе первое систематическое применение понятия «космизм» мы находим у С. Н. Булгакова. В «Свете не вечернем» (1917) говорится о связи космичности с имманентизмом и магией:

...Магизм ограничивается областью имманентного, он космичен и натурален, в нем нет никакой «благодати» в собственном смысле этого слова [Булгаков 1994, 64].

Космизму в таком его понимании противопоставляется *акосмизм* индийского учения об иллюзорности мира [Булгаков 1994, 162] в качестве противоположного уклонения от истин веры. Но уже там намечается и положительная оценка космизма, ибо к имманентизму приравнивается лишь «однобокий космизм» (курсив мой. — Ф. К.), применительно же к субъективизму космизм способен стать необходимым противовесом:

Имманентизм в религии, каковым обречено остаться язычество, именно и есть психологизм, невольный и неизбежный субъективизм. Однако же, углубленный до космизма, психологизм этот уже не является окончательно замкнутым, через него прорываются и просвечивают лучи объективной истины [Булгаков 1994, 273, 280].

В более поздних работах двойственное отношение к космизму сохраняется, дополняясь новыми противопоставлениями и новым содержанием через усиление антропного понимания космоса. Так, «самозамкнутому космизму», выражающему волю дьявола «восхитить мир для себя и стать для него лже-богом», противопоставляется открытость мира для общения и воссоединения с Богом, «предел которого — “будет Бог все во всем”, т. е. полное обожение твари» [Булгаков 1933, 186]. Это обожение космоса осуществляется через человека:

Человек имеет великие космоургические задачи в природе и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена [Булгаков 1933, 179];

Глухая и косная бесформенная материя делается прозрачна и духовна, становится человеческим чувствилищем и как бы отелеснивается. Этим

выявляется космизм человека, его господственное призвание в мире [Булгаков 1931, 53].

Словоупотребление Булгакова подхватывает В. В. Зеньковский, для которого уже все восточное христианство «есть вообще система светлого космизма, радостного восприятия мира в Свете Христовом» [Зеньковский 1992, 198]. Этот «внутренний космизм Православия» предельно сближается им с откровением о Софии, так что борьба «за софийное понимание мира, за философию софийности» становится в то же время способом «обнажить неправду акосмизма и натурализма» — крайностей учения о мире, между которыми вынуждена метаться европейская мысль, так что

если бы философии Православия удалось с предельной ясностью раскрыть присущее ему софийное понимание мира, убедительно вдвинуть в систему современного мышления это основоположное понятие, — это было бы, по существу, самым лучшим даром, какой могли бы мы принести христианскому Западу [Зеньковский 1930, 5].

Общность космических и софийных интуиций проявляется, по Зеньковскому, в восприятии мира как живого целостного единства, обладающего неким скрытым источником неиссякающих сил и «неустанной живучести». Но насколько оправдано такое обобщение в онтологическом плане? Направлены ли эти интуиции на один или на разные предметы? Можно конкретизировать вопрос. Когда Зеньковский говорит, что мир «полон сияния Божества» [Зеньковский 1992, 199], что это сияние, не принадлежа тварному бытию, в то же время «как бы пронизывает, окутывает и охраняет тварное бытие» [Зеньковский 1992, 198], а В. И. Вернадский утверждает, что «космические излучения, идущие от всех небесных тел, охватывают биосферу, проникают всю ее и все в ней» [Вернадский, 43], говорят ли они о совершенно разных и несопоставимых сущностях? Или они имеют в виду одно и то же, называемое по-разному в разных языковых системах?

Конечно, когда мы встречаемся с крайностями имманентизма в духе заявлений К. Э. Циолковского о нераздельной власти над нами космоса, их невозможно и не нужно примирять с христианством. И все же с ответом на заданный вопрос спешить не стоит, как не стоит и пренебрегать опасностью скатиться в сухой и плоский формализм. Различиями языковых игр иногда объясня-



ется больше, чем можно было предполагать. Нельзя сбрасывать со счетов и особенности профессиональной позиции естествоиспытателя. Мне уже доводилось писать о необходимости различать идейно-мировоззренческий и профессиональный атеизм [Козырев Ф. Н., 169]. Последний выражает не личное убеждение ученого, а дисциплину ума, своего рода интеллектуальный пост, который испытатель природы поневоле принимает на себя, взявшись за добросовестное следование эмпирической методе. Такой «атеизм» может безмятежно сочетаться с верой, и в этическом отношении его следует скорее рассматривать как залог беспристрастности, а в богословском — как исполнение третьей заповеди, запрещающей упоминание Бога всуе. Гораздо большую настороженность должно вызывать и вызывает как раз обратное: появление религиозных опытов в ходе познания стихий мира сего, чем, кстати говоря, отмечены биографии многих космистов, включая Циолковского.

Также нелегко бывает отличить заблуждение от невоспитанности мысли. То, что пишут физики на религиозные темы, как правило, производит тяжелое впечатление, особенно с эстетической стороны. Возможно, такое же чувство испытал бы математик, если бы богослов или гуманитарий начал испещрять перед ним доску формулами, смутно догадываясь о смысле используемых символов и отдавая предпочтение тем из них, которые ему кажутся красивей. К счастью, богословы обычно так не поступают. Физики, напротив, с чрезвычайной легкостью вторгаются в незнакомую им область. В этом, конечно, сказывается то надменное отношение позитивизма к другим формам знания, которое в свое время осуждал Дильтей и от которого отшатнулся поздний Витгенштейн, догадавшись, что язык, по его гениальному сравнению, подобен одежде, которая призвана что-то открывать, но еще больше скрывать. Богослов владеет искусством одевания мысли в совершенство. Он способен совершать стремительные интервенции в область самых трудных вопросов бытия, зная, что всегда может укрыться в тихой гавани апофатики, в то время как нерасторопный представитель естественных наук по-солдатски прямо выступает на поле боя и оказывается под градом неприятельских стрел. У него нет возможности спрятаться за словом «тайна». Пока натурфилософия еще несла в себе опыт соседства с богословием на университетской скамье, она тоже умела прибегать к умолчаниям. Чего стоит замечательное слово великого Ньютона о природе гравитации, высказанное им в письме к Бентли:

...Я не хотел бы, чтобы Вы приписывали мне врожденное тяготение. То, что... одно тело могло воздействовать на другое на расстоянии через пустоту, без посредства какого-либо агента, посредством и при участии которого действие и сила могли бы передаваться от одного <тела> к другому, представляется мне столь вопиющей нелепостью, что по моему убеждению ни один человек, способный со знанием дела судить о философских материях, не впадет в нее. Тяготение должно вызываться неким агентом, постоянно действующим по определенным законам; материален этот агент или нематериален, я предоставляю судить читателям [Данилов, 38–39].

Есть надежда, что упадок позитивизма приведет к возрождению этой культуры мысли, и тогда, возможно, космисты заговорят на более приемлемом для православия языке.

Есть более серьезные основания оставлять наш онтологический вопрос без окончательного ответа. Исторически так сложилось, что темы русского космизма входили в богословие через софиологию. Софиологии в роли соединительного моста удалось немало сделать для воцерковления космической тематики. В том числе в ходе острых софиологических споров еще раз подтвердила свою правоту традиция уклоняться от однозначных решений некоторых вопросов или решать их в антиномичном ключе. В «Споре о Софии» В. Н. Лосского есть примечательное место, где он укоряет прот. Сергия Булгакова за легкость, с которой тот развивает аналогию между Божьей Матерью и Святым Духом, перенося начало женского пола на Третью Ипостась. Он напоминает, что Церковь «обладает глубочайшими тайнами, которые не всегда и не для всех подлежат разглашению», и заканчивает кратким, но емким: «Что уместно для Мережковского, невозможно для о. С. Булгакова» [Лосский В. Н. 1996, 32]. Действительно, переход с иносказательного языка мифотворчества на язык догматических формулировок резко повышает опасность примитивизации и опошления религиозного опыта, что в итоге приводит к необходимости обставлять всякое положительное суждение множеством защитных логических экранов, а предпочтительнее всего — устанавливать или фиксировать некоторое свободное пространство для мысли с помощью антиномий.

Так, собственно, и случилось с вопросом об идеальной основе мира. Попытка установления онтологического статуса Софии закончилась тем, что София разделилась в себе, так что Нетварная София осталась в области божественного бытия, а София в ее «космическом лике» (выражение С. Н. Булгакова) стала ассоции-

роваться с энтелехийной субстанцией тварного мира (В. В. Зеньковский) или мировой душой (С. Н. Булгаков). В наиболее мягком варианте разделения, предложенном Зеньковским, обе Софии признаны тождественными по содержанию, но различными по способу бытия. Впрочем, факт разделения этим смягчением ни в коей мере не устраняется, так что любая попытка нового синтеза и при этом варианте заведомо обречена на новое разделение. Фактически в спорах о Софии было установлено, что дуализм Бога и мира является непререкаемым и бескомпромиссным требованием христианского богословия. В то же время стремление к монизму, столь мощно проявляющее себя во всех направлениях русской мысли, не было опознано богословием в этих спорах как некое чужеродное или болезненное состояние духа, но принято в рассмотрение как заслуживающая самого глубокого изучения богословская проблема. И в этом вторая большая заслуга софиологии.

Надо особо подчеркнуть, что у названной тяги русских к онтическому единству есть весьма важный гносеологический коррелят. Имеется в виду та приверженность целостному восприятию мира «умом и сердцем», которая объединяет космистов, софиологов и их противников, наверное, больше, чем какие-либо другие аспекты принадлежности к русской культуре. Н. О. Лосский в «Истории русской философии» называет стремление к цельному познанию в числе наиболее характерных черт русской философии:

Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и Его царством [Лосский Н. О., 516].

Русские религиозные философы постигают и развивают богословские истины не дискурсивно, но отталкиваясь от опытов «личного общения с Богом», свидетельства о которых они безбоязненно погружают в ткань своего философствования. Надо заметить, что прот. Иоанн Мейендорф относил это качество ко всей восточно-христианской традиции, в которой «отправной точкой всех утверждений о Боге всегда служил личный опыт реальной встречи» [Мейендорф, 176]. Такой способ познания непосредственно сказывается на содержании философии, наделяя ее чертами космичности. Согласно Н. О. Лосскому, убеждение

в том, что мир является органическим целым, сочетается у русских мыслителей с противлением морализму и субъективизму, с попыткой устанавливать взаимосвязи между изменениями в нравственности и психике и процессами вселенской жизни, а также со стремлением к истолкованию мира в духе христианства, вследствие чего

многие религиозные философы занимаются главным образом космологическими вопросами, и их христианство как целое приобретает космологический характер [*Лосский Н. О.*, 517].

В связи с идеалом целостного и конкретного знания в русской религиозной философии и богословии находится резкая критика западного рационализма и гносеологического дуализма, отделяющего знание от веры. Эту критику мы встречаем практически у всех представителей софиологии. С нее начинает излагать основы христианской философии В. В. Зеньковский:

...Вся новая история шла и доныне идет на Западе под знаком принципиального дуализма — христианства и жизни, христианства и культуры, христианства и творчества. <...> В отличие от позиции, занятой обеими ветвями западного христианства, мы... решительно отвергаем то раздвижение веры и знания, которое и на Западе явилось довольно поздно, как свидетельство бессилия христианского сознания, а на Востоке никогда не имело места [*Зеньковский 1992, 13, 17*].

Окончание этой цитаты важно, поскольку оно связывает космические и софийные проекты современности с древней богословской традицией Востока. В этой традиции Откровение и мистический опыт Церкви не раз противостояли «принципиальности» дуализма, причем христианский Восток, начиная с тринитарных споров, был обычно решительнее в наступлении на эту принципиальность, чем христианский Запад. Ключевым для истории противостояния Востока и Запада в этом отношении выступает, конечно же, спор Григория Паламы с Варлаамом. В учении о божественных энергиях, пронизывающих мир, мы находим общий корень космических и софийных интуиций. Через него легализуется сама возможность мыслить непостазированное присутствие Бога в мире. Только на почве паламизма возможны богословские споры о тварности Софии, о телесности ангелов, об имяславии. В Западной схоластике и мистике и до, и после

Паламы предпринимались единичные попытки преодолеть жесткий дуализм трансцендентного и имманентного, но они не получали официальной поддержки и тщательно сбивались бритвой Оккама, вследствие чего ведущим направлением в решении натурфилософской проблемы остался деизм.

Онтологической проекцией идеи целостного познания выступает идея всеединства. Еще одна безусловная заслуга софиологии состоит в том, что она высветила эту идею с богословской стороны, закрепив за ней статус концептуального фундамента всего того широкого направления научной, артистической и религиозной мысли, которое мы объединяем термином космизм. Исключительно важно, что в этом пункте сошлись векторы развития богословия и науки XX века. Всеединству как единству во множестве, предполагающему гомеомерию и взаимопроникновение элементов бытия, соответствует в научной эпистемологии то, что называется *организмической* картиной мира. Переход к ней знаменует преодоление механистической парадигмы науки Нового времени. Вот что пишет об этом один из ведущих теоретиков научного знания В. С. Степин:

В современной ситуации формируется новое видение природной среды... Она начинает рассматриваться не как конгломерат изолированных объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм... На предшествующих этапах развития науки... до середины XX столетия, такое «организмическое» понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм... Но... после развития современной экологии это новое понимание... стало научным принципом, обоснованным многочисленными теориями и фактами [Степин, 674].

Помимо становления экологического сознания важным фактором сдвига парадигмы в указанном направлении Степин считает русский космизм. Он предлагает обратить внимание на совпадение «многих представлений современной научной картины мира с идеями философии русского космизма», причем «как в сциентистском, так и в религиозном» его направлениях [Степин, 682]. В первом по времени и пока наиболее обстоятельном зарубежном труде, посвященном русскому космизму, — книге М. Янга «Русские космисты: эзотерический футуризм Николая Федорова и его последователи» [Young] — также отмечается, что добрая часть как религиозного, так и научного наследия русских космистов в прошлые времена смело могла быть отнесена к обла-

сти эзотерической и оккультной литературы, но слом механистической парадигмы не позволяет это делать сегодня.

Из всеединства (и в согласии с принципом всеединства) могут быть выведены все остальные базовые положения космизма. Это, во-первых, наделение неживой природы качеством разума — то в гегельянстве, что сразу же подхватило еще только зарождающееся космическое самосознание русских мыслителей XIX в. «Не потому ли наш ум и находит вне себя целесообразное творчество, что он сам есть проявление высшего, мирового, жизненного начала, которое присутствует и проявляется во всей вселенной?» — спрашивает Н. И. Пирогов и отказывается думать, что «во всей вселенной наш мозг является единственным органом мышления... ..Служит местом проявления какого-то “я”, вовсе не признающего своей солидарности с местом своего происхождения» [Пирогов, 67]. Мысль о единстве того, что так тщательно разделял Декарт, пронизывает поэзию этого периода. Здесь и «Я» как «связь миров, повсюду сущих» («Бог» Г. Р. Державина), и «союз кровного родства разумного гения человека с творящей силой естества» («Колумб» Ф. И. Тютчева), и «та же сила, всё в иную плоть одета», которая вступает в область разума («Послание Лонгинову о дарвинизме» А. К. Толстого). Эта линия будет только усиливаться в поэзии и искусстве XX в.

Но в силу того гносеологического требования единства ума и сердца, о котором было сказано выше, признание в космосе мыслящего начала равносильно перенесению на космос этической проблематики. Мы повсеместно встречаем следы этого перенесения. Показательно русское отношение к дарвинизму. Православное сознание в сравнении с западно-христианским легко и беспрепятственно приняло дарвинизм именно по причине признания за материей возможности быть вместилищем божественных энергий и свободы от требований рационалистического дуализма. Однако при этом сразу же началось поспешное «исправление» дарвинизма в той части, которая касалась борьбы за существование и послужила на Западе научным обоснованием мальтузианства. У мыслителей материалистического склада это выразилось в обнаружении в живой природе законов взаимопомощи и альтруизма (П. А. Кропоткин), гармонии и справедливости (А. Н. Бекетов) и в возведении человеческой этики и социального поведения к этим космическим началам. У других, большей частью религиозных, но не только, философов (Н. А. Умов, П. А. Флоренский, Н. Ф. Федоров, Н. А. Бердяев и др.)

на этой почве выростала идея спасения падшего космоса человеком. В представлениях большинства из них человек силой любви, через преодоление греха призван снять проклятие, лежащее на тварном мире и подчиняющее этот мир закону энтропии, вражды, взаимного отчуждения, каменного бесчувствия и смерти. В проекте Н. Ф. Федорова ответственность человека обретает не только космическое, но и эсхатологическое измерение: человек призывается вершить конечные судьбы мира.

Включенность личности в ткань космического бытия лишает смысла сотериологию индивидуального спасения. Идеи совместного спасения, поручительства и заступничества святых, органической, «почвенной» связи высших проявлений человеческого духа с землей, высших сословий с народом — все то, что мы после А. С. Хомякова вкладываем в понятие соборности — несомненно составляет одну из родовых черт космизма. Соборность в социальном плане фактически выступает синонимом всеединства, поскольку предполагает ту же «организмическую», гомеомерную связь вселенской Церкви и единиц, ее образующих: приходской общины, семьи, человека, причастного Тела и Крови Христа. В соборности снимается противоречие между индивидуализмом и универсализмом, но всегда сохраняется опасность распада примиренных сторон, стоит лишь заменить идею всеединства чем-то другим. Космизм поэтому всегда чреват вырождением духа соборности в имперсонализм. Критика коллективизма как механистического суррогата соборности ярко представлена в религиозном крыле русского космизма.

Философия общего дела Н. Ф. Федорова справедливо считается своеобразным смысловым центром космизма, от которого в обе стороны расходятся его религиозная и сциентистская ветви. Справедливо это не только потому, что его философия лежит посередине между религией и наукой, и не только потому, что ею равно вдохновлялись Вл. С. Соловьев и К. Э. Циолковский. Возможно, важнее то, что его теургическая идея — это грань, на которой встречаются сакральное и профанное измерения космизма, пересекаются плоскость церковного литургического сознания и плоскость социальных утопий общего дела с коммунизмом во главе. О том, что идея коммунизма на русской почве приобрела черты космического проекта, не стоит много говорить. Об этом неумолимо свидетельствует и предреволюционное, и раннее советское искусство. Об этом же свидетельствует выражение «физический коммунизм бытия», неоднократно употребляемое С. Н. Булгако-

вым в «Философии хозяйства» (1912) в качестве еще одного синонима всеединства:

Единство вселенной имеет аксиоматический характер для всего мироведения, им обосновывается непрерывность причинной связи, ее проникающей и устанавливающей физической коммунизм бытия. <...> Есть некоторая космологическая карма сущего. Единство мироздания, физический коммунизм бытия, делает то, что физически все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела [Булгаков 2009, 112].

Связь коммунизма с проектом Федорова несомненно просвечивает у А. П. Платонова в «Чевенгуре», где Чепурный «не вытерпел тайны времени и прекратил долготу истории срочным устройством коммунизма», а Копенкин

Пока что... не заметил в Чевенгуре явного и очевидного социализма — той трогательной, но твердой и нравоучительной красоты среди природы, где могла бы родиться вторая, маленькая Роза Люксембург, либо научно воскреснуть первая, погибшая в германской буржуазной земле [Платонов, 205].

Своим проектом разворота истории Федоров задал масштаб дерзаний целому поколению мыслителей, которым предстояло осуществить грандиозные социальные преобразования и принести огромные жертвы, вывести человека в космос и явить миру богатства русской религиозной философии, вызревавшие веками под спудом молчаливого православия.

### **Время и вечность Вселенной**

Переходя к рассуждению о вечности, следует сразу опровергнуть бытующее представление о несовместимости вечной жизни Вселенной с идеей Творения. Так, если подходить со стороны максимально отвлеченных начал, то законно ставить вопрос о прагматической состоятельности критериев совместимости, предлагаемых бинарной логикой. Собственно говоря, этот вопрос уже был не только поставлен, но и решен в IV в. каппадокийским учением о Троице, и решен не в пользу логики. Признав неспособность рассудка вмещать истины Откровения, святые отцы совершили подлинный прорыв в истории человеческой мысли,



раз и навсегда вырвались из пут античного рационализма. Физикам пришлось следовать тем же путем, но с опозданием на полторы тысячи лет. Лишь в начале XX в. с открытием дуализма элементарных частиц перед ними столь же остро встал выбор между доверием естественной установке ума, «прижившегося», по выражению М. Хайдеггера, в мире знакомых вещей, и принятием реальности опыта. Вернер Гейзенберг вспоминал долгие дискуссии с Нильсом Бором, в ходе которых готовилась копенгагенская интерпретация квантовой механики и которые, по его словам, приводили почти в отчаяние:

И когда я после таких обсуждений предпринимал прогулку в соседний парк, передо мной снова и снова возникал вопрос, действительно ли природа может быть такой абсурдной, какой она предстает перед нами в этих атомных экспериментах [Гейзенберг, 23].

Решением стало переформулирование задаваемых природе вопросов и преодоление логики исключенного третьего в принципе дополнительности Бора. Сегодня о кризисе бинарной логики и перспективах тринитарного мышления принято открыто говорить в научных кругах [Баранцев]. В условиях растущего осознания несоответствия логического мышления реальной сложности бытия, попытки богопознания с помощью бинарных противопоставлений тварного и нетварного, временного и вечного, трансцендентного и имманентного выглядят небольшим анахронизмом, напоминающим попытки древних греков построить космологическую картину на оппозициях сухого-влажного и холодного-горячего. Как и формальная логика, эти схоластические оппозиции хорошо выполняют дидактическую роль, дисциплинируя ум и приобщая его к истории человеческой мысли. Но попытки вместить космологические теории в их прокрустово ложе и тем более желание оценить ту или иную теорию с помощью процедуры «православности» едва ли отвечают современным эпистемологическим стандартам.

Другое возражение против обозначенной несовместимости можно предложить, исходя из понимания вечности. Опираясь словом «вечность», мы не всегда обращаем внимание на то, насколько разный смысл можно вкладывать в него. Во-первых, под вечностью можно понимать как непрерывную и бесконечную череду временных событий (*perpetuitas*), что мы схватываем, к примеру, в выражении *perpetuum mobile*, так и состояние бытия

вне времени (*aeternitas*), традиционно приписываемое божественной сфере. Во-вторых, вечность может представляться нам либо как неподвижность, либо как безостановочное движение. Последнее различие подчеркивал, к примеру, прп. Максим Исповедник в своих размышлениях о неподвижной *эонической* вечности, в которой пребывают ангелы и умопостигаемые миры. Такая тварная вечность образует противоположность собственно времени: эон — это застывшее время. Но эону (как и времени) противостоит в этой схеме вечность Бога Живого, «живая вечность», в которой преодолевается противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности [Лосский В.Н. 1991, 234]. В-третьих, вечность может представляться нам в качестве протяженности, аналогичной нашему временному бытию и просто вынесенной за его пределы, и тогда геометрической моделью тварного мира становятся луч или отрезок, отсеченные на бесконечной прямой. Но она может представляться и как несоизмеримое, качественно иное бытие, не допускающее указанных геометрических аналогий. Добавим к этому, что за понятием вечного движения могут скрываться вполне противоположные друг другу идеи вечного повторения (круговращения времен), с одной стороны, и вечного становления нового — с другой, моделями чего выступают соответственно цикл и прогрессия. Так мы получим достаточно широкий спектр смыслов, сочетающихся между собой в богословских, философских и космологических спекуляциях в достаточно сложных и разнообразных конфигурациях. В богословии с его повышенной чуткостью к слову могут возникать более тонкие, но от этого не менее острые противопоставления в связи с проблемой вечности. Так свт. Василий Великий прилагал к Сыну Божьему определение «рожденный», точнее — «вечно рождаемый Отцом» (*γέννητος*), отрицая при этом приложимость к Нему понятия «ставший» (*γένητος*) [Мейендорф, 155].

В этом комплексе представлений для христианского сознания экзистенциально неприемлемы всего две идеи: внеисторичности и безначальности тварного бытия. Идея вечного повторения — будь то учение метемпсихоза или просто пессимистическая констатация того, что ничего нет нового под солнцем<sup>\*1</sup> — невыносима для человеческого духа. Она равна признанию бессмысленности личного бытия. Прав М. Хайдеггер, говоря о неустранимой *темпоральности* человеческого бытия [Хайдеггер, 19], о том, что человеческое существование есть в основе своей «набрасывание смысла», способ осмысливания «теперь» через обра-

\*1 Еккл 1.9

щение к будущему, или «бытие к смерти» [Хайдеггер, 235]. В этом отношении историчность сознания присуща человечеству как таковому. Но прав и протопр. Александр Шмеман, утверждая, что историзм наряду с персонализмом составляет определяющий и неотъемлемый признак именно христианской онтологии [Шмеман, 56]. Представление же о безначальности Вселенной, помимо того что оно явно противоречит библейскому Откровению, несет в себе дополнительную экзистенциальную язву, по-иному ущемляя врожденное человеку стремление к трансценденции. Тогда как движение по кругу лишает смысла всякое начинание (кроме стремления вырваться из него, что мы имеем в буддизме), представление о том, что за пределами круга ничего нет, превращает в бессмыслицу понятие трансцендентного, а вместе с тем и то базовое самоощущение человеком своей иноприродности, с которого, собственно, начинается не только религия, но и философия. Единственным возможным обоснованием человеческой духовности в этом случае становится негация в духе Сартра. Но если мы обратимся к внимательному изучению трудов русских космистов, то обнаружим, что у большинства его представителей совершенно отсутствует как первый, так и второй мотив. Представление о том, что у космоса есть своя жизнь, не замыкает в нем и не подчиняет ему человека, в чем, по всей видимости, сказывается сила христианской закваски, на которой возшло это движение.

Но как можно мыслить вечность тварного наряду с Творением? Один из ответов заключается в том, что обладание качеством вечности не является достаточным условием вечности. Иными словами, Вселенная может быть вечной по своему устройению, но не по факту. По выражению В.В. Зеньковского, «то, что однажды началось, может обладать свойством бесконечной жизни» [Зеньковский 1930, 33]. Мы привыкли применять это допущение только к будущему Вселенной, но не к ее прошлому, хотя для такой асимметрии нет достаточных оснований. Отрицание существования души в сочетании с верой в ее загробную жизнь, действительно, предполагают лучевую модель вечной жизни. Но применительно к жизни Вселенной Новый завет пестрит свидетельствами о ее конечности<sup>\*1</sup>, причем конец ее, как мы знаем, не запрограммирован и не вложен в природу, но является свободным актом Творца (ср.: «О дне же том и часе никто не знает»<sup>\*2</sup>). И коль скоро мы исповедуем, что начало миру было положено также свободным актом, естественно относить способность Вселенной к вечной жизни не только к ее будущему, но и к прошло-

\*1 Мф 24:14, 29–36; Мк 13:7–32; Откр 10:6; 20:11–15; 21:1–5

\*2 Мф 24:36

му. Ни начало, ни конец света не означают того, что свет не мог бы существовать вечно.

С этой точки зрения прискорбная приверженность современного богословия физическим теориям вроде Большого Взрыва и тепловой смерти, космологическими изводами которых выступают одномоментное появление и неизбежная смерть Вселенной, обусловлена скорее апологетической привлекательностью этих теорий, чем их внутренним сродством христианскому мировоззрению. Здесь проявляется богословский утилитаризм. Жизнь Вселенной в этих теориях можно уподобить движению шара вниз по склону. Наблюдая такое движение, мы, несомненно, делаем вывод о внешней силе, поднявшей шар вверх. Но разве не может нас посетить та же мысль при созерцании движения шара по идеальной *ненаклонной* поверхности, каковое, по механическим законам, раз начавшись, не имеет конца? По сути, физическое описание Вселенной как имеющей качество вечности посягает на учение о Творении не больше, чем факт свободного движения механического тела. Теории же, включающие учение о саморазрушении Вселенной, оказываются на поверку негодной подпоркой веры, способной убедить атеиста лишь в правомочности его сомнений относительно благодати и осмысленности бытия. Проблема вечности вообще имеет больше отношения к вопросу о природе времени и о том, как она проявила себя в акте Творения или возникновении Вселенной. Представляет ли собой окружающий мир то, что появилось вместе со временем или независимо от него? Вопрос этот может быть решающим для космогонических представлений. Ибо если вещественная ткань Вселенной и ее форма были созданы «до времени», а потом «погружены» в созданный временной поток, Вселенная должна нести на себе печать вечности, и наблюдательный естествоиспытатель должен считывать эту печать. Но здесь мы уже очевидно вторгаемся в апофатическую область, и с позитивными рассуждениями на этой границе лучше расстаться, следуя мудрому совету А. К. Толстого:

Способ, как творил Создатель, / Что считал он боле кстати, / Знать не может председатель / Комитета по печати [Толстой, 290].

Для особо строгих умов, находящих логически затруднительным отделить идею качественной вечности Вселенной от ее фактической вечности, может быть предложено еще одно соображе-

ние. На самой заре философской мысли Зенон Элейский в своих знаменитых апориях доказывал невозможность приблизиться к краю отрезка ввиду бесконечной делимости пространства. По сути, разговор шел об открытии и осмыслении явления интенсивной бесконечности, каковая, по определению Аристотеля, отличается от бесконечности экстенсивной тем, что ее можно охватить. Таково множество точек внутри шара, такова убывающая прогрессия дробных чисел, заключенная в пределах от единицы до нуля. Полтора тысячелетия спустя русский математик Николай Лобачевский использовал это различие для построения непротиворечивой геометрии, отличающейся от геометрии Евклида. Современная физика учит нас относиться к неевклидовым геометриям не как к отвлеченным играм ума, а как к формализации, отражающей реальные свойства Вселенной, такие как искривления пространства–времени возле крупных масс. Ничто не мешает нам применить указанный прием к исторической жизни Вселенной и мыслить ее в терминах интенсивной бесконечности, одновременно охватываемой началом и концом и бесконечной во времени, какой она видится изнутри, благодаря гиперболическому сокращению временной шкалы у «краев истории». Начало Вселенной будет выступать в этой модели асимптотой, математическая недоступность которой, собственно, и дает право называть Вселенную вечной. Заметим, между прочим, что шокирующая нестыковка между Шестодневом и научными данными о возрасте Вселенной устраняется в такой модели самым простым и естественным образом.

Эта линия рассуждений явно прочитывается в софиологических построениях Л.П. Карсавина. Обосновывая свое нетривиальное понимание всеединства как *всевременности*, Карсавин пишет:

Переход всевременности во временность (как и обратно) неуловим, потому что он столь же непрерывен, как замедление вращения в бесконечно быстром вращающемся колесе. Бессмысленно говорить о начале времени в смысле какого-то временного же момента [Карсавин, § 27, 25].

Геометрическая интерпретация интенсивной бесконечности здесь напрямую заменяется временной. Но более того, Карсавин продуцирует потрясающий по мифологической силе образ Творца — гончара или точильщика, прикасающегося к созданному им кругу бесконечных времен и порождающего этим прикосно-

вением-торможением ход истории. В физическом отношении образ Карсавина интересен тем, что он соотносит временность и вечность по аналогии с равномерным и неравномерным движением. Механика Ньютона устанавливает абсолютность различия между ними, ибо любое возникновение неравномерности движения (ускорения) массивного тела равнозначно появлению силы. У Карсавина время, таким образом, наделяется силовым свойством. Эту мысль совершенно независимо от Карсавина разрабатывал еще один представитель русского космизма — астрофизик Н. А. Козырев.

Органическая близость основных идей Козырева интуициям космизма несомненна, хотя говорить об этом стали сравнительно недавно. Одним из первых на эту близость обратил внимание В. Н. Демин в статье «Русский космизм: от истоков — к взлету». Концепция Козырева, по его словам, «насквозь космична и пророчески-оптимистична» [Демин, 16], ибо, наблюдая звезды в небе, мы видим, в согласии с нею, «не проявление разрушительных сил Природы, а проявление творческих сил, приходящих в Мир через время» [Козырев Н. А., 406]. Примерно так видели главное в работах Козырева многие его современники. «Явился он в мир стереть второй закон термодинамики и с ним тепловую смерть» [Вознесенский, 43], — так определил миссию создателя теории активного времени А. А. Вознесенский в стихотворении «Есть русская интеллигенция». Популярная энциклопедия по астрономии под редакцией О. Н. Коротцева заканчивается главой, посвященной Козыреву, которая называется «Вечная молодость вселенной» [Коротцев, 683–684]. С моей точки зрения, главное в наследии Н. А. Козырева все же не этот общий почти для всех космистов и софиологов мотив неувядающей жизни Вселенной, а переворот в наших взглядах на время. Я сравниваю его попытку сделать активные свойства времени предметом эмпирического исследования с попыткой Гаусса выяснить при помощи измерений, какая из математически выведенных геометрий соответствует реальному миру. «Даже если Гаусс в действительности не делал такой проверки, — пишет известный философ науки Р. Карнап, — сама легенда представляет краеугольный камень в истории научной методологии. Гаусс, конечно, первый задался революционным вопросом: что мы обнаружим, если осуществим эмпирическое исследование геометрической структуры пространства? Никто до него не думал о таких исследованиях» [Карнап, 229]. До Козырева в неопозитивизме поднимался вопрос о физическом статусе

времени, но никто не решался приступить к изучению этого вопроса на уровне эксперимента.

В космологическом плане предположение у времени активных свойств выливается в принципиально новую картину мира. Термодинамика вводит в научный обиход понятие стрелы времени, существенно дополняя тем самым механическую картину мира представлением о необратимости. «Необратимо-упорядоченным» называет Карсавин течение времени. Особенность космологии Козырева заключается в том, что время рассматривается в ней не как упорядоченное, а как *упорядочивающее* начало. Греческий философ Левадитис так описывает этот подход:

Общепризнано, что причины обычно возникают раньше, чем следствия. Не определяет ли именно это отличие причин (того, что раньше) от следствий (того, что позже) наше представление о направленности времени? Первое возражение предоставляет ОТО (общая теория относительности. — *Прим. ред.*). <...> Второе, более серьезное возражение таково: пока теоретики причинности не научились отделять события, принимаемые за причину, от событий, принимаемых за следствия, без отсылки к понятиям раньше-позже (т. е. к уже установленному понятию направленности времени) их рассуждение представляет порочный круг (перевод мой. — *Ф. Н. Козырев*) [*Leivaditis, 714*].

Возможный выход из него указал Д. Юм, предположив, что связь причин и следствий со временем является простым лингвистическим допущением. Онтологическое обоснование причинности, продолжает Левадитис, собственно, и должно представлять собой опровержение точки зрения Юма, но

как формулирует это Дэйнтон...<...> Обнаружение объективного и вневременного различия между причиной и следствием оказывается на поверку гораздо более трудной задачей, чем можно было предполагать, так что добрая доля философов соглашается с тем, что такого различия не существует. И тут появляется остроумное решение Козырева. Сознывая все эти трудности, он рассматривает причинность не как то, что внутренне присуще времени, а как то, что производно от него. <...> Как он сам формулирует, время обладает особым свойством, создающим различие причин и следствий, которое может быть названо направленностью, или ходом (перевод мой. — *Ф. Н. Козырев*) [*Leivaditis, 714*].

В причинной механике Козырева переход причины в следствие — это физический процесс, в котором участвует время.

В массивных вращающихся объектах, каковыми являются космические тела, причинно-следственный переход сопровождается образованием негэнтропии. Таким образом, источником вечной жизни Вселенной выступает... время! Этот вывод не стоит принимать за диалектический парадокс в духе единства бытия и ничто или перехода противоположностей друг в друга, ибо на самом деле мы имеем здесь дело с прямым и простым утверждением того, что время в своем течении напитывает Вселенную жизнью. Такое возможно, если источник, из которого оно поступает к нам, живоносен, более богат жизнью, чем наш мир. Как в модели Карсавина, где движение в потоке времени есть лишь пониженная степень той подвижности, коей обладает всевременность. Мерность, присущая времени и подчиняющая нас порядку чередования, служит в этой космологии регулятором жесткости причинно-следственных отношений, необходимым для того, чтобы вечность не затопила мир. Время дозирует вечность, вместе с тем оно дозирует количество негэнтропии, поступающей в наш мир, и энергии, которую звезды вырабатывают для своего свечения из негэнтропии. Ибо звезды вырабатывают столько энергии, сколько может излучиться с их поверхности — это основополагающее и индуктивно доказанное положение лежит в основе всего научного проекта Козырева. Термоядерные реакции рассматриваются в нем как космологический эксцесс, возникающий в результате локальных нарушений энергетического обмена. Эта последняя идея нашла неожиданное продолжение в теории еще одного известного представителя русского космизма и товарища Козырева по заключению Л. Н. Гумилева. Как пишет его биограф С. С. Беляков, «лагерные лекции Козырева пробудили у Гумилева интерес к естественным наукам, без которого никогда не было бы пассивной теории этногенеза» [Беляков].

Между миром бесконечно жестких причинно-следственных связей, описываемым механикой Ньютона, и миром атомной механики, где, по Козыреву, «нет течения времени и причинно-следственные связи не имеют никакой прочности, а значит, просто отсутствуют» [Козырев Н. А., 318], лежит мир причинной механики, характеризующийся конечной величиной хода времени, т. е. скорости перехода причины в следствие в элементарном физическом процессе. Козырев верил, что это и есть наш реальный мир. Самым трудным, интригующим, но, возможно, и наиболее плодотворным моментом в истории проекта было



открытие изменчивости величины хода времени. Всем знакомое субъективное ощущение того, как время может иногда мучительно долго тянуться или вмещать в короткий миг невероятное количество впечатлений, переносилось причинной механикой из области психологических в область физических явлений. Чудо Иисуса Навина, когда солнце и луна встали над Гаваоном <sup>\*1</sup>, стало совместимым с научной картиной мира. Богословскую же картину мира, в силу связи времени с негэнтропией, открытие переменных свойств (*плотности*) времени обогащало новым теоретическим базисом для учения о синергии.

<sup>\*1</sup> Нав 10:12–14

Отождествление энтропии с космическим проявлением грехопадения до этого открытия уже вошло в идейный корпус русского космизма. Н. А. Умов развивал учение о негэнтропийной сущности жизни и любви и, как пишет А. Г. Гачева, называл грех и зло «лазутчиками энтропии в потоке живого вещества» [Гачева, 659], а созидательные способности человеческого сознания он называл третьим законом термодинамики, очевидно противопоставляя его второму. Об организующей роли ноосферы писал В. И. Вернадский. П. А. Флоренский со своей стороны считал, что второму закону термодинамики — «закону энтропии, взятому расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания» — противостоит культура:

Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит... в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти [Флоренский, 39].

Сходную мысль мы находим в «Философии неравенства» Н. А. Бердяева. Козырев разделял эту веру в возможность человека вносить порядок в космическое мироустройство. Но его оценка человеческих возможностей более скромна. Ему в отличие от большинства его предшественников чужд космоургический пафос. Однажды он сказал своему ученику П. А. Зныкину: в космосе существуют две силы, направленные против хода энтропии, — звезды и люди [Зныкин, 256]. В контексте теории, рассматривающей звезды как машину, генерирующую энергию из негэнтропии, такое сопоставление может показаться абсурдным. Слишком различны человеческая и звездная массы. Однако не стоит забывать ни «гомеопатического характера» негэнтропийных воздействий, ни того, что организация (синоним негэнтропии в работах Козырева), как и информация, не зависит столь прямо от массы носи-

теля. Еще полвека назад рукотворные накопители информации весили в миллионы раз больше, чем сегодня, и это, конечно, далеко не предел «развеществления» информационно-негэнтропийного поля.

В русле антропоцентрической установки, свойственной религиозно-философским исканиям той поры, важно не то, что человек поставлен вровень со звездами, а то, что звездам оставлено место рядом с ним. Вернее, не самим звездам, а той Высшей воле, которая управляет ими, которая дает простор для человеческой творческой деятельности, сохраняя при этом механизмы собственного вмешательства в судьбы мира. Механизмы эти действуют в области причинно-следственных отношений, а значит, по Козыреву, заключены в активных свойствах времени. Как и Дж. Беркли, Козырев полагал, что реальный мир отличается от мира, создаваемого сознанием, своими согласованными каузальными связями: постоянство и порядок возникают в нем не случайно, как это часто бывает с идеями, производимыми человеческой волей, а, по словам Беркли, «в правильной последовательности или рядах». Именно отсюда следует знаменитый вывод ирландского философа: «Существует, следовательно, другая воля или другой дух, который производит их» [Беркли, 184]. Но у Козырева, в отличие от Беркли, эта воля не ограничивается установлением незыблемого закона. Она участвует в жизни мира, будучи способна порождать как глобальные, так и локальные сгущения и разрежения негэнтропии, учащая и замедляя пульс времени в ответ на действия и призыв человека. В синергичном взаимодействии Промысла и ноосферы творится история мироздания, и через время нам дано не только постигать ее смысл, измерять ее насыщенность и долготу, но и вносить свой личный вклад в судьбы других людей и всего мира, *вступить* в нее, вплестись в ее узор, сотканный нитями причинно-следственных отношений.

Рядом с деизмом берклианства и русской космоургии теория активного времени Козырева намечает контуры нового понимания связи материи и духа, возможно того, о котором пророчествовал Н. А. Бердяев:

Физическая причинность, которую раскрывают науки естественные, не вводит нас во внутреннюю связь вещей. Творческая энергия внутренней жизни мира остается закрытой. Науки о мире физическом не доходят до внутреннего ядра бытия, они ищут причин всего происходящего во внеш-

ней среде. <...> Когда в природе откроется нам внутренняя сила, и мы поймем ее события как проявление внутренней творческой энергии, она перестанет быть физически-материальной, она будет введена в мир духовный [Бердяев, 94].

На этом пути вопрос о соотношении вечности и временности Вселенной может получить совсем неожиданное решение, которое пока трудно предугадать.

### Источники и литература

1. *Баранцев* = Баранцев Р. Г. Становление тринитарного мышления. Москва; Ижевск : Регуляр. и хаотич. динамика, 2005. 123 с.
2. *Беляков* = Беляков С. С. Гумилёв сын Гумилёва : [Биография Льва Гумилёва]. М. : АСТ, 2013. 797 с.
3. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. 479 с.
4. *Беркли* = Беркли Дж. О принципах человеческого знания // Он же. Сочинения. М. : Наука, 1978. С. 152–247.
5. *Булгаков 1931* = Булгаков Сергей, прот. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 49–58.
6. *Булгаков 1933* = Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий : О Богочеловечестве. Т. 1. Париж : YMCA-Press, 1933. 468 с.
7. *Булгаков 1994* = Булгаков Сергей, прот. Свет невечерний : Созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. 414 с.
8. *Булгаков 2009* = Булгаков Сергей, прот. Философия хозяйства. М. : Ин-т русской цивилизации, 2009. 460 с.
9. *Вернадский* = Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М. : Айрис-Пресс, 2004. 576 с.
10. *Вознесенский* = Вознесенский А. А. Есть русская интеллигенция // Он же. Витражных дел мастер : Стихи. М. : Молодая гвардия, 1976. С. 43.
11. *Гачева* = Гачева А. Г. Умов Николай Алексеевич // Русская философия : Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. 2-е изд., дораб. и доп. М. : Кн. клуб Книговек, 2014. 830 с.
12. *Гейзенберг* = Гейзенберг В. Физика и философия. М. : Изд. иностр. лит., 1963. 293 с.
13. *Данилов* = Данилов Ю. А. Ньютон и Бентли // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 1. С. 30–45.
14. *Демин* = Демин В. Н. Русский космизм: от истоков — к взлету // Вестник Московского университета. Серия 7 : Философия. 1996. № 6. С. 3–18.

15. *Зеньковский 1991* = Зеньковский В. В. История русской философии : В 4 т. Т. 1. Ч. 2. Л. : Эго, 1991. 279 с.
16. *Зеньковский 1992* = Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. 268 с.
17. *Зеньковский 1930* = Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 3–40.
18. *Зныкин* = Зныкин П. А. Предвидение Козырева // Время и звезды : К 100-летию Н. А. Козырева. СПб. : Нестор-История, 2008. С. 225–274.
19. *Карнап* = Карнап Р. Философские основания физики : Введение в философию науки. М. : Прогресс, 1971. 387 с.
20. *Карсавин* = Карсавин Л. П. О началах : Опыт христианской метафизики. Т. 1 : Бог и тварный мир. Берлин : Обелиск, 1925. 191 с.
21. *Козырев Н. А.* = Козырев Н. А. Избранные труды. Л. : ЛГУ, 1991. 443 с.
22. *Козырев Ф. Н.* = Козырев Ф. Н. Религия и наука на рубеже тысячелетий: продолжающийся спор или путь к единству? // Религия как дар : Педагогические статьи и доклады. М. : СФИ, 2014. С. 158–178.
23. *Коротцев* = Коротцев О. Н. Астрономия. Популярная энциклопедия. СПб. : Азбука-классика, 2003. 736 с.
24. *Лосский В. Н. 1991* = Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М. : Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
25. *Лосский В. Н. 1996* = Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М. : Изд. Свято-Владимирского Братства, 1996. 196 с.
26. *Лосский Н. О.* = Лосский Н. О. История русской философии. М. : Высшая школа, 1991. 559 с.
27. *Маслобоева* = Маслобоева О. Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность : Монография. М. : АПК и ППРО, 2007. 292 с.
28. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. Нью-Йорк : R.V.R., 1985. 359 с.
29. *Пирогов* = Пирогов Н. И. Вопросы жизни : Дневник старого врача. Иваново : ПресСто, 2009. 426 с.
30. *Платонов* = Платонов А. П. Чевенгур : Роман. Котлован : Повесть. М. : Время, 2011. 608 с.
31. *Русский космизм* = Русский космизм : Антология философской мысли / Сост. и предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; примеч. А. Г. Гачевой. М. : Педагогика-пресс, 1993. 365 с.
32. *Степин* = Степин В. С. Теоретическое знание. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 743 с.
33. *Толстой* = Толстой А. К. Послание к М. Н. Лонгвинову о дарвинизме // Он же. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. М. : Правда, 1980. С. 290.

34. *Флоренский* = Флоренский П. А. Автореферат // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 37–43.
35. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
36. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Дневники : 1973–1983. М. : Русский путь, 2005. 717 с.
37. *Leivaditis* = Leivaditis D. Philosophical comments on kozyrev's theory of time // Время и звезды : К 100-летию Н. А. Козырева. СПб. : Нестор-История, 2008. С. 704–723.
38. *Young* = Young G. M. The Russian Cosmists : The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. New York : Oxford University Press, 2012. 296 p.

## F. N. Kozyrev

### The Theme of Everlasting Life of the Universe in Russian Cosmism

Perception of the world as a living whole is a common feature of the sophiological stance in Russian religious philosophy and of the wide scientist movement known as Russian cosmism. The ontological status of the source of cosmic integrity and vitality is a critical issue in the Orthodox theology. In this context, cosmism is often associated with the doctrine of immanence. The foundation for such an association is analysed in the first part of the article. The core ideas of Russian cosmism are considered in parallel with sophiology and scientism. The second part of the article presents different concepts of eternity in their relation to the idea of Creation. In particular, it is focused on the dynamic quality of time as explicated in the concept of omnitemporality by Lev Karsavin and in causal mechanics by Nikolay Kozyrev. The cosmological and theological implications of Kozyrev's physics of time are taken into consideration, including the idea that active properties of time may provide a mechanism for a synergetic interaction between Providence and noosphere.

KEYWORDS: cosmism, sophiology, pan-unity, time, eternity, causality, negentropy.

## References

1. Barantsev R. G. (2005). *Stanovlenie trinitarnogo myshleniia* [The formation of trinitarian thinking]. Moscow ; Izhevsk : Regular. i khaotich. dinamika (in Russian).

2. Beliakov S. S. (2013). *Gumilev syn Gumileva* [Gumilev son of Gumilev]. Moscow : AST (in Russian).
3. Berdiaev N. A. (1994). *Filosofiiia svobodnogo dukkha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow : Respublika (in Russian).
4. Berkeley G. (1978). "O printsipakh chelovecheskogo znaniia" ["A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"], in Idem. *Sochineniia* [The Works]. Moscow : Nauka, pp. 152–247 (Russian translation).
5. Bulgakov Sergii, archpriest (1931). "Dusha sotsializma" ["The Soul of Socialism"]. *Novyi Grad*, 1931, n. 1, pp. 49–58 (in Russian).
6. Bulgakov Sergii, archpriest (1933). *Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve* [The Lamb of God : Concerning the God-Man], v. 1. Paris : YMCA-Press (in Russian).
7. Bulgakov Sergii, archpriest (1994). *Svet nevechernii* [Unfading Light]. Moscow : Respublika (in Russian).
8. Bulgakov Sergii, archpriest (2009). *Filosofiiia khoziaistva* [Philosophy of Economy]. Moscow : In-t russkoi tsivilizatsii (in Russian).
9. Danilov Iu. A. (1993). "N'iuton i Bentli" ["Newton and Bentley"], *Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki*, 1993, n. 1, pp. 30–45 (in Russian).
10. Demin V. N. (1996). "Russkii kosmizm: ot istokov — k vzletu" ["Russian cosmism: from the beginnings — to take off"]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Ser. 7 : Filosofiiia, 1996, n. 6, pp. 3–18 (in Russian).
11. Florenskii P. A. (1994). "Avtoreferat" ["Abstract"], in *Sochineniia* [Writings] : In 4 v., v. 1. Moscow : Mysl', pp. 37–43 (in Russian).
12. Gacheva A. G. (2014). "Umov Nikolai Alekseevich", in *Russian Philosophy : Encyclopedia*. Moscow : Kn. Klub Knigovek (in Russian).
13. Geizenberg V. (1963). *Fizika i filosofiiia* [The Physics and philosophy]. Moscow : Izd. inostr. lit. (in Russian).
14. Heidegger M. (1997). *Being and Time*. Moscow : Ad Marginem (Russian translation).
15. Karnap R. (1971). *Filosofskie osnovaniia fiziki : Vvedenie v filosofiiu nauki* [Philosophical Foundations of Physics : An Introduction to the Philosophy of Science]. Moscow : Progress (in Russian).
16. Karsavin L. P. (1925). *O nachalakh : Opyt khristianskoi metafiziki* [About the Principles : The Experience of Christian Metaphysics], v. 1 : *Bog i tvarnyi mir* [God and the created world]. Berlin : Obelisk (in Russian).
17. Kozyrev N. A. (1991). *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Leningrad : LGU (in Russian).
18. Kozyrev F. N. (2014). "Religiia i nauka na rubezhe tysyacheletii: prodolzhaishchiisia spor ili put' k edinstvu?" ["Religion and science at the turn of the millennium: an ongoing dispute or a path to unity?"], in *Religiia*

- kak dar : Pedagogicheskie stat'i i doklady* [Religion as a gift: Pedagogical articles and reports]. Moscow : SFI, pp. 158–178 (in Russian).
19. Korotsev O. N. (2003). *Astronomiia : Populiarnaia entsiklopediia* [Astronomy : Popular encyclopedia]. St. Petersburg : Azbuka-klassika (in Russian).
  20. Leivaditis D. (2008). “Philosophical comments on kozyrev’s theory of time”, in *Vremia i zvezdy : K 100-letiiu N. A. Kozyreva* [Time and stars : On the 100th anniversary of N. A. Kozyrev]. St. Petersburg : Nestor-Istoriia, pp. 704–723 (in Russian).
  21. Losskii V. N. (1991). *Ocherk misticheskogo bogosloviia vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow : SEI (in Russian).
  22. Losskii V. N. (1996). *Spor o Sofii. Stat'i raznykh let* [The argument about Sofia. Articles of different years]. Moscow : Izd. Sviato-Vladimirskogo Bratstva (in Russian).
  23. Losskii N. O. (1991). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow : Vysshiaia shkola (in Russian).
  24. Masloboeva O. D. (2007). *Rossiiskii organitsizm i kosmizm XIX–XX vv. : Evoliutsiia i aktual'nos' : Monografiia* [Russian Organicism and Cosmism of the XIX–XX Centuries : Evolution and Relevance : Monograph]. Moscow : APK i PPRO (in Russian).
  25. Meyendorff John, Archpriest (1985). *Vvedenie v sviatootecheskoe bogoslovie* [Introduction to patristic theology], 2 ed. New York : R.B.R.
  26. Pirogov N. I. (2009). *Voprosy zhizni : Dnevnik starogo vracha* [Questions of life : Diary of an old doctor]. Ivanovo : PresSto (in Russian).
  27. Platonov A. P. (2011). *Chevengur : Roman. Kotlovan : Povest'* [Chevengur : Roman. Pit : Tale]. Moscow : Vremia (in Russian).
  28. Schmemann Alexander, Protopr. (2005). *Dnevniki : 1973–1983* [The Journals of Father Alexander Schmemann, 1973–1983]. Moscow : Russkii put' (in Russian).
  29. Semenova A. G., Gacheva A. G. (eds.) (1993). *Russkii kosmizm : Antologiiia filosofskoi mysli* [Russian cosmism : An anthology of philosophical thought]. Moscow : Pedagogika-press (in Russian).
  30. Stepin V. S. (2000). *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical knowledge]. Moscow : Progress-Traditsiia (in Russian).
  31. Tolstoi A. K. (1980). “Poslanie k M. N. Longvinovu o darvinizme” [“Message to M. N. Longvinov about Darwinism”], in Idem. *Collected Works* : In 4 v., v. 1. Moscow : Pravda (in Russian).
  32. Vernadskii V. I. (2004). *Biosfera i noosfera* [The Biosphere and Noosphere]. Moscow : Airis-Press (in Russian).

33. Voznesenskii A. A. (1976). "Est' russkaia intelligentsia" ["There is a Russian intelligentsia"], in Idem. *Vitrazhnykh del master : Stikhi* [Stained Glass Master : Poems]. Moscow : Molodaia gvardiia (in Russian).
34. Young G. M. (2012). *The Russian Cosmists : The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York : Oxford University Press.
35. Zen'kovskii V. V. (1991). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy] : In 4 v., v. 1, part 2. Leningrad : Ego (in Russian).
36. Zen'kovskii V. V. (1992). *Osnovy khristianskoi filosofii* [Basics of Christian Philosophy]. Moscow : Izd. Sviato-Vladimirskogo bratstva (in Russian).
37. Zen'kovskii V. V. (1930). "Preodolenie platonizma i problema sofiinoi tvari" ["Overcoming Platonism and the Problem of the Sophian Beast"]. *Put'*, 1930, n. 24, pp. 3–40.
38. Znykin P. A. (2008). "Predvidenie Kozyreva" ["Kozyrev's Foresight"], in *Time and the Stars : On the 100th Anniversary of N. A. Kozyrev*. St. Petersburg : Nestor-Istoriia (in Russian).



Г. В. Шпатаковская

## Возможные принципы диалога естествознания и христианского богословия

Проблема диалога рассмотрена в контексте существующего напряжения между научным и богословским способами познания. Используемый подход основан на анализе имеющихся в литературе размышлений на эту тему самих ученых, в основном физиков. Проведенный анализ позволил выделить объективные и субъективные трудности на пути сближения позиций двух сторон и сформулировать пять принципов диалога: соблюдение границ компетенции, ясность и прозрачность терминологии, согласие о единстве истины, необходимость совместного обсуждения аксиологических и этических проблем. Пятый принцип предполагает стремление услышать и понять другую сторону. С точки зрения предложенных принципов описан и проанализирован реальный диалог физиков и богословов, ведущийся в Свято-Филаретовском институте уже более шести лет. Идеи, высказанные физиками (как агностиками, так и атеистами) и богословами, могут быть распределены по четырем тематическим группам: христианство, Бог и человек, познание, добро и зло. Выявившиеся в процессе встреч трудности в следовании всем пяти принципам показывают, что рассмотренный диалог находится в самой начальной фазе и его дальнейшее позитивное развитие требует усилий с обеих сторон.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: наука и религия, физика и богословие, концептуальный и реальный диалог.

Тема настоящего исследования касается одной из возможных форм взаимоотношений естествознания и богословия — *диалога*, занимающего промежуточное положение между *конфликтом*, *независимостью* и *интеграцией* [Клементьева]. Русский философ М. М. Бахтин понимал диалог как форму познания и существования, в которой постигается человек и его бытие [Назарчук, 244–245]. Американский физик Дэвид Бом стал родоначальником *реальной* формы диалога, так называемого *Бомовского*, в котором группа людей в реальном общении обсуждает вопросы бытия [Bohm]. Нас будут интересовать оба аспекта, т. е. не только

*концептуальный* диалог научных и богословских идей, но и *реальный* диалог людей, ученых и богословов.

Прежде всего, констатируем исторически сложившееся напряжение между научным и богословским способами познания и факт усугубления этого напряжения в настоящее время. Триумфальные успехи современной науки питают претензии естествознания на возможность объяснить все мироздание и ставят перед богословием проблему, объявляя, по словам американского теолога Джона Хота,

безжизненную... материю метафизическим и историческим источником всего бытия, включая и те его уровни, которые обладают жизнью и разумом [Хот 2011, 67].

Естественные науки, изучающие материальный мир, и богословие, изучающее отношения человека с Богом, имеют разные предметы исследования и отвечают на разные вопросы. Естествознание — «что?» и «как?». Богословие — «зачем, с какой целью?». Казалось бы, сферы их интересов не должны пересекаться. Но такая установка соответствует дуалистическому разделению духовного и материального, которому в богословии нет места, что хорошо отражают слова английского физика и богослова Джона Полкинхорна о двух верах:

Я верю в кварки, но признание их существования никак не задевает меня и не угрожает моему существованию. Это радикально отличается от веры в Бога, которая влияет на все, что я делаю и на что надеюсь [Полкинхорн, 49].

Таким образом, дуализм, как возможный индивидуальный религиозный выход, фактически являет собой уход от решения проблемы. Другим ответом верующих стал «научный» креационизм. Этот путь открытого *конфликта*, фактически отказывающийся признавать неоспоримые научные факты, только подрывает авторитет церкви [Муравник].

Противопоставление науки и веры, науки и богословия сложилось исторически, но оно не соответствует природе вещей. Общий язык, например, с учеными-физиками возможен на основе

«религиозного» (в духе Спинозы, Эйнштейна, отчасти Сахарова) восприятия окружающего... мира... <...> ...Ощущение единства физического мира на всех уровнях... иерархии... <...> ...вместе со свойственной Природе со-

размерностью и гармонией... оставляют отчетливое впечатление, что за видимым миром вещей и явлений стоит некое высшее организующее начало [Киржниц, 222].

Кроме того, есть немало верующих ученых, которые не хотят расставаться с идеей взаимодействия науки и богословия и пытаются с богословской точки зрения осмыслить выводы «своей» науки [Полкинхорн; Нестерук; Шрёдер] в рамках внутреннего, концептуального диалога. Надо отметить, что недаром среди естествоиспытателей именно физики первыми начали философствовать [Марков; Гейзенберг; Владимиров], а затем и богословствовать [Полкинхорн]. Детерминизм механистического взгляда физики Нового времени вкупе с дарвинизмом привел к атеизму, а мировоззренческое осмысление следствий квантовой механики XX в. возвращает возможность свободы действиям Бога и человеческой воли [Вайс и др.].

Представляется актуальным выявить существующие трудности на пути сближения естествознания и богословия, выделить его возможные принципы и дать пример реального диалога с позиции сформулированных принципов<sup>1</sup>.

### Трудности конструктивного диалога

В истории отношений науки и религии давно укрепились определенные претензии друг к другу. Пока не смягчатся эти *твердыни*, трудно рассчитывать на сближение и конструктивный диалог. Рассмотрим эти претензии и противоречия.

Со стороны богословия в адрес естествоиспытателей часто звучит обвинение в излишнем рационализме. Об этом писал еще прот. Сергей Булгаков:

Наука творит заведомое мироубийство и природоубийство, она изучает труп природы [Булгаков, 199].

В этой парадигме человеческое существование оказывается совершенно бессмысленным и ничтожным: в огромной Вселенной затеряна крошечная планета Земля, на ней — тонкий слой «плесени», в котором копошатся крошечные существа — люди. Это продолжается короткое мгновение в масштабах жизни Все-

1. При написании статьи использованы, в частности, материалы работы: [Шпатаковская].

ленной, «а затем всему конец» [Гуардини, 67]. Концептуальный кризис «объективирующей» науки богословы видят в том, что «ей до сих пор не удается включить человеческую личность в систему научного знания» [Копейкин, 177], в ее «неспособности исследовать субъективность» [Хот 2013, 184].

Со своей стороны ученые часто отказывают религии в возможности познания мира, подозревая в ней отсутствие объективности и критериев истины. Действительно, богословие не является способом познания мира в том смысле, в каком мир познает наука. Серьезным заблуждением оказывается предположение, что текстами Писания можно объяснить события в природе, как это пытаются сделать «научный» креационизм.

Противоречие можно увидеть и в различии гносеологических подходов в науке и в христианстве. Наука находится в постоянном поиске истины, не претендуя на обладание ею, тогда как религия, объявляя Истину во Христе, претендует на то, что Истина живет в Церкви [Гутнер 2015].

Существует также проблема разграничения компетенций, которая связана с разницей между двумя подходами к получению знаний: позитивным и метафизическим. Современное общество живет в парадигме позитивистского знания. Ему противостоит человеческий опыт в сфере искусства, в восприятии природы, в межчеловеческом общении, в осознании личного человеческого бытия, в области религии. Этот опыт ставит метафизические вопросы, на которые позитивные знания не дают и принципиально не могут дать ответы. С другой стороны, следует критически относиться и к попыткам богословия применять физико-теоретические построения в качестве аргументов, в частности, к использованию космологической модели для подтверждения богословской концепции, как это сделано, в частности, в труде епископа Василия (Родзянко) [Василий]. Тем не менее обе истины, богословская и научная, имеют общее основание в Творце, и поэтому наука, если она остается в рамках своей компетенции, не может быть противопоставлена религии. Более того, предлагается, например, рассматривать науку как «осведомленное поклонение» [Саган, 54] и даже как евхаристическое возношение творения Богу [Нестерук, XXX].

Для успешного реального диалога естествоиспытателей и богословов необходимо устранить возможные источники неадекватности в восприятии друг друга, искаженное представление о другой стороне, в основе которого обычно лежат исторически возникшее недоверие, прочно усвоенные мифы и штампы.

## Возможные цели, задачи и принципы диалога

По мнению философа Григория Гутнера (1960–2018), «перспектива диалога связана с расширением сферы критической рациональности в обоих сообществах» [Гутнер 2015, 92–93]. Поле для критики и самокритики науки он видел в области ее ценностных установок и задавал вопрос, не стоит ли пересмотреть положение о том, что главная (и единственная?) задача науки состоит в движении к познанию истины. Актуальность этого вопроса связана с современными возможностями науки в области трансформации среды обитания (экология) и самого человека (биотехнологии). Такие размышления приводят «к вопросу о том, должен ли иметь прогресс знания какие-либо границы». Очевидно, что соответствующие ограничения должно выработать само научное сообщество в результате «рационального и критического обсуждения... этических и аксиологических проблем». Именно в поиске этих внутренних ограничений могло бы оказать помощь христианство. С другой стороны, и христианское сообщество призвано «становиться более рациональным», должным образом реагируя на достижения космологии и эволюционной биологии [Гутнер 2015, 92–93].

В контексте междисциплинарного диалога богословие призвано сделать свое знание более ясным и наглядным, дать «верное представление о Боге, Его действиях и провидении». По мнению Т. Трафны,

это позволило бы избежать многих споров и недоразумений, которые возникают у ученых, философов и богословов и оказывают огромное воздействие на общественность в целом [Трафны, 3].

Еще один взгляд на то, что необходимо для обретения общей «платформы» диалога ученых и богословов находим в Джиффордских лекциях американского астрофизика и популяризатора науки Карла Сагана (1934–1996). О необходимости и важности такого диалога свидетельствует его мысль о том, что для благоденствия человечества научное мировосприятие должно быть согласовано с религиозными воззрениями [Саган, 54]. Он особенно выделял уникальность христианской заповеди о любви к врагам в ситуации угрозы ядерной войны и самоуничтожения человечества, полагая, что наше выживание зависит от того, как живут агрессивная и сострадательная тенденции в человеческом сердце и разуме [Саган, 304]. Ученый называл три критерия

истины: логическая непротиворечивость, согласие с имеющимся знанием и открытость к сомнению:

Чем сильнее желание верить, тем бóльший скептицизм мы должны проявлять [Саган, 197].

Английский астроном и богослов Джордж Койне насчитывает пять критериев научной достоверности: 1) проверяемость; 2) прогнозируемость; 3) простота и экономичность; 4) красота; 5) универсальность. Под последним он подразумевает «единство познания», а отсюда возможность «ввести в познавательное поле естествознания категории других наук, в том числе религиозной мысли» [Койне, 133]. Возможные же «столкновения», по его мнению, полезны для развития науки, так как их осмысление приводит «к более глубокому пониманию общности» [Койне, 134].

Несомненным является также то, что

зрелый, активный и плодотворный диалог естественных наук, философии и богословия возможен лишь при условии, что своей основополагающей целью все стороны ставят поиск истины [Трафны, 2].

На основе всего перечисленного выше сформулируем *принципы*, которых, на наш взгляд, желательно придерживаться обеим сторонам для успешного диалога:

1. *Границы*. Каждая сторона занимается исключительно своим предметом, используя свои специфические методы исследования и свой язык. В частности, достижения современной науки богословие призвано интерпретировать и толковать, используя свои правила герменевтики. Наука, в свою очередь, должна строго соблюдать свои границы и честно возвещать об имеющихся лакунах в своих гипотезах, не претендуя на обобщения и метафизические выводы. Аксиомой должно быть утверждение, что никакими естественнонаучными методами невозможно «уловить» Личностные действия Бога в этом мире, но единство законов и гармония мира свидетельствуют о Нем.

2. *Терминология*. Богословие при приглашении своих истин для функций диалога, а также для неверующих, старается излагать их более понятно и наглядно.

3. *Мировоззрение*. Обеим сторонам рекомендуется приводить свое мировидение к единству на основе того, что истина едина

и законы сотворенного мира не должны противоречить словам о его Творце. А любое «столкновение» и противоречие призваны служить более глубокому пониманию соответствующего предмета или явления каждой из сторон.

4. *Аксиология и этика.* Исходя из призвания человека (хранить и возделывать этот мир) и понимая ответственность науки за возможную трансформацию всего мира, в том числе, и природы самого человека, ученые призваны ставить и обсуждать в своей среде вопросы о ценностях и приоритетах, быть может, ограничивающих некоторые направления познания. В этих аксиологических вопросах диалог с богословием особенно необходим.

5. *Стремление слушать и слышать другую сторону.* Серьезным препятствием к диалогу является упорство в отстаивании своей позиции без попытки объективного взгляда на источники информации со своей и с другой стороны. Этот, по сути этический, принцип должен быть поставлен на первое место в случае реального диалога.

Таким образом, диалог ученых и богословов — это всегда выход за рамки конкретной науки и разговор в области мировоззрения. Он возможен и интересен обеим сторонам, что подтверждают встречи физиков и богословов в стенах Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ), продолжающиеся в течение уже более шести лет. Хотя первая встреча была организована по просьбе богословов, которые хотели ознакомиться с современной космологией, очень скоро стало понятно, что то, что их (богословов) волнует, — это та область, которой наука не занимается совсем, и на семинарах обсуждаются в основном мировоззренческие вопросы.

### **Опыт реального диалога**

Встречи с физиками начались в СФИ в марте 2013 г. и стали регулярными. Каждые три месяца в конце такой встречи определяется конкретная дата следующей, формулируются ее тема и вопросы для обсуждения. Налицо явный взаимный интерес и желание продолжать общение. Притягательной оказывается сама возможность неформального свободного разговора, касающегося основ бытия.

В числе других вопросов на прошедших семинарах особое внимание привлекли четыре темы: 1. христианство; 2. Бог и человек;

3. познание; 4. добро и зло, мораль. Эти темы поднимались неоднократно, но каждый раз обсуждались в разных ракурсах.

Ниже представлена попытка обобщить содержание диалогов по этим темам. При изложении материала сохраняется «деление» на агностиков, атеистов (из среды физиков) и христиан. Соответственно, в тексте ниже как синонимы используются слова: богословы, христиане, верующие. Эта группа объединяет священника, философов, теологов, библеиста, искусствоведа, верующих физиков. Представители другой стороны (физики) могут называться: ученые, физики, агностики, атеисты. Как правило, в каждом разделе сначала представлены позиции ученых, затем дается христианская точка зрения по тем же вопросам.

### *Христианство*

Ученые ставят вопрос о неразрывной связи человека и общества, рассматривая христианство как общественное явление, приписывая ему, в частности, выполнение политических задач. Христианство, согласны они, — существенный фактор истории. Камнем преткновения становится видимый внешним взором исторический путь церкви: религиозные войны, инквизиция, крестовые походы, конфликт с Галилеем и т. д.

В науке виден колоссальный прогресс, а есть ли, возможен ли, спрашивали ученые, прогресс в христианстве, в вере, в церкви? Задавались на семинарах вопросы и о том, каковы стимулы веры и цель жизни по вере? В представлении большинства спрашивающих церковный ответ — *попадание в рай* после смерти.

Отвечая на эти вопросы, богословы попытались, *во-первых*, прояснить истоки христианской веры. Одним из трех источников называлось первобытное религиозное чувство, возникшее на почве страха перед окружающим враждебным миром. Видя в силах природы некие одушевленные сущности и желая умиловить их, человек вступал с ними в отношения в рамках определенного «культа» — жесткой системы обрядов и «морали» — системы запретов и предписаний. Правильное исполнение этих норм обеспечивало гарантированную защиту. Вторым возможным источником веры служит жажда познания, стремление человека ответить на основные вопросы бытия, примером чему может служить путь греческой философии к теологии в Древней Греции. Третий важнейший исток идеи Бога — Откровение Бога в традиции еврейского народа, начиная сличного Откровения Аврааму, Исааку,



Иакову. Этот путь предполагает личное доверие не только к Богу, но и к человеку (в лице, например, перечисленных патриархов) [Яннарас, 3–8]. Неразличение этих трех возможностей, сведение религии лишь к первому источнику в атеистической пропаганде является причиной искаженного представления о верующих как о невежественных людях, суеверия которых находятся в вопиющем противоречии с современной наукой. Такой взгляд на христианство очевидно препятствует началу диалога.

*Во-вторых*, богословы поставили под сомнение предположение, что христианство является общественным явлением. Конечно, церковь — это собрание людей, социум, но история возникновения христианства показывает, что оно родилось не как общественное явление. Младенцу Иисусу не нашлось места нигде в человеческом обществе, и это отвержение обществом прослеживается во всей Его земной жизни вплоть до Креста. Наоборот, подчеркивали богословы, христианство дает силы побеждать условия, которые диктуются обществом и разными социальными взаимоотношениями. История христианства показывает, что использовать его как политический ресурс невозможно, тогда оно перестает быть самим собой, превращаясь в религию бога, о развенчании которого писали Фейербах, Маркс и Ницше, констатировавший «смерть бога».

Утверждалось также, что место христианства в обществе, — это созидание жизни совершенно на другом основании, чем то, на котором организуется общественная жизнь. Причем невозможно поставить христианство в один ряд с другими мировыми религиями. Оно родилось как Откровение о новом человеке. Только в нем человек во Христе призван жить как Бог. Христианство — это вера в Бога и в человека. Оно вносит качество в жизнь человека, в его отношение к другому, к Богу, к миру, к обществу. Суть христианства, его цель и смысл — это обретение человеком жизни как вечной ценности. Но это не данность, человек в своей земной жизни должен это реализовать и подтвердить, а право суда принадлежит только Богу.

### *Бог и человек*

Ученые согласны с тем, что так или иначе религиозность является важным фактором в жизни и развитии человечества, согласны, что «действия Бога» в истории зримо проявляются через людей. Но, вопрошают они, покажите Его действие в чем-то другом, не через людей. Иначе первое, что приходит в «научную голову»,

что Бог — создание человека, что человек Его выдумал<sup>2</sup>. Ведь религиозность есть только у человека, а он, по воззрениям современной науки, появился всего лишь около 200 тыс. лет назад. На фоне 13–15-миллиардной истории Вселенной — это краткое мгновение. В чем же выражались действия Бога до появления человека? Можно ли вообще говорить о существовании Бога в таком контексте? Не есть ли Бог предельная проекция человеческих добродетелей? Некая «бесконечность» в духовном мире? В физике материального мира, если он бесконечен, как это предполагается в некоторых научных гипотезах, есть потенциальная возможность влияния этой бесконечности на нашу (видимую) Вселенную. Может ли что-то подобное быть в мире духовном? Другой пробный вариант определения Бога учеными: Бог — Тот, Кто любит всех людей независимо от их поведения.

Обсуждался и круг вопросов о связи веры в Бога с чудесами. В житиях святых, отмечали физики, практически всегда присутствуют чудеса. Как чудо связано со святостью? Действия Бога в мире сводятся к чудесам? Что такое чудо? Только ли нарушение законов физического мира? Какова роль чуда согласно Священному писанию?

Другая часть вопросов касалась человека. Христианство ставит его в центр мироздания, утверждая, что человек — венец Творения. Но в масштабах Вселенной, говорят ученые атеисты, человек — ничтожная величина. Еще, отмечают они, почему-то человек так устроен, что для него важен смысл жизни, но нельзя говорить о смысле человеческой жизни абстрактно. Он связан, видимо, с ощущением ответственности конкретного человека в этом мире в отношении чего-то или кого-то: себя, семьи, рода, профессии, какого-то социума или всего человечества. Соответственно встают вопросы: каковы связанные с этой ответственностью мои цели и задачи? Достигаю ли я цели, справляюсь ли с задачами? Это дает чувство удовлетворения и придает смысл и полноту жизни или наполняет ощущением бессмысленности и пустоты? Занятия наукой, утверждают физики, вполне самодостаточно для придания смысла жизни.

В ответ христиане говорят об автономных, но единых сферах действия Бога: создание и поддержание этого мира, тайна жиз-

2. Здесь дурную услугу могут оказывать неканонические антропоморфные изображения Бога-Отца, которые можно видеть во многих храмах.

ни и тайна человека. Эти тайны не разгаданы наукой, научная картина мира фрагментарна, она объясняет отдельные части, которые не собираются в целостную картину, с чем согласны и сами ученые [Бом; Woese]. Христианское же богословие на основе Священного Писания и Божественного Откровения предлагает целостную концепцию мироздания и места в нем человека. Есть Откровение о существовании двух миров — физического (материального) и духовного, причем только в человеке эти миры пересекаются. Бог есть Дух, и в человеке есть то, чего нет в физическом мире, — дух. Это духовное начало в человеке дает возможность Богообщения и приобщения к Божьим Тайнам через Божественное Откровение, через то, что Бог Сам пожелает открыть человеку. В единой библейской традиции Бог определяется как твой Господин, который в Новом Завете открывается как Любовь и Свобода.

Чудеса в Священном писании, и в Ветхом, и в Новом завете, — это свидетельство Божьей силы, близости Царства Божьего. Это знаки, зна́мения, они никогда не служат цели подавления человека, но всегда дают вдохновение и надежду. А чудесные явления в житиях святых подтверждают близость Бога к человеку и возможность Богообщения. Человек несовершенен, но он может и должен с Божьей помощью обрести жизнь вечную, и святые являют такую возможность.

Человек, по вере христиан, есть образ и подобие Бога, а не наоборот. Когда богословие говорит о Божественных качествах, то называет Любовь, Свободу, Истину, Творчество, Дух, Свет. Когда христианское учение говорит о человеке, то мерой подлинной человечности оказывается проявление тех же качеств. При этом на семинарах «много копий было сломано» при обсуждении самих понятий «Любовь», «Свобода», «Истина» и т. д. Попытка дать их точное определение наталкивается на трудности, хотя интуитивно понятно, о чем идет речь. В науке, согласились ученые, тоже может возникать подобная ситуация.

Существование творческого начала в человеке также, по мнению христиан, свидетельствует о сообразности человека Богу. Ведь, несмотря на свою видимую «ничтожность» по сравнению с масштабами Вселенной, человек в своем разуме вмещает эти масштабы и в пространстве, и во времени и способен познавать ее законы. Уникальным является и свойство человека сохранять верность своим убеждениям при любых обстоятельствах. Способность менять окружающий мир, создавать новое, творить — также

поистине Божественное качество. Бердяев считал, например, что человеческое творчество есть проявление Божественного призвания независимо от степени осознания этого самим человеком<sup>3</sup>. При этом философ обращал внимание на аскезу, которая всегда сопровождает истинное творчество: человек не может не творить, и ради творчества он может отказываться от многого в своей жизни.

Вопрос же о смысле жизни напрямую связан с тем, кого мы согласны называть человеком. Смысл человеческой жизни в христианстве — это поиск, раскрытие и исполнение своего призвания, которое есть у каждого человека и дается Богом. Когда человек находит это призвание и посвящает ему свою жизнь, он испытывает настоящее счастье и радость бытия. Нельзя смысл жизни человека не соотносить с Богом, с Его Жизнью и той жизнью, которую Он дает человеку. Если не иметь представления о том, откуда всё, тогда вопрос о смысле жизни ставить просто некорректно. Прозвучала и такая мысль: человек — единственное существо в мире, которое рискует не состояться, если не исполнит своего призвания<sup>4</sup>.

### *Познание*

Человек стремится найти истину, познавая мир, себя, Бога. Естественные и гуманитарные науки, философия, богословие — так подразделяется познавательная деятельность человека. Среди обсуждаемых вопросов были такие: каковы критерии истинности в науке и в богословии? что стимулировало начало и развитие науки? как соотносятся научное открытие и Божественное Откровение? как связаны наука и вера? есть ли прогресс в человеческом понимании Бога?

Ученые отмечали родство богословия и гуманитарных наук и их отличие от естествознания. В гуманитарных науках объектами исследования оказываются действия людей, обладающих свободной волей. Насколько годятся здесь рациональные методы, используемые в естественных науках? Какие возможны эксперименты и модели? Известно, что математическое моделирование применяется и к социально-экономическим процессам, но оно

3. «Абсолютная христологическая истина одной своей стороной обращена к искуплению греха и спасению от зла, другой же своей стороной обращена к положительному, творческому призванию человека, открывает христологию человека» [Бердяев, 90]; «И Бог ждет от человека антропологиче-

ского откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества» [Бердяев, 92].

4. Такой бесславный вариант «конца человека» убедительно представлен, например, в недавней книге Ю. Н. Харари [Харари].

может быть эффективно лишь там, где люди считаются неразличимыми частицами. Личность же ускользает от научной объективации. Но не все ученые с этим выводом согласны. Некоторые нейробиологи утверждают, что «мы — это наш мозг» [Свааб], что изучение физики и химии мозга даст в будущем разгадку человеческого самосознания.

Вера, в представлении некоторых ученых, — лишь временный компенсатор незнания, и всякая неопределенность существует лишь в силу недостаточности нашей информированности. Наука каждый день открывает людям ранее неизвестное, и ученые верят в ее безграничные возможности. Эта вера, например, питает такое новое философское и научно-технологическое направление как трансгуманизм. Трансгуманизм прогнозирует создание «улучшенного» человека без страданий, болезней, смерти... Сами ученые задаются вопросом: не строит ли наука новую Вавилонскую башню?

Для физиков однозначным критерием истинности теории является практика, опыт. Согласно принципу Поппера, научная теория должна быть фальсифицируемой, т. е. должна существовать экспериментальная или иная возможность ее опровержения. В частности, идея существования Бога подвергается сомнению, поскольку она не фальсифицируема.

Относительно истоков науки ученые указывали на наличие любопытства у животных, полагая, что тот же инстинкт еще более развился у людей в результате эволюции социума. Современные стимулы развития науки физики видят по-разному: социальный заказ и потребности общества, бескорыстное служение нуждам людей, азарт открытий. Наука дает возможность ученым прикоснуться к реальности и приобщиться к чему-то великому. Живой отклик у физиков нашла выдвинутая на одном из семинаров версия о том, что в начале науки находится удивление [Гутнер 2018], понимаемое не психологически, а философски.

Было отмечено, что в среде современных ученых отсутствует корреляция между верой и научными достижениями. Статистика прошлых веков в этом отношении не показательна, так как в те времена религиозное мировоззрение было всеобщим. В представлении ученых, в противоположность ничем не ограниченному поиску истины в науке, познавательные возможности богословия «скованы догмами». Церковь видится ими как место несвободы, где все догматизировано раз и навсегда, где невозможно никакое развитие и положен запрет на новые взгляды как возможные ереси.

Отвечая на это высказывание, богословы не отрицали, что в практической жизни церкви имеются основания для такого охранительного подхода (вообще, всякий культ останавливает познание). Но этот подход не отражает современного состояния богословия, которое аргументированно обсуждает вызовы современной науки<sup>5</sup>, не отрываясь от традиции, которая действительно очень важна для богословского знания.

Соглашаясь с тем, что в естественнонаучной теории нет места действию сверхъестественного (принцип 1), и с тем, что богословие и наука имеют разные задачи, участники диалога отметили, что эти два вида познания имеют неустранимую точку пересечения в самом человеке. Наука, с одной стороны, верит (не знает, а именно верит), что этот мир познаваем, но с другой стороны — осознает, что это познание носит характер «линии горизонта», что полностью и до конца Вселенная не может быть познана. Это роднит науку с опытом богословия: Бог и познаваем, и не познаваем. И наука, и богословие считают при прочих равных условиях красоту и простоту признаками более истинной теории. Среди возможных способов познания наука не отрицает и роль таких иррациональных моментов как интуиция и озарение.

Вера в познаваемость мира имеет основанием библейское представление о Боге — Творце мира и человека. На одном из семинаров обсуждался вопрос о том, почему современная наука могла родиться и развиваться только в христианской Европе в XVI–XIX вв.<sup>6</sup> Согласно гипотезе одного из участников [*Горелик*], причина заключается в том, что в это время книгопечатание сделало Библию доступной для многих, а только библейская традиция верит в гармонию творения и при этом ставит человека так высоко, что он может стремиться понять и объяснить ее. Ничего подобного не было в мировоззрении людей других цивилизаций (Китай, Индия, Египет, Древняя Греция, страны ислама), несмотря на множество накопленных в их культурах знаний.

В библейском Откровении человек призван совершенствоваться вверенный ему Божий мир. Это предполагает и научную деятельность, лишь бы она соответствовала этому абсолютному позитивному содержанию. Богословы отметили, что в наше время вера в могущество науки стала сродни религии, но последствия ее успе-

5. См. напр.: [*Иванов; Нестерук; Вера; Богословие*].

6. Историю обсуждения этого вопроса см., напр.: [*Efron*].

хов не однозначны: остро стоят этические проблемы и заставляют думать о ценностных приоритетах (принцип 4). В частности, вопросы биоэтики — общая проблема и для медицинской науки, и для христианской антропологии.

Критерием истинности в богословии также служит практика, причём во множестве аспектов. Новое знание оценивается по духу и смыслу, по плодам внедрения этого знания в жизнь: согласно или нет с духом Евангелия, привнесло добро или зло, соединение или разделение? Также среди критериев оказываются красота и простота, гармония с уже имеющимся знанием. Важна и рецепция церкви: верификация в богословии через церковное Предание. Если какое-то знание, явление начинает жить и живет в Церкви достаточно долго, это может свидетельствовать о его укорененности в Предании. С другой стороны, надо признать, что это необходимое, но не достаточное условие его истинности. Истина — это вещь мистическая и живая, а ее критерий всегда — в единстве духа и плодов.

Главным методом христианского познания является любовь: к Богу, человеку, миру. Верующие физики свидетельствовали о том, что Богообщение помогает творчеству, их работе. Кроме тех стимулов занятий наукой, которые перечисляли ученые-агностики, у христиан имеются дополнительные: радость служения Творцу, благодарность Ему за этот мир и за возможность его познания, данную человеку.

На семинарах отмечалось и принципиальное методологическое различие в обсуждаемых способах познания. Научный подход к уникальным явлениям в принципе затруднен. Поэтому людям науки естественным видится существование многих миров и других разумных субъектов во Вселенной. Богословие же в этом вопросе использует «бритву Оккама», не имея оснований для подобных утверждений в Божественном Откровении.

Итогом этих обсуждений стало утверждение, что главное противоречие в познании имеется не между наукой и религией, а между невежеством и знанием.

### *Добро и зло, мораль*

По мнению некоторых физиков духовность есть свойство человеческого сознания, вытекающее из законов эволюции, в которых отражается постоянная борьба добра и зла. Эти две стороны эволюции выражаются в том, что в обществе сосуществуют генетиче-

ски предопределенные альтруизм и эгоизм и в их противоборстве осуществляется развитие. При этом благодаря личному опыту сложилось убеждение, что есть конкретные люди, генетически запрограммированные на зло, так же как другие — на добро. С такой позицией не все согласились и напомнили, что даже сам автор популярной теории «эгоистичного гена» [Доккинз] замечает, что с возникновением культуры у человека появились иные, не генетические способы передачи информации. Поэтому в человеке многое обусловлено культурой и воспитанием, а не генетикой. В этом смысле, говорили физики, христианство усилило полюс добра, как и другие проявления мировой культуры, в том числе другие религии, философия, искусство и т. д. Поднимался вопрос о соотношении христианских и гуманистических ценностей. Предлагалось использовать христианскую морально-этическую систему, но вынести за скобки веру в Бога, а в качестве цели движения обозначить благо человечества.

Что такое христианские ценности? — задавали вопрос атеисты. Понятие ценности имеет смысл только в социуме, и мораль существует только в социуме. Высказывалось мнение о подвижности моральной системы ценностей в зависимости от изменения условий жизни того или иного социума. Поэтому ставилась под сомнение абсолютная шкала ценностей. С другой стороны, утверждалось и противоположное: этические заповеди Декалога — это независимый и параллельный плод жизни многих древних цивилизаций, который христианство присвоило себе. Это представление об основополагающей роли социума в процессе возникновения морали и церкви поддержали многие физики. При этом отмечалось, что с точки зрения социума любовь к врагу противоестественна.

Абсолютным злом был назван эгоцентризм<sup>7</sup>. Как возможный источник зла рассматривался также разрыв между идеалом Предания и тем, что нужно большинству социума. На одном из семинаров прозвучало интересное «физическое» определение зла: зло как случайный шум, христианство как упорядочивающая сила.

7. В связи с этой мыслью приведем размышления американского физика Дэвида Бома (1917–1992): «Можно видеть сущность эгоизма — индивидуального и коллективного — в том, чтобы придавать значимость неограниченного ограниченному... <...> ...Мы, в общем и целом, ведем себя так, будто это расценивает себя универсальным «Я есть» (имя Бога в Библии. — Г. Ш.) за всеми пределами

времени, пространства и условий. Например, если оскорблена честь вашей нации, вы можете быть готовы, в конечном итоге, отвечать атомными бомбами, подвергая риску уничтожения всю планету и даже саму нацию, но каким-то образом то, что извечно правильно, будет тогда доказано» [Bohm, ч. 5].



Возникал и вопрос о природе «совести» в человеке. Например, отмечалось, что это понятие отсутствует в Японии, там действенным оказывается «стыд», который больше ориентирован на общественное мнение, чем на внутренние «угрызения».

В ответах богословов обращалось внимание на то, что восприятие церкви лишь как источника морально-этической системы представляет собой односторонний взгляд и нуждается в восполнении. Христианство устроено так, что оно всегда бросает вызов. Поэтому оно не может быть просто заменено, как предлагается, морально-этической системой.

Обсуждая роль социума в появлении христианских ценностей, богословы указывали на два понимания социума в библейском Откровении: это сообщество людей как социальных животных и народ Божий, Церковь, то, что появляется как результат синергии человека и Бога. Самая большая христианская ценность в том, что Бог открывается человеку в любви. Богословы констатировали, что в отличие от других заповедей любовь к врагу не стала, и вряд ли станет, общечеловеческой.

Отвечая на предложение использовать христианскую мораль без опоры на веру, богословы привели пример перерождения «западных» либеральных ценностей, в свое время родившихся в лоне христианства, но отказавшихся от своего истока. Идея использовать в качестве цели развития благо социума остро ставит вопрос о наличии абсолютного блага, добра. Сами ученые говорили об относительности понятий добра и зла в разных социумах в разное время. Да и вся история человечества показывает, что ставить целью его благо недостаточно. При отсутствии абсолютного критерия благо часто превращается в свою противоположность.

Идея генетического предопределения добра и зла вызвала серьезные возражения со стороны христиан, поскольку такое допущение нивелирует понятие морали, подразумевающей возможность свободного выбора человека поступить так или иначе. Если человек «рожден злым», это снимает с него всякую моральную ответственность: от него ничего не зависит, он не виноват, виноваты гены. Аналогично, если он «рожден добрым», никакой моральной «заслуги» в его добрых делах нет. Также и социально предзаданная форма поведения — это не мораль (по Канту, во всяком случае).

Добро, по мнению христиан, — это закон жизни человека в этом мире, коренящийся в Боге, а не просто в социуме. Добро — это то, что оставляет человека человеком. В этом контексте вспо-

минали пример новомучеников и исповедников, вера которых помогала не только им самим не терять человеческий облик в нечеловеческих условиях советских лагерей, но и укрепляла других людей. Потому что вера — это способность человека быть открытым к Другому и другим. Совесть, по мнению христиан, это голос (весть) Бога в человеке. Человек, живущий по совести, исполняет Божьи заповеди, хотя может считать себя при этом неверующим. Однако совесть может быть «больной» и потому давать неправильные оценки. Поэтому человеку трудно оставаться один на один со своими проблемами, и здесь соборная помощь церкви позволяет исправлять возможные искажения, избавляться от недолжного, греховного.

### **Заключение**

Подводя итоги анализа прошедших семинаров с позиции сформулированных пяти принципов (1–5), надо отметить, что эти принципы не равноценны как по усилиям, необходимым для их исполнения, так и по их временной очередности.

Для реального диалога на первое место нужно, видимо, поставить принцип 5, подразумевающий открытость и доверие. Принцип 1, касающийся границ, в теории разделяли все участники. При этом с самого начала подразумевался негласный договор: и наука, и богословие понимаются в своих лучших и высших формах. Не обсуждаются какие-либо искажения того и другого. Но на семинарах выявился заметный перекося: если со стороны богословов к науке не только выказывается, но и действительно имеется уважение и даже пиетет, то лишь немногие ученые принимают всерьез и как-то усваивают то, что говорят богословы. Здесь, с одной стороны, подспудно действуют и дают о себе знать десятилетия атеистической пропаганды, а с другой — незнание или фрагментарное и внешнее знание о церкви, о сути христианства. Следовательно, богословы должны стараться следовать принципу 2: необходимо излагать эту суть доступно и убедительно, найти такой язык, который смог бы пробить эту «броню искажений». Очевидно, что должно быть и встречное желание и стремление узнать о христианстве на глубине (принцип 5). Признание недостатка своих знаний — это первый шаг на этом пути, и есть показательный пример такого признания: один из физиков, участник семинаров, углубляет свои знания по религиоведению в РГГУ.

Нарушение принципа 1 на практике иногда тоже проявляло себя на встречах. Желание дать четкое определение, «поверить алгеброй гармонию», присущее естествоиспытателям, сталкивалось со ссылками богословов на такие «неуловимые» понятия как духовный опыт, любовь, свобода, действия Бога, рецепция Церкви и др.

Идеальным диалогом видится исполнение в нем также и принципов 3 и 4. Хотя вопросы ценностных приоритетов и этики обсуждались на семинарах, представление физиков о самодостаточном социуме не способствует обсуждению этих вопросов с точки зрения абсолютных ценностей.

Таким образом, анализ показывает, что рассмотренный диалог физиков и богословов находится пока на первом этапе, на стадии знакомства, и его дальнейшее позитивное развитие требует усилий с обеих сторон. Ложные представления и установки необходимо разрушить, чтобы родилась атмосфера, в которой нет блокировки для любой мысли, — такова перспектива «Бомовского диалога»<sup>8</sup>.

## Источники и литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Смысл творчества : Опыт оправдания человека. М. : Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1916. 358 с.
2. *Богословие* = Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолюбенко. М. : ББИ, 2013. vi, 65 с. (Богословие и наука).
3. *Бом* = Бом Д. Квантовая теория. М. : Наука, 1965. 728 с.
4. *Булгаков* = Булгаков С. Н. Сочинения : В 2 т. Т. 1 : Философия хозяйства. Трагедия философии. М. : Наука, 1993. 604 с.
5. *Вайс и др.* = Вайс А., Димитрова Т. Л., Хаттруп Д. Физика и Богословие — вчера и сегодня / Пер. с нем. Münster : Aschendorff Verlag, 2018. 40; 40 с.
6. *Василий* = Василий (Родзянко), еп. Теория распада Вселенной и вера отцов (Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени). М. : Паломник, 2003. 254 с.

8. «...Сюда вовлеклось нечто гораздо более важное — пробуждение процесса самого диалога как свободного потока “смысла” (англ. “meaning”. — Г. Ш.) между всеми участниками. В начале люди выражали закрепленные позиции, которые склонны были защищать, но позднее стало ясно, что поддерживать чувство дружбы в группе гораздо более важно, чем придерживаться какой бы то ни было

позиции. Такая дружба имеет внеличностное качество в том смысле, что ее установление не зависит от близких личных отношений между участниками. Таким образом, возникает новый вид разума, основанный на развитии общего “смысла”, который постоянно трансформируется в процессе диалога...» [Bohm, 175].

7. *Вера* = Вера и знание: взгляд с Востока / Под ред. Т. Оболевич. М. : ББИ, 2014. viii, 200 с. (Богословие и наука).
8. *Владимиров* = Владимир Ю. С. Метафизика. М. : БИНОМ. Лаборатория знаний, 2009. 568 с.
9. *Гейзенберг* = Гейзенберг В. Физика и философия : Часть и целое. М. : Наука, 1989. 400 с.
10. *Горелик* = Горелик Г. Е. Объяснение Гессена и вопрос Нидэма, или как марксизм помог задать важный вопрос и помешал ответить на него // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 3. С. 153–171.
11. *Гуардини* = Гуардини Р. Господь. М. : Духовная библиотека, 2012. 584 с.
12. *Гутнер 2015* = Гутнер Г. Б. Наука и христианство: столкновение способов мышления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 76–94.
13. *Гутнер 2018* = Гутнер Г. Б. Начало и мотивация научного познания : Рассуждение об удивлении. М. : Ленанд, 2018. 200 с.
14. *Докинз* = Докинз Р. Эгоистичный ген. М. : Corpus, 2013. 512 с.
15. *Иванов* = Иванов Николай, прот. И сказал Бог... : Опыт истолкования книги Бытия. Клин : Христианская жизнь, 1997. 384 с.
16. *Киржниц* = Киржниц Д. А. Лекции по физике. М. : Наука, 2006. 244 с.
17. *Клементьева* = Клементьева Т. Н. Взаимоотношения религии и науки в современном мире: анализ подходов к проблеме // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 40. С. 53–60.
18. *Койне* = Койне Дж. Замысел о жизни и религиозное мирозерцание // Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М. : ББИ, 2013. С. 124–146. (Богословие и наука).
19. *Копейкин* = Копейкин Кирилл, прот. Богословие творения и проблема интерпретации теоретической физики // Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М. : ББИ, 2013. С. 155–178. (Богословие и наука).
20. *Марков* = Марков М. А. О природе физического знания // Вопросы философии. 1947. № 2. С. 140–176.
21. *Муравник* = Муравник Г. Л. «Ложные идеи — величайшее препятствие на пути Благой Вести...» // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2013. № 8. С. 123–149.
22. *Назарчук* = Назарчук А. В. Теория коммуникации в современной философии. М. : Прогресс–Традиция, 2009. 320 с.
23. *Нестерук* = Нестерук А. Логос и космос : Богословие, наука и православное предание / Пер. с англ. М. : ББИ, 2006. 443 с.

24. *Полкинхорн* = Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх» / Пер. с англ. С. Тимофеева, Л. Василенко. М. : ББИ, 1998. 230 с.
25. *Саган* = Саган К. Наука в поисках Бога. СПб. : Амфора, 2009. 350 с.
26. *Свааб* = Свааб Д. Мы — это наш мозг : От матки до Альцгеймера. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. 544 с.
27. *Трафны* = Трафны Т. Приветственное слово // Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М. : ББИ, 2013. С. 1–4. (Богословие и наука).
28. *Харари* = Харари Ю. Н. Номо Deus : Краткая история будущего. М. : Синдбад, 2018. 496 с.
29. *Хот 2011* = Хот Дж. Бог после Дарвина : Богословие эволюции. М. : ББИ, 2011. хii, 236 с.
30. *Хот 2013* = Хот Дж. Космическая эволюция и Божественное деяние // Богословие творения / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М. : ББИ, 2013. С. 179–204. (Богословие и наука).
31. *Шпатаковская* = Шпатаковская Г. В. Современное состояние и перспективы диалога естествознания и богословия : [ВКР бакалавра теологии]. М. : СФИ, 2018. 97 с.
32. *Шрёдер* = Шрёдер Дж. Шесть дней Творения и Большой Взрыв : Поиск гармонии между современной наукой и Библией. М. : ДААТ, 2000. 156 с.
33. *Яннарас* = Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие. М. : Центр по изучению религий, 1992. 231 с.
34. *Bohm* = Bohm D. J. *Unfolding Meaning : A Weekend of Dialogue with David Bohm*. London ; New York : Routledge, 1985. 177 p. Перевод на русский язык: Бом Д. Развёртывающееся значение : Три дня диалогов с Дэвидом Бомом / Пер. М. Немцова, 1992. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5119> (дата обращения: 16.11.2018).
35. *Efron* = Efron N. J. *Myth 9 : The Christianity Gave Birth to Modern Science // Galileo goes to jail and other myths about science and religion* / Ed. R. L. Numbers. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009. P. 79–89.
36. *Woese* = Woese C. R., Goldenfeld N. How the Microbial World Saved Evolution from the Scylla of Molecular Biology and the Charybdis of the Modern Synthesis // *Microbiology and Molecular Biology Reviews*. 2009. V. 73. N. 1. P. 14–211.

**G. V. Shpatakovskaya**

## Possible Principles of Dialogue of Natural Science and Christian Theology

Problem of dialogue is examined in the context of the existing tension between the scientific and theological ways of knowing. The method is based on the analysis reflections on this theme of the scientists themselves (mostly physicists), available in the literature. The analysis made it possible to identify objective and subjective difficulties in the way of convergence of two positions and formulate five principles of the dialogue: compliance with the competence boundaries, clarity and transparency of terminology, agreement on the unity of truth, need for joint discussion of axiological and ethical problems. The fifth principle involves the desire to hear and understand other party. The real dialogue of physicists and theologians going on at the Saint-Philaret Institute for more than six years is described and analyzed in terms of these principles. A picture of the positions of physicists (agnostics, atheists) and Christians is presented on four topics: Christianity, God and man, knowledge, good and evil. The difficulties in following all the principles revealed during meetings clearly show that the considered real dialogue is in the very initial phase and its further positive development requires effort on both sides.

KEYWORDS: science and religion, physics and theology, conceptual and real dialogue.

### References

1. Berdiaev N. A. (1916). *Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniia cheloveka)* [Sense of creativity (Experience of justifying a person)]. Moscow : Publ. Leman G. A. and Saharov C. I. (in Russian).
2. Bodrov A., Tolstoluzhenko M. (eds.). (2013). *Bogoslovie tvoreniia* [Creation Theology]. Moscow : Publ. BBI (in Russian).
3. Bom D. (1965). *Kvantovaiia teoriia* [Quantum Theory]. Moscow : Nauka (Russian translation).
4. Bulgakov S. N. (1993). *Sochineniia : V 2 t.* [Works : In 2 v.]. T. 1 : *Filosofiia khoziaistva. Tragediia filosofii* [V. 1 : Economic philosophy. The tragedy of philosophy]. Moscow : Nauka (in Russian).
5. Efron N. J. (2009). "Myth 9 : The Christianity Gave Birth to Modern Science", in R. L. Numbers (ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, MA : Harvard University Press, pp. 79–89.
6. Geizenberg V. (1989). *Fizika i filosofiia : Chast' i tseloe* [Physics and philosophy : Part and Whole]. Moscow : Nauka (in Russian).

7. Gorelik G. E. (2018). “Ob”iasnenie Gessena i vopros Nidema, ili kak marksizm pomog zadat’ vazhnyi vopros i pomeshal otvetit’ na nego” [“Hessen’s Explanation and Nidem’s Question, or How Marxism Helped Ask an Important Question and Prevented Him from Answering It”]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, v. 55, n. 3, pp. 153–171 (in Russian).
8. Guardini R. (2012). *Gospod’* [Lord]. Moscow : Dukhovnaia biblioteka (Russian translation).
9. Gutner G. B. (2015). “Nauka i khristianstvo: stolknovenie sposobov myshleniia” [“Science and Christianity: a clash of ways of thinking”]. *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2015, n. 1 (33), pp. 76–94 (in Russian).
10. Gutner G. B. (2018). *Nachalo i motivatsiia nauchnogo poznaniia : Rassuzhdenie ob udivlenii* [Beginning and Motivation of Scientific Knowledge: Discourse on Surprise]. Moscow : Lenand (in Russian).
11. Dokinz R. (2013). *Egoistichnyi gen* [The Selfish Gene]. Moscow : Corpus (Russian translation).
12. Iannaras Kh. (1992). *Vera Tserkvi : Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [Faith in the Church: Introduction to Orthodox Theology]. Moscow : Tsentr po izucheniiu religii (Russian translation).
13. Ivanov Nikolai, archpriest (1997). *I skazal Bog... : Opyt istolkovaniia knigi Bytiia* [And God said... : Interpretation Experience of the Book Genesis]. Klin : Khristianskaia zhizn’ (in Russian).
14. Kharari Iu. N. (2018). *Homo Deus : Kratkaia istoriia budushchego* [Brief Future History]. Moscow : Sindbad (Russian translation).
15. Khot Dzh. (2011). *Bog posle Darvina : Bogoslovie evoliutsii* [God after Darwin : A Theology of Evolution]. Moscow : BBI (Russian translation).
16. Khot Dzh. (2013). “Kosmicheskaiia evoliutsiia i Bozhestvennoe deianie” [“Cosmic Evolution and Divine Act”], in Bodrov A. and Tolstoluzhenko M. (eds.). *Bogoslovie tvoreniia* [Creation Theology]. Moscow : BBI, pp. 179–204 (Russian translation).
17. Kirzhnits D. A. (2006). *Leksii po fizike* [Lectures in physics]. Moscow : Nauka (in Russian).
18. Klement’eva T. N. (2017). “Vzaimootnosheniia religii i nauki v sovremennom mire: analiz podkhodov k problem” [“The relationship of religion and science in the modern world: an analysis of approaches to problems”]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2017, n. 40, pp. 53–60 (in Russian).
19. Koine Dzh. (2013). “Zamysel o zhizni i religioznoe mirosozertsanie” [“The idea of life and religious outlook”], in Bodrov A. and Tolstoluzhenko M. (eds) *Bogoslovie tvoreniia* [Creation Theology]. Moscow : BBI, pp. 124–146 (Russian translation).

20. Kopeikin Kirill, archpriest (2013). “Bogoslovie tvoreniia i problema interpretatsii teoreticheskoi fiziki” [“Creation Theology and the Problem of Interpreting Theoretical Physics”], in Bodrov A. and Tolstoluzhenko M. (eds.) *Bogoslovie tvoreniia* [Creation Theology]. Moscow : BBI, pp. 155–178 (in Russian).
21. Markov M. A. (1947). “O prirode fizicheskogo znaniia” [“On the nature of physical knowledge”]. *Voprosy filosofii*, 1947, n. 2, pp. 140–176 (in Russian).
22. Muravnik G. L. (2013). “«Lozhnye idei — velichaishee prepiatstvie na puti Blagoi Vesti...»” [“False ideas are the greatest obstacle on the way of the Gospel”]. *Svet Khristov prosveshchaet vsekhn : Al'manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta*, 2013, v. 8, pp. 123–149 (in Russian).
23. Nazarchuk A. V. (2009). *Teoriia kommunikatsii v sovremennoi filosofii* [Communication Theory in Modern Philosophy]. Moscow : Progress-Traditsiia (in Russian).
24. Nesteruk A. (2006). *Logos i kosmos: bogoslovie, nauka i pravoslavnoe predanie* [Logos and the cosmos: theology, science and Orthodox tradition]. Moscow : BBI (Russian translation).
25. Obolevich T. (ed.). (2014). *Vera i znanie : vzgliad s Vostoka* [Faith and Knowledge : Look from the East]. Moscow : Publ. BBI (in Russian).
26. Polkinkhorn Dzh. (1998). *Vera glazami fizika: bogoslovskie zametki myslitel'ia «snizu-vverkh»* [Faith through Eyes of a Physicist: bottom-up thinker theological notes]. Moscow : BBI (Russian translation).
27. Sagan K. (2009). *Nauka v poiskakh Boga* [Science in search of God]. Saint-Petersburg : Amfora (in Russian).
28. Svaab D. (2014). *My eto nash mozg : Ot matki do Al'tsgeimera* [We are Our Brain : from Womb to Alzheimer's]. Saint-Petersburg : Publ. Ivana Limbakha (Russian translation).
29. Trafny T. (2013). “Privetstvennoe slovo” [“Wellcoming address”], in Bodrov A. and Tolstoluzhenko M. (eds.). *Bogoslovie tvoreniia* [Creation Theology]. Moscow : BBI, pp. 1–4 (Russian translation).
30. Shpatakovskaia G. V. (2018). *Sovremennoe sostoianie i perspektivy dialoga estestvoznaniia i bogosloviia* [The current state and prospects of the dialogue of natural science and theology] : VKR bakalavra teologii. Moscow : SFI (in Russian).
31. Shreder Dzh. (2000). *Shest' dnei Tvoreniia i Bol'shoi Vzryv : Poiski garmonii mezhdru sovremennoi naukoj i Biblii* [Six Days of Creation. Search for Harmony between Modern Science and the Bible]. Moscow : DAAT (Russian translation).
32. Vais A, Dimitrova T. L., Khattrup D. (2018). *Fizika i Bogoslovie — vchera i segodnya* [Physics and Theology — Yesterday and Today]. Transl. from Germ. Münster : Aschendorff Verlag (Russian translation).



33. Vasilii (Rodzianko), bishop (2003). *Teoriia raspada Vselennoi i vera ottsov (Kappadokiiskoe bogoslovie — kliuch k apologetike nashego vremeni)* [Theory of Collapse of the Universe and faith of fathers (Cappadocian Theology is a key to apologetics of our time)]. Moscow : Palomnik (in Russian).
34. Vladimirov Iu. S. (2009). *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow : BINOM. Laboratoriia znaniia (in Russian).
35. Woese C. R., Goldenfeld N. (2009). "How the Microbial World Saved Evolution from the Scylla of Molecular Biology and the Charybdis of the Modern Synthesis". *Microbiology and Molecular Biology Reviews*, 2009, v. 73, n. 1, pp. 14–211.

# «Физика и богословие»: интервью с участниками семинара

*Свято-Филаретовский институт, 2013–2019 годы*

«Вестник СФИ» планирует публиковать на своих страницах наиболее интересные материалы семинара «Физика и богословие», методологические основания которого изложены в статье Г.В. Шпатаковской «Возможные принципы диалога естествознания и христианского богословия». Серию публикаций мы начинаем интервью с инициатором и постоянным участником этого семинара ректором СФИ свящ. Георгием Кочетковым.

ключевые слова: наука, богословие, теории происхождения вселенной, Откровение, познание.

## Происхождение мира

*Могут ли научные теории происхождения вселенной быть соотнесены с библейским откровением о сотворении мира? Имеет ли смысл такое соотнесение? Какие Вы видите здесь трудности, противоречия?*

Мы с большим вниманием и уважением относимся и к тому, и к другому: и к научным теориям происхождения вселенной, и к библейскому откровению. Первые совершенствуются и меняются, наверное, будут совершенствоваться и меняться еще длительное время, но в них всегда содержится что-то уже открытое, понятное, доказанное и потому ценное. Основные идеи библейского откровения о сотворении мира, при всей мифологической форме повествования, сохраняются, остаются незабываемыми, они как раз не развиваются; мы можем только углублять их понимание.

В библейском откровении о сотворении мира важна сама постановка вопроса: Бог и мир, Бог и жизнь, Бог и человек. Главное здесь в том, что мы «через рассмотрение творений» видим некие божественные свойства, как бы их отражение в тварном мире. Например, мы стараемся проникнуть в тайну творчества. Человеку как живой иконе Бога свойственно творчество, и мы считаем, что творчество — одно из основных качеств божественной Жизни.

Божественная Жизнь нами в полноте, конечно, не познаётся, поскольку она именно божественная, а не природная, тварная.

Но нам важно утверждать, что Бог есть Творец, что Он трансцендентен этому миру, Он стоит над этим миром. При этом Бог заложил в процессе творения основы существования этого мира во всем его многообразии.

Мы с радостью принимаем теорию множественной вселенной, но нам также радостно слышать от ученых, исследующих мир, космологов и физиков-теоретиков про антропный принцип. Антропный принцип для нас важен, в нем есть действительный смысл, и вряд ли он когда-то будет отвергнут. Наука не может говорить в категориях творения или не творения, в категориях трансцендентности и трансцендентальности, поскольку наука не улавливает непосредственно божественного присутствия и божественного действия и его последствий. Поэтому ни имманентность, ни трансцендентность Бога и мира в полноте ею не могут быть выявлены. Это вопросы скорее философские и богословские.

Итак, в библейском повествовании и откровении о сотворении мира для нас важна постановка вопроса «Бог и человек» и постановка вопроса о постепенности в развитии, эволюции этого мира. Библия не случайно описывает разные этапы произведения этого мира, как бы раскрытие его потенциала, но потенциала, который был заложен от начала. Этим началом мы можем считать божественное действие, само творение мира. В Библии говорится о творении Богом мира, жизни и человека. Это тоже принципиально важно. Практически это означает, что ни мир, ни жизнь, ни человек до конца научными методами не исследуются, не познаются. Однако это совершенно не означает, что не нужно познавать мир, жизнь и человека научными методами. Очень нужно! Но нужно знать, что здесь предела познанию никогда не будет. Благодаря библейскому откровению мы утверждаем, что именно эти формы существования несут на себе печать уникальных актов божественного творчества, творения Богом.

Что касается научных теорий происхождения вселенной (то же самое можно сказать о теориях происхождения жизни и человека), то совершенно не обязательно выводить их на основании Библии. Но нам важно так понять Библию и научные теории происхождения мира, чтобы они принципиально не противоречили друг другу. Пока это, слава Богу, удается. Соотнесение двух подходов, двух возможностей познания — снизу, от человека, человеческого разума, человеческого ума, и сверху, от Откровения и Богопознания — для нас очень важно. Мы именно снизу и сверху можем подойти к этому вопросу: от Бога — к миру, жиз-

ни и человеку, и от человека, жизни и мира мы можем возвести свое познание к Богу. Наука в силу своего метода и своих границ не может апеллировать к Богу и не может «оперировать» Им в своих доказательствах, в своих принципиальных рассуждениях. Не может — и слава Богу. Есть другая сфера, которая восполняет этот недостаток науки, — это сфера духа. Не всё человек познает научно, с помощью своего *ratio*, есть познание иного рода. И это важно утверждать.

Конечно, такое соотнесение связано с трудностями и противоречиями, и всегда нужно быть в напряжении, всегда нужно быть готовым что-то менять в своих сложившихся благодаря науке или библейскому откровению и устоявшихся прежних воззрениях. Я имею в виду противоречия двух подходов, научного и библейского, и более того, не просто библейского, а христианского откровения, потому что библейское откровение — это еще не все, что знает Церковь о Боге, мире и человеке. Есть и другие источники познания, открытые для Церкви, для духа человеческого. Во всем в этом есть много мистического. Но с наукой, скорее всего, это уже не соотносится.

Может быть, что-то новое будет найдено научными методами, научным способом, что даст нам возможность говорить о том, например, заданы ли законы жизни Вселенной раз и навсегда, являются ли они совершенно неподвижными или, наоборот, они развиваются вместе со всем миром и значит меняются в какой-то определенной парадигме, в определенной последовательности и логике. Это вопрос пока открытый. Пока наука, насколько я понимаю, не предполагает изменчивости законов жизни вселенной. Богословие к этому относится более свободно и дерзновенно и может предположить такой вариант, не считая его противоречащим христианскому откровению о мире.

В последние десятилетия выдающуюся роль в современном научном познании, в формулировках современных научных теорий происхождения вселенной сыграли работы Стивена Хокинга и академика Алексея Старобинского, который в чем-то был даже предшественником и вдохновителем Хокинга.

## Познание

*Какие способы познания характерны для физики и теологии? Можно ли описать поле их пересечения? В чем эти способы познания противостоят, а в чем дополняют друг друга?*

Отчасти я уже ответил на этот вопрос. Эти способы познания совершенно разные: физика занимается изучением природы методами рационального познания, хотя и не исключаящими эвристику, интуитивную составляющую. Тем не менее формы познания в физике должны быть строго описываемы, математически доказуемы, значит, рациональны по своей природе. В теологии тоже существует своя логика, тоже существуют свои законы изложения опыта познания Бога, мира, жизни и человека, но это несколько иные законы, потому что теология всегда предполагает, скажем, антиномичность познания. Без понятия антиномии, т. е. внешнего логического противоречия, невозможно теологическое знание. Мы очень часто должны, говоря о Боге, употреблять именно антиномические понятия и язык; иногда прямо отрицать то, что утверждаем. Мы одно и то же можем утверждать и отрицать. Мы можем говорить о том, что Бог творит всё, что существует, и можем одновременно говорить, что Бог не творит всё то, что существует, потому что, когда мы говорим о том, что существует, в первом случае мы имеем в виду как бы идеальную первоначальную модель, а во втором случае — действительность, реальность, которая является несовершенной и падшей. Подчеркну: не только несовершенной, в силу того, что она не до конца исчерпала свои возможности развития по имеющимся и действующим в природе, в космосе, в мире законам, но и падшей, потому что есть в мире некие искажения, принципиальные глубинные искажения в самой реализации этих законов. Мы это видим в человеческом роде, мы это видим в жизни. Мы это можем наблюдать и в жизни природы, потому что не всё в жизни человека и природы нас устраивает, не всё нам представляется добром. Есть и то, что отклоняется от первоначальной заданности, добра и красоты, которые мы считаем происходящими от Бога. Есть в этом мире какое-то безобразие, что-то некрасивое и что-то недоброе, от чего может страдать человек и жизнь всякого рода и, наконец, этот мир в целом.

Мы считаем, что есть обратная связь между духовной жизнью, которая связана с качеством, и жизнью природы, которая распространяется на человека и на все формы жизни, в том числе на неживую природу.

Таким образом, если говорить о точках пересечения способов познания физики и теологии, то они находятся где-то в области логики выражения, осмысления полученной картины. Мы что-то познаем и выражаем, воплощая в определенных логических по-

нениях. Это существует и в физике, и в теологии, хотя, повторяю, в теологии есть то, чего нет в физике — принцип антиномичности, который открывается нам не только в процессе познания божественной Жизни, но и в процессе познания всего творения, т. е. мира, жизни и человека.

Ещё раз хочу повторить, что теология не занимается только изучением Библии и того, что дает нам Библия. Теология учитывает это, теология очень глубоко и внимательно к этому относится, но не ограничивается только таким познанием. Во всяком случае, мы можем сказать, что на сегодняшний день итоги познания мира физиками и богословами принципиально не противоречат друг другу. Открытие мультивселенной значительно сближает богословские интуиции и современные научные теории. Это очень радостно.

*Как соотносятся между собой понятия открытие и Откровение?*

В принципе это синонимы — открытие и Откровение. Могут быть духовные открытия. Но все-таки, когда мы используем эти понятия, мы можем их различать. Открытие мы можем относить больше к тому, что делает человек благодаря своим рациональным способностям и возможностям. Хотя могут быть и человеческие открытия в области не только рациональной, но и в области духовной. Мы можем говорить о духовных открытиях того или иного человека, той или иной человеческой личности.

Слово «откровение» мы предпочитаем использовать, когда говорим о том, что открывает нам Господь Бог. Когда нам открывается что-то Богом, это Откровение. Но поскольку понятие Бога у людей сильно разнится, то и откровение относят к разным реальностям. Да, открывает Бог, но какой бог? Бог живет, существует и действует внутри этой природы, внутри этого тварного мира? Или все-таки Он трансцендентен творению? Так как разные религии по-разному отвечают на этот фундаментальный вопрос, то и понятие «откровение» в этих религиях будет различаться. Одно дело, когда нечто открывается нам сверху, трансцендентально, другое дело — когда от Бога Творца всего тварного мира, а значит и всей трансцендентной по отношению к нам реальности. Трансцендентальная реальность — это тварная реальность; нетварным является только трансцендентное.

Впрочем, Бога не надо объективировать. Мы можем вполне утверждать, что Бог не объективен и не субъективен, поэтому мы

получаем откровение не извне, а тоже как бы и не объективно, и не субъективно. Когда это только субъективно, тогда это больше похоже на фантазии, на сказки, хотя, может быть, и полезные, на отражение каких-то интуиций и эвристического знания. Важно, чтобы Откровение было дано нам от Бога, а открытие мы можем делать сами, если в полной мере используем свои рациональные способности и свой творческий дух. Открытие — это нечто принципиально новое. Откровение — тоже всегда принципиально новое. Только, повторяю, источники и как бы векторы открытия и Откровения разные. Они идут не совсем по одному и тому же пути, но, как мы надеемся, не противоречат друг другу, потому что душевное, рациональное познание и духовное хотя и связаны между собой, но не тождественны.

*Влияют ли на характер физических исследований духовные, церковные, нравственные установки ученого? (Речь идет не о догматическом знании, а о внутренней позиции ученого-исследователя.)*

Я не знаю, что здесь имеется в виду под догматическим знанием, потому что здесь тоже можно применить разные подходы. Можно по-разному понимать догматическое знание. Догматическое знание, как правило, онтологично. Онтологическое знание всегда как-то обработано человеческим разумом. Оно всё приводит к неким первоосновам. В этом смысле теоретическое знание физиков (не случайно слово «теория» с греческого переводится как созерцание) в большой степени связано с онтологией, с онтологическим познанием мира в его первоосновах, в его первоэлементах и т. д. Теоретическое знание и догматическое знание — близкие родственники. Это, наверное, удивит и ученых, и богословов, но тем не менее это так. А вот знание мистическое и догматическое (или теоретическое) уже куда дальше отстоят друг от друга.

Влияют ли на характер физических исследований установки ученого? Я думаю, что влияют. Духовные, нравственные и церковные установки ученого, конечно, заставляют его или быть очень настойчивым в своем познании, очень честным, очень открытым, или наоборот — закрытым, предвзятым. Человек неверующий всегда более закрытый, человек верующий всегда более открытый, а значит творчески более способный. Это очевидно, но это уже антропологическое утверждение. Оно выходит за рамки нашего сегодняшнего разговора.

*Зачем могло бы быть нужно богословие ученому? Что наука может дать богослову? Что богословие может дать ученому и что ученый может дать богослову? Что богословие дает науке и что наука дает богословию?*

Ясно, что к этому не надо относиться только утилитарно. Нельзя только утилитарно подходить к богословию и нельзя только утилитарно подходить к науке. В том и другом должна быть некая щедрость бескорыстия. Ученый должен быть не просто ученым, он должен в каком-то смысле быть ученым от избытка своего сердца, ученым не для чего-то, не для практического использования плодов своих исследований и знаний, но просто для созерцания или для утверждения в красоте, доброте, гармонии этого мира. Для ученого важно это бескорыстие, эта не ангажированность. Но то же важно и для богослова.

Что богословие может дать ученому? То, о чем я говорил. Богословие может дать возможность ученому расширять свои границы, меньше догматизироваться. В научных исследованиях тоже есть своя «догматика», которая может быть творческой и открытой, а может быть и закрытой, мешающей развитию науки. Богословия это тоже касается.

Что наука может дать богослову? То же самое: некоторую широту мысли, некоторую широту взгляда. Нельзя относиться к любым богословским или научным теориям, как к неизменным. Хотя богословские идеи значительно более устойчивы, потому что соотносены с догматическим, онтологическим знанием, но и богословие меняется. Наука соотносится с рациональным знанием, с практическим знанием, но также и с онтологией и с созерцанием мира, вселенной в ее красоте и гармонии. Поэтому и в науке всегда важно чувствовать, что есть еще неисследованные области. Наука никогда не может поставить точку, и напоминать об этом науке нужно не только философам, но и богословам. Как, впрочем, и наоборот: богословие не должно превращаться в застылый канон, застывшую формулу. Оно тоже должно искать новые пути углубления в познании новых миров, в познании новых возможностей, заложенных в реально существующем мире.

Богословие может также говорить о призвании. Оно может об этом говорить ученому как человеку и науке как таковой. Человеку богослов должен сказать, что он создан для творчества, создан для радости, для благодарности за плоды этого творчества. Потому что творчество, сама способность к творчеству объединяет человека и Бога, хотя, конечно, есть огромная разница между



Богом и человеком, как мы чувствуем, и полагаем, и утверждаем. Таким образом, богослов много может дать науке, богословие может многое дать науке, а наука может многое дать богословию и богословам. И то и другое нуждается в расширении, в понимании того, что есть еще целые глубинные пласты, которые мы пока не улавливаем, мы пока не чувствуем, не знаем. Богослову легче это утверждать, потому что богослов заранее знает, что Бог непознаваем человеком до конца; что Бог благоволит нам открыть — то мы и знаем о Нем, но это не всё, что Бог имеет в Себе, несет в Своей внутренней Жизни. Наука тоже должна думать о том, что познанная ею вселенная — это еще не вся вселенная, что не все законы, не вся красота и гармония мира уловлена в имеющихся научных формулах и теориях.

### **Язык диалога**

*В физике, так же как в богословии, каждое слово требует уточнений; диалог невозможен без общего языка. Каким может быть язык диалога представителей веры и науки? Что, на Ваш взгляд, могло бы облегчить взаимопонимание?*

Да, каждое слово требует уточнения, требует поиска общего языка. Если физик и богослов говорят друг с другом, они должны друг другу пояснять и полно прояснять значение каждого термина, значение каждого понятия. Это очень нелегко делать и физикам, и богословам, но это необходимо. Диалог полезен. Мы говорили о том, как могут обогатить друг друга представители науки и богословия.

Язык диалога представителей веры и науки должен быть ясным, прозрачным, должны быть определены границы понятий, которые мы используем. Это наши тварные понятия, это то, что мы знаем, и, значит, мы должны давать определения этим понятиям, указывать границы этих понятий, чтобы можно было или пользоваться одними и теми же понятиями, делая это с оговорками, или вообще разводить, различать те или иные понятия. Вот это слово то-то и то-то означает в физике, а вот это же слово то-то и то-то означает в богословии. Для грамотного диалога очень важно не быть предвзятым. Очень важно быть внутренне внимательным и понимать, что, во-первых, любой человек, даже гениальный, не знает всего на белом свете. Во-вторых, мы должны быть открыты именно к диалогу. Мы должны быть интересны

друг другу, если мы говорим внятно, если мы говорим осмысленно, если мы говорим открыто по отношению друг к другу.

Что могло бы облегчить взаимопонимание веры и науки? Только вот эта открытость, только вот это доверие, только вот эта заинтересованность в результатах трудов друг друга. Понимание того, что наука — это не шарлатанство и богословие — это тоже не шарлатанство. То и другое важно. Я сейчас говорю именно о богословии как об онтологическом, теоретическом уровне познания Бога. Но вообще богословие может быть отнесено к трем уровням: к феноменальному, к внешнему миру, миру проявлений, воплощений; к онтологическому миру, миру образов, понятий, который ведет нас к дальнейшему познанию; и, наконец, к непосредственному, прямому, открытому в Духе мистическому познанию. Эти три уровня богословия — большое богатство, множество возможностей.

Физикам сложнее, потому что физика не использует и не должна использовать мистического языка. Если ученые к этому языку прибегают, рождается гностический миф, но это уже совсем другое. Такие вещи в истории науки бывали нередко, но в наше время к ним не прибегают, кроме, может быть, отдельных людей, чутких к мистическому опыту и желающих распространить его на тварный мир во всех его проявлениях.

Взаимопонимание физиков и богословов вещь нормальная. Физика тоже должна адекватно восприниматься нами, представителями богословия. Мы представляем гуманитарную науку и полагаем, что физика — это или сугубо практическое, внешнее знание, или теоретическое онтологическое знание, построенное на той или иной онтологии этого мира, жизни и человека. Человек обрабатывает, делает свое познание онтологическим. Без человеческого разума это невозможно. Но это еще опосредованное познание, так же как и любая теория физической науки. Это *мы* так понимаем, это *мы* так видим некий образ истины. А каков мир на самом деле, или скажем иначе — какими глазами видит, воспринимает наш мир Господь Бог, — этого мы почти не знаем. Точнее, знаем, но в очень-очень малой степени. Но это и не дело физики как науки, этим физика не должна заниматься. А вот богослов может себе такой вопрос задать. Не знаю, как он будет на него отвечать, но задать такой вопрос богослов может, потому что есть Божественное откровение, которое дает нам особое видение всего.

В Библии, например, сказано, что мир создан из ничего (*ex nihilo*). Это относится к процессу сотворения мира. Это вполне

понятно. Если бы до появления мира было хоть что-то, то он был бы уже не создан, не сотворен из ничего, а был бы просто преобразован. Из одного существования родилось бы некое другое существование, другой образ, другая форма существования, иное воплощение этого мира. Но как это можно объяснить физикам? Я себе не представляю. Физика всегда предполагает, что что-то уже есть, что можно обозначить каким-то понятием или знаком и из него что-то можно произвести. Одно с другим должно быть прямо связано. Понятия «ничего» в физической науке, насколько я знаю, нет. Пытались говорить об абсолютной пустоте, но пустота есть позитивное понятие. Понятие о пустоте в физическом смысле слова это тоже не «ничего». Эта пустота — отсутствие чего-то, но не всего, что только может существовать.

Богослов же может говорить о таком «ничего» и, более того, вкладывать это понятие в само понятие творения мира. Но, как мы уже говорили, физика этим понятием пользоваться не должна, хотя она и может вплотную подойти к нему.

### **Семинар «Физики и клирики»**

*Что Вас привлекает во встречах физиков и богословов, которые проходят в СФИ? Какова продуктивность обмена результатами научной деятельности в течение 5 лет работы семинара? Какие ответы, важные для Вас и Вашей деятельности, Вы получили в ходе семинара? Какие плоды этих встреч Вы хотели бы видеть?*

На встрече физиков и богословов, которые проходят в СФИ, меня привлекает именно возможность найти общий язык с современными физиками и как-то почувствовать, понять уровень достижений современной физики и встретиться с людьми, которые наверняка в своем духовном опыте сильно отличаются от меня. При этом я всегда уверен, что, найдя общий язык, мы станем ближе друг к другу просто по-человечески, просто по совести, даже в своем творческом действии: физики в своем, мы в своем — гуманитарном и богословском.

Я считаю, что каждая встреча уникальна, каждая встреча замечательна, потому что дает возможность людям свободно высказываться. Кто-то более продвинул, кто-то менее; кто-то в гуманитарной и богословской сфере что-то схватывает легче, кто-то труднее. Понятно, что богословию людей не учили, и часто люди, к сожалению, недооценивают того, что они не богословы и бо-

гословия не знают совершенно. Иногда физики уверенно высказываются за богословов, противореча богословам, что бывает и грустно, и весело. Слава Богу, таких догматических утверждений без всяких серьезных доказательств со стороны ученых-физиков звучит все меньше и меньше. Возрастает законное уважение богословия и гуманитарного или антропологического знания. Хотя мы уважаем, конечно, мнение любого человека, как бы оно ни сложилось, как бы мы его ни оценивали на истинность, правильность, глубину и полноту.

Приходят новые люди. Новый человек тоже становится новым открытием. Конечно, я считаю, что участие в нашем семинаре известных ученых, такого замечательнейшего ученого как академик Старобинский, — это подарок от Бога. Я вижу, что у Алексея Александровича тоже есть глубокий внутренний интерес к тому, что мы говорим. Сложилось какое-то свое понимание, оно совершенствуется, меняется, но оно есть, и это прекрасно!

Мне интересно слушать и наших коллег, богословов и гуманитариев, которые ищут язык для общения с естественниками. Всегда можно услышать что-то интересное и новое: новые формулировки, новые подходы, новые мысли. Это замечательно и просто вдохновляет!

Я считаю, что лучшим плодом наших встреч было бы полное взаимопонимание и сближение нас во всех наших позициях, взглядах и в нашей жизни.

## “Physics and Theology”: Interview with Roundtable Participants

*Saint Philaret's Institute, 2013–2019*

The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute plans to publish the most interesting proceedings of the “Physics and Theology” roundtables. Its methodological grounds are outlined in G. Shpatakovskaya's paper “Possible Principles of Dialogue of Natural Science and Christian Theology”. We launch the series of publications with an interview with SFI rector Fr. Georgy Kochetkov, founder and regular participant in these symposia.

KEYWORDS: science, theology, theories on the origin of the universe, Revelation, cognition.

**А. А. Тесля**

## К характеристике политической теории славянофилов: о воззрениях И. В. Киреевского<sup>1</sup>

Политическая теория славянофилов за последние десятилетия сравнительно редко делалась предметом специального анализа — нередко воспроизводятся традиционные историографические суждения, не отражающие ни введенные за минувшие годы новые источники по теме, ни результаты разработки смежных тем. Целью данной статьи является рассмотрение ряда сюжетов, позволяющих уточнить характеристику политических воззрений Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856). Будучи одним из виднейших деятелей славянофильского направления, он привлекает внимание преимущественно своими философскими и отчасти богословскими воззрениями. Никтоим образом не оспаривая эту точку зрения, автор статьи представляет краткую характеристику его политических воззрений зрелого периода (с конца 1830-х гг.). В текстах этого времени Киреевский предстает как политический теоретик, внимательный к понятийному ряду, занимающий к 1855 г. консервативно-либеральную, ориентированную на англофильскую традицию, националистическую позицию. Особенный интерес представляет позиция Киреевского по отношению к «закону» и «законности» — в отличие от возобладавшей в интерпретации славянофильства аксаковской линии, пренебрегающей формальной законностью и склонной едва ли не противопоставлять ее справедливости (в дихотомии «правды внешней» и «правды внутренней»), Киреевский отстаивает единство справедливости и законности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история русской общественной мысли, национализм, политическая теория, русский либерализм, славянофильство.

1. Данное исследование было поддержано из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

Как ни парадоксально, политическая теория славянофилов за последние полвека редко делалась предметом специального анализа — со времен монографии А. Валицкого (1964–1975)<sup>2</sup> детальных исследований по этой теме было немного, в их числе заслуживают специального упоминания работы Н. И. Цимбаева [*Цимбаев 1978; Цимбаев 1986*]; собран и введен в оборот значительный эмпирический материал, начиная с эпистолярия и заканчивая публикацией целого ряда неизвестных текстов. Тем не менее собственно теоретический анализ славянофильской политической (политико-философской) мысли остается до сих пор скорее в области ожидаемого и желаемого, чем осуществленного — что тем более удивительно, поскольку уже только одни новые материалы, введенные в научный оборот за минувшие десятилетия, побуждают существенно скорректировать выводы Валицкого<sup>3</sup>.

Разумеется, мы никоим образом в данной статье не претендуем на восполнение указанной лакуны, наша задача носит ограниченный характер — остановиться лишь на некоторых деталях зрелой мысли И. В. Киреевского (1806–1856), рассмотрев их с точки зрения политической теории и истории отечественной общественной мысли<sup>4</sup>.

Формирование славянофильства как направления русской общественной мысли приходится на период 1838–1842 гг., при этом последнюю временную границу можно и несколько отодвинуть — вплоть до 1844–1845 гг., когда происходит отчетливое, публичное размежевание на «западников» и «славянофилов», с разрывом личных связей, напряженными объяснениями, статьями В. Г. Белинского в «Отечественных записках» и стихами Н. М. Языкова, ходящими по Москве. Собственно, славянофильство возникает в результате двух встреч — А. С. Хомякова с И. В. Киреевским зимой 1838–1839 г., когда они обмениваются развернутыми изложениями своих воззрений, обнаруживая друг в друге нечаянных единомышленников, и позднейшей встречи с двумя молодыми людьми — недавними студентами Московского университета К. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным. Диалог, возникающий меж-

2. В этом году вышел русский перевод данного, уже ставшего классическим труда [Валицкий].

3. Валицкий в своей работе не имел возможности обратиться, например, к «Записке об отношении русского народа к царской власти» И. В. Киреевского (1856 г.) (впервые она была опубликована в 2002 г. в сборнике: [Киреевский 2002, 49–82];

повторно: [Киреевский 2018б, 57–81]) и, соответственно, исходя из опубликованных тогда материалов, представил воззрения Киреевского гораздо более консервативными, чем они представляются на данный момент.

4. См. общую характеристику славянофильства с точки зрения истории национализма: [Тесля 2019].

ду этими четырьмя ключевыми фигурами, в который вовлекается и целый ряд других, — и их совместная оппозиция тем, в ком они опознают носителей противоположных «начал», и формирует славянофильство, размыкая его из «поколенческой» истории. В результате выстраивается круг идей, общий для представителей разных поколений, сформированных в рамках различных философских представлений (вместе с тем достаточно близких, чтобы была возможность нахождения общего языка).

При этом в рамках самого славянофильства наличествовал довольно широкий разброс теоретических позиций. Так, А. Валицкий, последовательно анализируя воззрения И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и К. С. Аксакова (и, в отличие от собственно славянофильской позиции, весьма скептически оценивая уровень и продуктивность мысли Хомякова), характеризует первого как вполне последовательного консерватора, соединяющего два пласта консервативной мысли — во-первых, французского, рационалистического, и, во-вторых, более позднего, немецкого, романтического (и националистического), тогда как позиция Аксакова в итоге оценивается посредством понятия «анархизм» [Walicki]. Однако и у самого Киреевского мы обнаруживаем суждения, близкие к аксаковской утопии. Так, в 1852 г. в «Московском сборнике» он пишет:

...Воображая себе русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни; ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу русской земли расселенных и имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющих каждая свое особое согласие, или свой маленький мир: эти маленькие миры или согласия сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее, огромное согласие всяя Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства [Киреевский 2018б, 37].

Вместе с тем если у Аксакова подобное утопическое видение прошлого выливается в активное стремление вернуться к нему, то у Киреевского оно оказывается если и не вполне самодостаточным, то побуждающим, скорее, опасаться любых внешних перемен, — так, уже в 1850-е, он будет весьма отрицательно настроен к пока еще достаточно умеренным планам крестьянских реформ

(одним из активных деятелей в этой сфере станет Ю.Ф. Самарин); в «патриархально-дворянской утопии» [Янковский] помещик оказывался благотельным, попечительным главой — а зло наличное, признаваемое оказывалось частным, ограниченным, которое надлежало исцелять, постоянно держа в сознании опасность причинить еще большее зло.

Наиболее развернуто свое понимание славянофильской проблематики в 1840-е гг. Киреевский представил в известной статье «Обозрение современного состояния словесности», опубликованной в первых трех номерах «Москвитянина» за 1845 г., — в тот период, когда заведывание редакцией частично перешло в руки Киреевского и обсуждалась передача журнала от Погодина славянофильскому кружку<sup>5</sup>. Эти обстоятельства важны постольку, поскольку поясняют значение статьи, имевшей характер декларации нового направления журнала, три номера которого, вышедшие под редакцией Киреевского, были преимущественно наполнены материалами его собственными и близких к нему авторов («вкладчиков» по терминологии того времени).

Начав с характеристики «европейского просвещения» по отдельным странам, Киреевский в итоге утверждает:

Отдельные западные народности, достигнув полноты своего развития, стремятся уничтожить разделяющие их особенности и сомкнуться в одну общеевропейскую образованность [Киреевский 2018a, 26].

### При этом

даже те словесности, которые подчиняются влиянию других народов, принимают это влияние только тогда, когда оно соответствует требованиям их внутреннего развития, и усваивают его только в той мере, в какой оно гармонирует с характером их просвещения. Иноземное для них — не противоречие их особенности, но только ступень в лестнице их собственного восхождения [Киреевский 2018a, 29–30].

В данном случае мы не будем останавливаться, поскольку это многократно проделано в исследовательской литературе, на анализе Киреевским внутренней логики развития «европейского просвещения» и исчерпанности последнего, приводящей к потребности в новых началах (которые мыслятся им находящимися

5. См. об этом: [Барсуков 1894, 1–29].



в «мире православно-славянском» [Киреевский 2018а, 28]). Следует, однако, обратить внимание на понимание Киреевским народа, данное в риторическом вопрошании:

Ибо что такое народ, если не совокупность убеждений, более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, — одним словом, во всей полноте его жизни? [Киреевский 2018а, 36–37].

Неосознанная мысль путем самосознания становится не только ясной, но и уподобляется «слову совести», т. е. становится направляющим, регулирующим осознанно началом:

Таким образом выступает она в сферу всечеловеческого просвещения как живой неизъемлемый элемент, как личность с голосом в деле общего совета; но к внутреннему своему основанию, к началу своего исхода возвращается она как вывод разума к неразгаданным обстоятельствам, как слово совести к безотчетным влечениям [Киреевский 2018а, 31].

### При этом

не должно забывать, что развитие мысли народной исходит не из численного большинства. Большинство выражает только настоящую минуту и свидетельствует более о прошедшей, действовавшей силе, чем о наступающем движении [Киреевский 2018а, 16–17].

В опубликованных уже посмертно (в 1857 г. в «Русский беседе») «Отрывках» есть следующий фрагмент:

Задача: Разрабатывание общественного самосознания.  
Истинные убеждения благотельны и сильны только в совокупности своей. Добрые силы в одиночестве не растут. Рожь загложнет между сорных трав [Киреевский 2018б, 141].

Здесь отчетливо обнаруживается логика «общества» (как посредствующего элемента между «народом» и «государством»), «народа в своем самосознании», которая получит разработку в начале 1860-х у И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина и найдет выражение в аксаковском цикле статей 1862 г.<sup>6</sup> Выражение этого хода

6. См. об этом: [Тесля 2013; Тесля 2015, 295–334].

рассуждений в понятийном плане можно, как нам видится, обнаружить в связи «народа» и «нации» в следующем пассаже 1845 г.:

Как язык народа представляет отпечаток его природной логики и если не выражает его образа мыслей вполне, то, по крайней мере, представляет в себе то основание, из которого беспрестанно и естественно исходит его умственная жизнь; так и разорванные, неразвитые понятия народа, еще не мыслящего, образуют тот корень, из которого вырастает высшая образованность нации. Оттого все отрасли просвещения, находясь в живом сопониции, составляют одно неразрывно сочлененное целое [*Киреевский 2018а, 29*].

В качестве примера пагубного разделения в этом тексте выступает Польша, о которой Киреевский пишет:

Одно государство между всех западных соседей наших представляет пример противного развития. В Польше действием католицизма высшие сословия весьма рано отделились от остального народа, не только нравами, как это было и в остальной Европе, но и самым духом своей образованности, основными началами своей умственной жизни. Отделение это остановило развитие народного просвещения и тем более ускорило образованность оторванных от него высших классов. Так тяжелый экипаж, заложный гусем, станет на месте, когда лопнут передние постромки, между тем как оторванный фореитор тем легче уносится вперед [*Киреевский 2018а, 31*].

Особая оговорка сопровождает этот пассаж, иронически указывая на прямо противоположное собственному буквальному смыслу значение:

Слава Богу, между теперешнею Россиею и старою Польшею нет ни малейшего сходства, и потому, я надеюсь, никто не упрекнет меня в неуместном сравнении и не перетолкует слов моих в иной смысл, если мы скажем, — что в отношении к литературе у нас заметна такая же отвлеченная искусственность, такие же цветы без корня, сорванные с чужих полей [*Киреевский 2018а, 34*]<sup>7</sup>.

7. «Фореитору» была суждена долгая жизнь — в 1861 г. созданный И. В. Киреевским образ был уже непосредственно применен к России И. С. Аксаковым в передовице «Дня»: «Представьте себе, читатель, громадную, тяжело нагруженную колымагу, медленно движимую, по грязной, топкой дороге, шестериком здоровых, крепких, но несколько ленивых коней и тройкою выносных или передовых, на одной из которых усердно беспокоится бойкий

фореитор. Колымага то и дело вязнет в глубоких колеях, колеса упираются в рытвины или наворачивают на шины целые пуды грязи; лошади, ощупью отыскивая твердой опоры для копыта, беспрестанно оступаются и проваливаются. Пришлось наконец подниматься на гору, за которую, по рассказам, дорога становится лучше. Чтобы одолеть этот подъем, нужно бы дружным усилием всех девяти коней подхватить и вывезти колымагу, но не тут-то было!

В логике «самосознания» Киреевский полемически уравнивает «Отечественные записки» и «Маяк», объявляя их выразителями направлений одинаково односторонних — и, соответственно, в силу своей односторонности оказывающихся ложными, тем самым представляя собственную, славянофильскую позицию одновременно и как золотую середину, и как осознание истинности того, что неверным образом утверждают оппоненты. Позиция самосознания дает возможность одновременно выносить вердикт относительно других, поскольку те оказываются в ситуации наивности и, следовательно, непрозрачности для самих себя.

Если «Обозрение...» 1845 г. формально было посвящено вопросам «словесности» (толкуемой, впрочем, максимально широко [*Киреевский 2018a, 7*]), то в «Записке...» 1855 г. Киреевский открыто высказывает целый ряд славянофильских тезисов, не связываясь необходимостью искать обтекаемые, условные формулировки. Центральным предметом «Записки...» является оправдание в подозрении, что славянофилы «отделяют царя от России» [*Киреевский 2018b, 57*]. Прежде всего, Киреевский заявляет — и мы увидим далее, что с существенными основаниями, — что будет говорить только свое собственное «исповедание об этом предмете» [*Киреевский 2018b, 57*].

Оправдание от подозрения оказывается фактически утверждением примата национального: действительно, «любить царя русского раздельно от России, значит любить внешнюю силу, случайную власть, а не русского царя» [*Киреевский 2018b, 58*]:

Беспокойный форейтор, приударив своих лошадей не вовремя, так натянул постромки, что они лопнули; колымага с шестериком засела в трясине, на самом взлобе дороги, а форейтор, с своими выносными конями, ускакал вперед! И скачет форейтор, не оглядываясь, все вперед да вперед; скачет, не слыша отчаянных криков кучера увязнувшей колымаги, не разбирая дороги, — целиком, по полям и нивам, чрез ручьи и овраги, — не заботясь об экипаже, да и не соображая, что во всяком случае грузный экипаж так скоро мчаться не может; скачет, предводительный собой и своей быстрой ездой, и, в пылу погони за блудящими огоньками, воображает, что везет колымагу к настоящему путеводному свету!..

Мы только подробнее и пространнее начертили образ, на который еще покойный И. В. Киреевский указывал для характеристики просвещения Польши в XVI и XVII в.; но едва ли еще не с большею верностью может он послужить, как сравнение, для самой России. Эта тяжело нагруженная колымага с

шестерней добрых коней — не наша ли земля с ее материальными и духовными богатствами, не народ ли, оставшийся позади, без средств к просвещению и внешнему преуспеянию, народ, от которого оторвались верхние слои общества?.. Этот форейтор, так шибко скачущий, потому что не тащит за собою никакого груза, — не мы ли, так называемое образованное общество, мчащееся во весь опор верхом на цивилизации, подгоняющее ее татарскою нагайкою работы немецкого мастера, скачущее к прогрессу не столбовой дорогой, а какими-то особыми кривыми путями, вне всяких исторических, жизненных условий? Эти блудящие огоньки не те ли “идеи века”, за которыми так безразборчиво гоняются наши прогрессисты?...» [*Аксаков, 128–129*]. В свою очередь этот образ отражается в фельетоне кн. Е. Н. Трубецкого 1905 г. — который послужил, по наблюдению М. А. Колерова, основанием для «образа-теории» В. А. Маклакова о «безумном шофере» [*Колеров, 35–46*].

Истинная любовь к царю соединится в одно неразделимое чувство с любовью к отечеству, к законности и к святой Православной церкви. <...> И как в сем деле отделять любовь к царю от закона, отечества и Церкви? — Закон — это воля царя, перед всем народом объявленная; отечество — это лучшая любовь его сердца; святая Православная церковь — это его высшая связь с народом, это самое существенное основание его власти, причина доверенности народной к нему, совокупная совесть его и отечества, живой узел взаимного сочувствия царя и народа, основа их общего благоденствия, источник благословения Божьего на него и на отечество [Киреевский 2018б, 58].

Правда, несколькими страницами далее Киреевский формулирует принцип взаимности, где на стороне народа оказывается «без залогов отданная доверенность... царю», и, следовательно, на стороне царя находящаяся за пределами формальных обязательств, «свободная и честная готовность оправдать ее своим правлением» [Киреевский 2018б, 63 (прим. 1)], но далее он уже непосредственно говорит о конституции, оговариваясь:

...Страшное иностранное слово *конституция* в русском переводе значит ни больше ни меньше как *устройство*. Поэтому бояться для государства *конституции вообще* — значит бояться всякого государственного устройства, что было бы верхом бессмысленности [Киреевский 2018б, 68].

Первейшей потребностью является требование законности:

...Во Франции вспыхнуло требование государственного преобразования именно оттого, что она страдала от общей беззаконности и надеялась вместе с английской конституцией приобрести английскую законность. — Последствия разоблачили пустоту этой надежды [Киреевский 2018б, 69].

Вслед за Э. Берком и созданной им консервативной традицией отмечая,

что в Англии английская конституция... образовалась не вследствие теорий, но выросла самородно вместе с развитием духа законности в народе... Поэтому-то эта ее особенность и конституция ее составляет ее исключительную принадлежность и не может быть ни твердо, ни благодетельно перенесена в другие земли, имеющие другую историю [Киреевский 2018б, 69],

Киреевский, однако, не делает ожидаемого консервативного вывода — напротив, он следом обращается к противоположе-

нию монархии и деспотизма (при этом, вслед за «Запиской...» Н. М. Карамзина толкует «самодержавие» как синоним «монархии»), отсылающему к «Духу законов» Ш.-Л. Монтескье [*Киреевский 2018б, 70*], и заявляет, что законное самоограничение есть

высший идеал власти, к которому она должна стремиться для собственной выгоды и для высшего блага отечества. <...> Противны верховной власти не твердость законов, но те ложные понятия о средствах водворить эту твердость, которые распространились в Европе после Французской революции [*Киреевский 2018б, 70*].

«Но этот самый общественный дух, — скажут люди, страдающие общему дубоязненностью, — этот развитый и проникнутый законностию дух народа не будет ли ограничением самовластия царского? — Эта обычаем утвердившаяся законность не будет ли собственно русская конституция, только под другим именем и в других формах? — Не будет ли она для России то же, что английская для Англии, с тою только разницею, что возникнет незаметно и без переворотов и, следовательно, тем еще крепче утвердится? — Что же станет тогда с самодержавием?»

На эти столь далеко боязливые опасения приверженцев вечного самовластия я могу отвечать только тою уверенностью, что *то, чего они боятся*, — *это конечная цель развития законности в России* (курсив наш. — А. Т.), где самодержавие само собою и заметно исчезает в твердости общего порядка, — не только не противно воле самодержца русского, но, без малейшего сомнения, составляет самую главную мысль и постоянную цель всех его трудов и забот о благе и устройстве государственном. Эту уверенность мою подтвердят мне единодушно все те, кто сколько-нибудь уважает личность царскую, и, если двадцать генерал-адъютантов станут говорить мне противное, я сочту долгом не поверить им. *Ибо то, что составляет благо России, не может не составлять главной цели ее царя* (курсив наш. — А. Т.) [*Киреевский 2018б, 72*].

Понятно, что в записке, поданной министру народного просвещения в 1855 г., сказывается «дух времени»: либерализм и обличительное направление не только были «в моде», но и сделались своего рода «общим местом» — напомним, что для Валуева, например, поданная им записка («Дума русского», 1855), написанная с точки зрения критики порядков предыдущего царствования, стала важным этапом в его карьере, обратив внимание первых лиц империи. Однако конъюнктурные соображения приписать тексту И. В. Киреевского невозможно хотя бы потому, что

его адресатом был министр народного просвещения, а целью — добиться снятия особого цензурного порядка, наложенного на авторов «Московского сборника» (1852) одновременно с запрещением второго тома сборника<sup>8</sup>. В январе 1856 г. А. С. Хомяков писал из Петербурга — куда отправился хлопотать с той же целью, стремясь добиться разрешения для славянофилов издавать «Русскую беседу», — А. И. Кошелеву (дававшему деньги на издание и бравшего на себя главную редакцию будущего журнала), рассказывая о своей встрече с А. С. Норовым:

Чтобы ты мог понять взгляд здешних пошляков на наше направление, скажу тебе только то, что Норов жаловался мне на Киреевского: «Киреевский писал мне, и вообразите: он просит разрешения и в то же время объявляет, что он нисколько не хочет изменить своего взгляда и образа действий и выражений». Я тут его перебил, будто не понимая его: «Конечно, Киреевский смешно оговаривается; он должен вас знать, — знать, что ваше превосходительство убеждены, что человек не меняет убеждение как рубашку»... Вообрази его физиономию при этом. Впрочем, мы очень хороши, а дело не подвигается [*Барсуков 1900, 326*].

Вместе с тем подчеркнем, что текст «Записки...» Киреевского характеризует именно его собственные взгляды, причем на конкретный момент времени — их никак нельзя распространить на все славянофильство в целом, даже если ограничить последнее исключительно рамками «классического» (1840–1850-х гг., представленного именами в первую очередь самого И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и К. С. Аксакова). В особенности это относится к акценту на «законности»: хотя в этом отражаются и обстоятельства момента, однако для К. С. Аксакова, как в дальнейшем и для его младшего брата И. С. Аксакова, ставшего основным выразителем и глашатаем славянофильских воззрений в 1860-х гг., «законность» никогда не имела подобного значения — для них и в данной ими версии славянофильства решающее значение имело противопоставление «правды внешней» и «правды внутренней», требование прав «неполитических» (которые в дальнейшем были своеобразным образом переинтерпретированы П. Б. Струве в логике «естественных прав»<sup>9</sup>).

Напротив, Киреевский в тексте «Записки...» — и в особенности в сохранившихся набросках — доходит до апологии того, что

8. См. подробнее: [*Греков*].

9. См. об этом: [*Тесля 2018*].

в оптике К. С. Аксакова представало «правдой внешней», вспоминая известный анекдот о тяжбе короля Пруссии Фридриха II с мельником и отмечая, что король

ясно видел, что для властителя народного величайшая честь ставить справедливость и *законность* (курсив наш. — А. Т.) выше собственного произвола и что народ не может сделать ему более уважения, как почитая его личность столько нераздельною от справедливости и законности, что, действуя законно даже против его прихоти, думает действовать согласно с его волей. А вы уверены, что имеете высокое понятие о царе своем, когда стараетесь угодить ему, нарушая законы [Киреевский 2018б, 81].

В заключение отметим, что эти суждения и оценки Киреевского не приходится считать более или менее случайными. Так, обращаясь к его письму к М. П. Погодину от 1846 г., содержащему замечания на речь последнего о Карамзине, мы находим несколько характерных поправок, предложенных историку. Прежде всего Киреевский следует уже изменившемуся значению слова «гражданин», предлагая Погодину отказаться от именованя Карамзина симбирским «согражданином», поскольку:

Он не Симбирский, а Русский гражданин и, следовательно, согражданин всех нас. Эту честь нам уступать нельзя [Киреевский 2018а, 310].

Попутно Киреевский фиксирует и другое терминологическое изменение — смысла слова «республика», предлагая заменить используемый Погодиным вслед за Карамзиным оборот «республиканская свобода» — выражением «народная свобода» [Киреевский 2018а, 312]. Однако наибольшее значение в интересующем нас контексте, связанном с понятием «гражданин», имеет замечание по поводу употребленного Погодиным оборота «безусловные верноподданные». Киреевский пишет:

В прежние века не было *безусловных верноподданных*. — Сколько князей изгонялось за нарушение условий! — Одно подозрение в злодеянии Бориса восставило против него всю Россию. — Одно неуважение к обрядам и обычаям Русским уничтожило Самозванца. — А те грамоты, на которых целовали кровь наши властители при восшествии на престол от Шуйского до Анны? — Нет, то-то и особенность нашего прежнего верноподданства, что оно было не *безусловное*, но, напротив, *условленное законностью*. А самое слово *верноподданный* как-то нейдет к характеру прежних веков.

В нем запах нового времени. Оно из лексикона Феофана и Яворского [*Киреевский 2018a, 310*].

Тем самым уже в тексте 1846 г. Киреевский выделяет для описания должного порядка вещей ключевые понятия, отражая движение смыслов: «гражданин» и «законность», при этом не только оспаривая «безусловное верноподданство», но и затем, применительно к «прежним векам», т. е. ко времени, когда еще не произошло отчуждения от «народных начал», отказываясь от самого слова «верноподданный».

### Источники и литература

1. *Аксаков* = Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? / Сост., вступ. ст. В. Н. Грекова ; Подгот. текста и прим. В. Н. Грекова, Н. А. Смирновой. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002. 1008 с.
2. *Барсуков 1894* = Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 8. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1894. 629 с.
3. *Барсуков 1900* = Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Книга 14. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1900. 641 с.
4. *Валицкий* = Валицкий А. В кругу консервативной утопии : Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польск. К. В. Душенко ; послесл. А. А. Тесля. М. : Новое литературное обозрение, 2019. 701 с.
5. *Греков* = Московский сборник / Изд. подг. В. Н. Греков. СПб. : Наука, 2014. 1307 с.
6. *Киреевский 2002* = Киреевский И. В. Разум на пути к Истине : Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преподоб. Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник / [Сост. и вступ. ст. Н. Лазаревой]. М. : Правило веры, 2002. lxxiii, 661 с.
7. *Киреевский 2018a* = Киреевский И. В. Полное собрание сочинений : В 3 т. Т. 2 : 1840–1849 / Сост. А. Н. Николюкина. СПб. : Росток, 2018. 525 с.
8. *Киреевский 2018б* = Киреевский И. В. Полное собрание сочинений : В 3 т. Т. 3 : 1850–1856 / Сост. А. Н. Николюкина. СПб. : Росток, 2018. 703 с.
9. *Колеров* = Колеров М. А. Археология русского политического идеализма : 1904–1927 : Очерки и документы. М. : Common Place, 2018. 352 с.
10. *Тесля 2013* = Тесля А. А. Концепция общества, народа и государства И. С. Аксакова : Первая половина 1860-х годов // *Полития : Анализ. Хроника. Прогноз*. 2013. № 1. С. 65–79.
11. *Тесля 2015* = Тесля А. А. Последний из «отцов» : Биография Ивана Аксакова. СПб. : Владимир Даль, 2015. 800 с.



12. *Тесля 2018* = Тесля А. А. Реабилитация «национализма»: О понятиях «нация» и «национализм» в работах П. Б. Струве дореволюционного периода // Вопросы национализма. 2018. № 31. С. 155–170.
13. *Тесля 2019* = Тесля А. А. «Истинно русские люди»: История русского национализма: [Курс лекций]. М.: РИПОЛ классик, 2019. 317 с.
14. *Цимбаев 1978* = Цимбаев Н. И. И. С. Аксаков в общественной жизни преобразовательной России. М.: Изд-во МГУ, 1978. 264 с.
15. *Цимбаев 1986* = Цимбаев Н. И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М.: Изд-во МГУ, 1986. 269 с.
16. *Янковский* = Янковский Ю. З. Патриархально-дворянская утопия: Страница русской общественно-литературной мысли 1840–1850-х годов. М.: Художественная литература, 1981. 373 с.
17. *Walicki* = Walicki A. The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought / Transl. by H. Andrews-Rusiecka. New York: Oxford University Press, 1975. viii, 609 p.

## A. A. Teslya

### On Characterising the Slavophiles' Political Theory: About Ivan Kireyevsky's Beliefs

Over recent decades, the Slavophiles' political theory has been relatively seldom made the subject of a special analysis. It has been customary to reproduce traditional historiographic judgments, which cover neither new sources on the topic, introduced over the years, nor the results of developing related topics. The article aims at considering some subjects to characterise more accurately the political beliefs of Ivan Vasilyevich Kireyevsky (1806–1856). As one of the most prominent figures among the Slavophiles, he attracts attention mainly for his philosophical and some of his theological views. By no means rebutting this view, the author provides a brief description of his political beliefs of his mature period (late 1830s). In his writings of that time, Ivan Kireyevsky appears as a political theorist, attentive to the conceptual row, who assumed in 1855 the conservative-liberal nationalist position oriented towards the Anglophile tradition. Of particular interest is Kireyevsky's position in relation to "law" and "legality". In contrast to the prevailing interpretation of Slavophilism by Aksakov, disregarding formal legality and almost opposing it to justice (within the dichotomy of an "outer truth" versus an "inner" one), Kireyevsky advocates the unity of justice and legality.

KEYWORDS: history of Russian social thought, nationalism, political theory, Russian liberalism, Slavophilism.

## References

- I. Aksakov I. S. (2002). *Otchego tak nelegko zhivetsia v Rossii?* [Why is it so hard to live in Russia?]. Moscow : Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN) (In Russian).
2. Barsukov N. P. (1894). *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina* [The Life and Works of M. P. Pogodin]. Book 8. St. Petersburg : Tip. M. M. Stasiulevicha (In Russian).
3. Barsukov N. P. (1900). *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina* [The Life and Works of M. P. Pogodin]. Book 14. St. Petersburg : Tip. M. M. Stasiulevicha (In Russian).
4. Grekov V. N. (ed.). (2014). *Moskovskii sbornik* [Moscow collection]. St. Petersburg : Nauka (In Russian).
5. Iankovskii Iu. Z. (1981). *Patriarkhal'no-dvorianskaia utopia : Stranitsa russkoi obshchestvenno-literaturnoi mysli 1840–1850-kh godov* [Patriarchal-Noble Utopia : A Page of Russian Socio-Literary Thought of the 1840–1850s.]. Moscow : Khudozhestvennaia literature (In Russian).
6. Kireevskii I. V. (2002). *Razum na puti k Istine : Filosofskie stat'i, publitsistika, pis'ma. Perepiska s prepodob. Makariem (Ivanovym), startsem Optinoi pustyni. Dnevnik* [Reason on the Path to Truth : Philosophical articles, journalism, letters. Correspondence with Rev. Macarius (Ivanov), an old man of Optina Hermitage. A diary]. Moscow : Pravilo very (In Russian).
7. Kireevskii I. V. (2018). *Polnoe sobranie sochinenii : V 3 t. T. 2 : 1840–1849*. [Complete Works : In 3 v. V. 2 : 1840–1849]. St. Petersburg : Rostok (In Russian).
8. Kireevskii I. V. (2018). *Polnoe sobranie sochinenii : V 3 t. T. 3 : 1850–1856*. [Complete Works : In 3 v. V. 3 : 1850–1856]. St. Petersburg : Rostok (In Russian).
9. Kolerov M. A. (2018). *Arkheologiia russkogo politicheskogo idealizma : 1904–1927 : Ocherki i dokumenty* [The Archeology of Russian Political Idealism : 1904–1927 : Essays and Documents]. Moscow : Common Place (In Russian).
10. Teslia A. A. (2013). “Kontseptsii obshchestva, naroda i gosudarstva I. S. Aksakova : Pervaia polovina 1860-kh godov” [The concept of society, people and state I. S. Aksakov : The first half of the 1860s]. *Politiia : Analiz. Khronika. Prognoz*, 2013, n. 1, pp. 65–79 (In Russian).
11. Teslia A. A. (2015). *Poslednii iz «ottsov» : Biografiia Ivana Aksakova* [The Last of the “Fathers”: Biography of Ivan Aksakov]. St. Petersburg : Vladimir Dal' (In Russian).
12. Teslia A. A. (2018). “Reabilitatsiia «natsionalizma» : O poniatiiakh «natsiia» i «natsionalizm» v rabotakh P. B. Struve dorevoliutsionnogo perioda” [“Rehabilitation of ‘nationalism’: On the concepts of ‘nation’ and ‘nationalism’

- in the works of P. B. Struve of the pre-revolutionary period”]. *Voprosy natsionalizma*, 2018, n. 31, pp. 155–170 (In Russian).
13. Teslia A. A. (2019). «*Istinno russkie liudi*» : *Istoriia russkogo natsionalizma* [“True Russian people” : The history of Russian nationalism]. Moscow : RIPOL klassik (In Russian).
  14. Tsimbaev N. I. (1978). *I. S. Aksakov v obshchestvennoi zhizni poreformennoi Rossii* [I. S. Aksakov in the public life of post-reform Russia]. Moscow : Moscow State University (In Russian).
  15. Tsimbaev N. I. (1986). *Slavianofil'stvo : Iz istorii russkoi obshchestvenno-politicheskoi mysli XIX v.* [Slavophilism : From the history of Russian socio-political thought of the XIX century]. Moscow : Moscow State University (In Russian).
  16. Walicki A. (1975). *The Slavophile Controversy : History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. New York : Oxford University Press.
  17. Walicki A. (2019). *V krugu konservativnoi utopii : Struktura i metamorfozy russkogo slavianofil'stva* [In the circle of conservative utopia : The structure and metamorphosis of Russian Slavophilism]. Moscow : Novoe literaturnoe obozrenie (Russian translation).

**Д. С. Гасак**

## **Принципы христианского просвещения в трудах А. С. Хомякова и И. В. Киреевского**

В статье представлены результаты исследования принципов просвещения и образования, характерных, по мнению А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, для русской культурной традиции. Основатели славянофильства выявляют и описывают российский тип просвещения в его соотношении с просвещением европейским. Важным для обоих мыслителей положением является не противостояние господствующему в европейской науке и образовании типу мысли, но желание обратить внимание российского общества на многообразие и ценность отечественной духовной и интеллектуальной культуры, органично сложившейся в многовековой истории России. По мнению автора, Хомяков и Киреевский выделяют три принципа, характерные для российского просвещения: равновесие убеждений и строя жизни, цельность человека в единстве веры и разума, церковность. Свои идеи Хомяков и Киреевский, как и их последователи, развивали не только в теоретических работах, но и в практической деятельности.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** славянофилы, просвещение, образование, наука, теология, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский.

### **Теология между «преданием ученых» и «преданием богословов»**

Недавнее признание теологии в России в качестве научной специальности вновь обострило споры о соотношении религиозного знания и опыта с научным знанием и опытом. Однако трудность момента заключается не только в том, чтобы ученые и деятели науки «вместили» ее соседство с областью не собственно научной, религиозной. Не менее, если не более серьезная проблема стоит перед теми, кто занимается развитием различных направлений теологического знания. Содержание христианской теологии во многом остается в российском образовании неясным, немалой трудностью является и опознание ее границ. Даже название научного направления представляет

собой проблему, поскольку в качестве такового выбрано греческое слово «θεολογία» вместо традиционной для русского языка и русской мысли кальки «богословие». Традиционное, но идейно неприемлемое слово<sup>1</sup> заменили «теологией», чему способствовало и название этой области знания в западных университетах. Однако компромисс в сфере академической дипломатии спровоцировал двойственность содержательную, выразившуюся в дискуссии о ложном по сути различии теологии и богословия. Дискуссия эта как в светских, так и в церковных кругах имеет свои существенные особенности. Фактически теология испытывает давление как со стороны светской науки, претендующей на истинность своего знания и универсальность своих подходов, так и со стороны современных церковных школ, также притязающих на истинность своего религиозного опыта и богословских представлений. Теология как направление в образовании и научная специальность оказалась как бы между «преданием ученых» и «преданием богословов», которые, на первый взгляд, не оставляют ей никакого пространства для существования. Драматизм появления этого направления в отечественном образовании и науке, когда даже многочисленные сторонники теологии не вполне отчетливо понимают, о чем идет речь, а ее критики по-прежнему не могут доказать научную обоснованность теологии — очевидное следствие разрыва культурной и духовной традиции в нашей стране. Проблема ощущается остро, но локализация ее обнаруживается не сразу.

Однако возможен и иной взгляд на сложившуюся ситуацию. Во-первых, важно вспомнить, что в русской мысли XIX в. возникло направление, названное «религиозной философией». Школьное же богословие в этот период занималось не столько «проблемой Бога», сколько «проблемой человека»: вопросами истории церкви, ее устройства в разные века, экклезиологии, религиозных основ жизни человека и т. п., т. е. по преимуществу не было, собственно, Бого-словием. При этом и богословие, и религиозная философия развивались как внутри, так и вне церковных школ<sup>2</sup>, что продолжалось и после октябрьского переворота 1917 г., но

1. Можно предположить, что остатки «научного» атеизма в отечественном научном сообществе, не позволяющие говорить о Боге даже как о «великой гипотезе», не позволили принять «богословие» в качестве названия научной специальности.

2. Подробнее об этом см.: [Хондзинский].

уже в русской эмиграции. Четкой границы между богословием, религиозной философией, философией и филологией так и не было проведено. Более того, характерной чертой русской мысли является как раз поиск единства познания, а не его разграничения. Проблема, таким образом, видится не в демаркации светского и духовного академического пространства, а как раз наоборот — в поисках новых возможностей для единой мысли на христианской основе, христианского отношения к человеку и миру в новых общественных условиях. Тем более, что и церковные школы стремятся к признанию светским государством своих образовательных программ, которые реализуются ими наряду с программами, признанными церковью. В общем, обстоятельства подсказывают, что церковной школе необходимо принять вызов нерелигиозной мысли, а не отгораживаться от нее.

Во-вторых, тезис о противостоянии теологии и науки во многом является надуманным. Тому есть немало свидетельств ученых и богословов не только древних, но и современных, одно из которых принадлежит известному физико-теоретику академику А. А. Старобинскому: «Так называемого противостояния между верой и наукой нет, есть противостояние между догматиками и экстремистами как в вере, так и в науке, где таких людей тоже достаточно» [*Старобинский*, 32].

Исследователям, развивающим теологию сегодня, актуально обращение к наследию философов и богословов, работавших в данном направлении прежде. В России первыми в этом ряду стоят А. С. Хомяков (1804–1860) и И. В. Киреевский (1806–1856), идейные вдохновители направления, не вполне точно называемого славянофильством<sup>3</sup>. Славянофилы не только совмещали западную философию с восточным богословием в теории, но и стремились осуществить свою мысль в жизни.

В этой связи интересно вновь обратиться к славянофильскому пониманию особенностей просвещения и образования в России и сравнить взгляды Хомякова и Киреевского. Данная проблематика не раз привлекала интерес как признанных ученых<sup>4</sup>, так и менее известных исследователей<sup>5</sup>. Неоднократно предпри-

3. Ср. высказывание академика С. С. Аверинцева: «Религиозная мысль в России XIX в. получила — после молчания богословской рефлексии до XVI в. и запоздалого, провинциального варианта схоластики в XVII–XVIII вв. — наиболее оригинальное развитие под знаком славянофильства, и под конец века новые инициативы на этом поприще неизбеж-

но должны были предполагать оглядку на пример славянофилов» [*Аверинцев*, 776].

4. См.: [*Анненкова; Дудзинская; Керимов; Котельников; Мелешко; Славянофилы; Цимбаев 2007 и др.*].

5. См.: [*Карлов; Желнина и др.*].

нимались и попытки сопоставления взглядов Хомякова и Киреевского<sup>6</sup>. Нам представляется необходимым осуществить по возможности целостное сравнение взглядов основателей славянофильства на проблему просвещения в России с учетом их религиозных воззрений.

### **Равновесие убеждений и строя жизни человека и общества**

Важнейшим принципом и, одновременно, целью просвещения в России для старших славянофилов является «равновесие убеждений и строя жизни» [Анненкова, 300]. Хомяков и Киреевский не дают строгих определений понятиям «убеждение» и «жизнь», хотя они и являются для них ключевыми наряду с таким, например, понятием как «вера». Очевидно, что мыслители считали данные категории не отвлеченными философскими или богословскими понятиями, но жизненными реалиями. Они не столько дают определение «убеждению» и «жизни», сколько помогают читателю сформировать представление о них.

Киреевский, сопоставляя европейский и русский типы просвещения, среди существенных различий называет преобладание на Западе множества частных мнений над единством общего убеждения:

...Многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений при недостатке одного общего убеждения не только раздробляет самосознание общества, но необходимо должно действовать и на частного человека, раздвояя каждое живое движение его души [Киреевский 1984, 130].

Недостаток общего убеждения и внутренняя раздвоенность, наблюдаемые славянофилами в Европе и в большой мере воспринятые обществом в России, требуют своего восполнения и исцеления. Единое убеждение — не данность, оно не возникает само собой из ничего, но вырастает из единой жизни: славянофилы уверены в том, что сама жизнь рождает убеждения, а убеждения, в свою очередь, направляют ход жизни. Поэтому они распространяют данный принцип на все стороны жизни, в том числе и на науку. Хомяков полагает, что как в области житейской или религиозной, так и в области научной, убеждение

6. См., например: [Благова; Бездухов; Цимбаев 2010 и др.].

не только поддерживается стройной цепью логических умозаключений, но «сильное и глубокое убеждение может быть следствием простого воззрения на предмет» [Хомяков. Т. 5, 51]. Согласно Хомякову, полнота познания в научной деятельности может достигаться не только рациональными методами, но и «видением» предмета или процесса. Не случайно он начинает именно этим рассуждением свой исторический труд «Записки о всемирной истории». История постигается видением, а не только объективно-рассудочным рассуждением. Именно видение чаще всего первично в процессе познания.

Условием «сильного и глубокого убеждения» в человеке Хомяков считает просвещенность его внутреннего чувства и в то же время неиспорченность этого чувства просвещением (он так же, как и Киреевский, отмечает этическую двойственность европейского просвещения). Хомяков высоко ценит «убеждение логическое» как результат разумной деятельности человека, но выше логики он ставит убеждение веры, охватывающее не только рассудок, но всего человека в его целостности:

...Вера не то, что верование или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истину откровенного факта [Хомяков. Т. 2а, 63].

Киреевский, развивая мысль в общем с Хомяковым направлении, расставляет свои акценты. Размышляя о Новом завете и его непосредственном духовном воздействии, он склоняется к тому, что человек разумом и сердцем может обращаться к «познанию существенной истины» помимо знания догматов христианской веры — при непосредственном восприятии самого новозаветного текста (так он понимал проявление богодухновенности Священного писания). Но эти чувства могут быть шатки и полны противоречий до тех пор, пока «в согласной соразмерности не сомкнутся в цельный круг нравственных убеждений» [Киреевский 2006б, 166]. «Этот сомкнутый круг убеждений, это живое единство веры и составляет собственно веру человека, дающую значение и смысл его жизни», — заключает философ [Киреевский 2006б, 166–167]. Поэтому именно убеждение, по мнению Киреевского, является источником нравственного действия: «Нравственное достоинство действий заключается не в самом



действию, а в намерении» [Киреевский 2006б, 164–165]. Намерение же рождается из всей цельности самосознания, то есть совокупности любви и убеждения («побуждение сердца слагается из любви и убеждения») [Киреевский 2006б, 165]. Следовательно, внутреннее противоречие в сознании или ложность убеждений лишают человека и общество «нравственного достоинства намерения», а значит и нравственности их действия.

Еще одним ключевым понятием для старших славянофилов, в особенности Хомякова, является «жизнь», обладающая качеством органичности. Хомяков направляет внимание своих читателей и слушателей не на отдельные стороны жизни, предметы или процессы в ней, но на нее саму во всем ее многообразии и, одновременно, целостности. Он призывает всматриваться в жизнь, постигать ее внутренний закон, ее правду («Ты духа жизни допроси!» — писал он в 1839 г. в стихотворении «России»). К жизни не может быть отношения внешнего. Она не терпит насилия, не нуждается в коренном переустройстве, но предполагает отношение внимательное, вдумчивое, смиренное, даже благоговеющее. Такое же уважение необходимо и к России: «Жизнь, уже потому, что жива, имеет право на уважение, а жизнь создала нашу Россию» [Хомяков. Т. 1а, 46].

Киреевский, сравнивая духовный и нравственный характер европейской и русской жизни, замечает, что в Европе нет стремления к «сосредоточению, собранию, цельности всех внутренних сил», но видит лишь их «крайнее напряжение». По его мнению, «центр духовного бытия ими (европейцами. — Д. Г.) не ищется», в то время как для жизни в России этот поиск является основополагающим. Внутренним центром русской жизни является «живая совокупность высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других, то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира...» [Киреевский 2006г, 103]. Такое характерное свойство позволяет даже в самых драматических жизненных обстоятельствах, на самых «крутых переломах жизни», сохранять в глубине души спокойствие, «неискусственную мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания» [Киреевский 2006г, 103]. Потому, делает вывод Киреевский, там, где нет этой цельности, не может быть ни полноты христианского нравственного достоинства, ни соответствующего строя жизни.

Равновесие убеждений и строя жизни, будучи одновременно и важнейшим жизненным принципом славянофилов, и целью в поиске духовного центра жизни, является таким соотношением, которое позволяет обоим началам проявиться во всей полноте. Равновесие предполагает равенство, равночестность, равнозначность убеждений и жизни, равновесный баланс их ценности для человека и общества. В качестве примера поиска и проявления такого равновесия в российской жизни Хомяков приводит действия собственников земли по устранению чересполосного землевладения в России. Среди безусловных удач этого добровольного процесса Хомяков отмечает свободную договоренность по межеванию земель одновременно между десятками собственников; были найдены нестандартные решения и выданы денежные пожертвования (хоть и временные) не только помещиками, но и крестьянами, для переселения целых деревень. Но выше денежных пожертвований Хомяков оценивает принесение в жертву общей пользе частного самолюбия и привычек. В результате в разных местах были найдены разнообразные основания для земельного переустройства: «в иных местах... владение, в других крепости, в других показания стариков и память о старине» [Хомяков. Т. 1а, 53]. Таким образом, без внешнего администрирования народ самостоятельно находил решения, основанием которых было общее понятие о справедливости. Хомяков подчеркивает, что это была не «мертвая справедливость, которую оправдывает законник формалист, но та живая правда, с которою согласуется и которой покоряется человеческая совесть» [Хомяков. Т. 1а, 53]. Мыслитель призывает видеть в этом живущем до той поры в народе нравственном начале «завет глубокой древности и общества, связанного еще узами истинного братства, а не условного договора» [Хомяков. Т. 1а, 53]. В народной «норме нравов» образованное общество может узнать своеобразие русского понимания законности, не формальной, но «духовной или истинной». Это понимание проявляло себя и в политической жизни старой России: именно оно стало причиной неприятия русским народом «втершегося в избрание» Бориса Годунова и согласия со свободным избранием Михаила Федоровича.

Вместе с тем основатели славянофильства, обращаясь к просвещенному российскому обществу, отмечают глубокое расхождение между его убеждениями и жизнью и самой русской жизнью. Причину разрыва они видят в просвещении, заимство-

ванном обществом из Европы. Хомяков писал об этом еще в ранней своей статье «О старом и новом» (1839 г.), в которой отмечал, что понимание родства и единства с народом и землей в обществе отслоилось от жизненной действительности. Общество, хотя и меньшая, но просвещенная часть России, живет в своей стране, как будто не принадлежа ей.

Саму по себе «прививку» европейской образованности Хомяков не считает дурной и бесплодной. Наоборот, он отмечает, что она органична и результативна, но там, где она родилась — в Европе «образованность — плод жизни, и она жива», в то время как для нашей почвы она «заносная» и не жизнеспособная, мертвая, поскольку нами она «не выработана и не заслужена трудом мысли» [Хомяков. Т. 1а, 46]. При ярком внешнем блеске ума (который «едва ли выдумал порядочную мышеловку»!) европейская образованность не приносит результата на русской земле, поскольку остающаяся ей чуждой жизнь не питает ее. Эта образованность создает иллюзию новизны лишь тем, что постоянно заимствует из Европы то, что для Европы же было и придумано, и создано. В обращении взглядов и умов на запад, в постоянной занятости русских умов западными делами (не так важно восхваление это или осуждение) Хомяков видит бессознательное рабство перед западными учителями и с болью замечает, что общество «рабствует охотно». Желая не быть хуже и ниже общества европейского, русское общество рабствует потому, «что для его гордости отраднее поклоняться жизни, которую оно захотело... к себе привить, чем смириться, хоть на время, перед тою жизнью, с которою оно захотело... разорвать все свои связи» [Хомяков. Т. 1а, 35]. Таким образом, Хомяков констатирует отказ общества признавать своей жизнь собственной страны. Возвращаясь осенью 1847 г. из поездки в Европу через Петербург, он остро переживает нелепость притязаний столицы быть городом европейским. В письме к лондонскому протоиерею Евгению Попову Хомяков отмечает, что нигде не видел более просвещенного общества, но просвещение это ограничивается одним пониманием: «Все понимают, ничему не сочувствуют». С грустью он отмечает и разделение, порожденное этим оторванным от жизни просвещением:

Администрация идет своим ходом, своим отчасти канцелярским, отчасти государственным ходом; торговля идет своим ходом; наука (в тесном смысле заучивания чужих знаний и мыслей) своим ходом, а общество не идет совсем [Хомяков. Т. 8, 430].

В результате философ замечает отсутствие всякого направления мысли («умственное празднество»), в то время как ведущим интересом и заботой всех является «насущенное удовлетворение житейских потребностей» [Хомяков. Т. 8, 430].

Выявляя конфликт органичной русской жизни и чуждого ей просвещения, Хомяков утверждает, что он не мог не возникнуть в силу сущностного различия их природ. Конфликт этот блокирует развитие русской жизни, которая в силах лишь сопротивляться «влиянию иноземного» своей неподвижностью и созданием препятствий для окончательного слияния общества с «привозным» научным началом. Но одновременно с таким пассивным сопротивлением неразвивающейся жизни «колониальное» просвещение действовало и действует постоянно, увлекая русские умы западным миром. При этом европейское просвещение в русских умах «не признавало России существующую, а только имеющую существовать» [Хомяков. Т. 1а, 56], т. е. в некотором смысле общество признавало несуществующим и самое себя. Подобное сознание Хомяков не может признать истинно просвещенным.

Наука также, считает Хомяков, может развиваться и приносить плоды лишь там, где она вырастает из жизни и совершается для этой жизни. «Строгий и всеразлагающий анализ», — неотъемлемый инструмент научного познания, — по Хомякову не может быть истинным без творческого усилия синтеза, которое мыслитель поэтически называет «ясновидящим гаданием». Такое «гадание» в одаренных гением людях опережает научный процесс верификации опыта и анализа. До всякой проверки и подтверждения открытий люди, их совершающие, предсказывают «всю полноту и величие будущей науки», давая ей тем самым направление, определяя ее развитие. «Это явление есть явление жизненное... — заключает Хомяков, — оно невозможно там, где жизнь иссякла или заглохла» [Хомяков. Т. 1а, 35].

Таким образом, Хомяков и Киреевский совершают своего рода интеллектуально-духовный акт выражения национального самосознания. Одновременно они показывают различие между миром европейским и русским, демонстрируют разрыв между российским просвещенным обществом и русским народом. Выявлением этого разрыва, обличением общества в непонимании этого разрыва, основатели славянофильства стараются обратить русское общество к русской жизни. Общество должно как бы увидеть себя, понять, что оно не знает коренных основ жизни

той страны, к которой считает себя принадлежащим. Хомяков и Киреевский раскрывают главную ценность, которая важна для понимания русской жизни, — равновесие убеждений и строя жизни. Они стараются найти привычный для общества язык, подбирают примеры из народной жизни для того, чтобы раскрыть и ясно показать внутренний органичный для России характер ее жизни, как бы возвращая домой всех ее сынов, показывая, что на самом деле значит быть русским.

Настаивая на единстве убеждений и строя жизни, славянофилы опираются на фундаментальный церковный принцип, связанный с понятием Предания. Если новоевропейский тип сохранения традиции связан с фиксацией «разноречия кипящих систем и мнений», то для Хомякова и Киреевского существенное значение имеет тот, подчас невыразимый в словах, дух жизни, который побуждает людей действовать совместно в бытовой, церковной и общественной сферах. Этот дух жизни, определяющий представления народа о красоте, добре и правде, безусловно, порожден в русских людях христианством, воспринят ими из единого Предания Церкви. Речь, таким образом, идет о Предании, в основании которого не рациональная фиксация многообразных мнений, не сохранение мифа и ритуала, а живая вера народа, который, по выражению Достоевского, нашел во Христе «отечество... берег, землю... и бросился ее целовать» [*Достоевский*, 546].

Наконец, важно отметить, что акцент Хомякова на необходимости восстановления и утверждения коренной связи общества с русской жизнью прямо выводится из важнейшего христианского догмата — догмата о Воплощении. Обращая своих соотечественников к истории своей земли, к жизни своего народа, славянофилы не столько воспроизводят на русской почве общеевропейское стремление применить гегелевскую философию к национальному укладу, сколько стремятся преодолеть стихийный монофизитский уклон православной церкви: ищут Иисуса не только как Бога, но и как человека<sup>7</sup>. Воплощение Бога предполагает не отвлеченное, трансцендентное бытие духа, но его соединение с тварным миром, а следовательно, с историей, его осуществление в истории.

7. Похожую интенцию можно усмотреть, например, в романе Ф. М. Достоевского «Идиот», поздних полотнах Н. Н. Ге, во всем русском богоискательстве.

## Цельность человека в единстве веры и разума

Принцип равновесия убеждений и строя жизни рассматривается основателями славянофильства не отдельно от других принципов, поскольку искомое равновесие достигается не напряжением одного ума или воли человека, не коллективным организационным усилием, но требует единения всех внутренних свойств человека, усилия, которое славянофилы, вслед за немецкими философами, называют цельностью. В философском плане понятие цельности разрабатывается славянофилами главным образом в гносеологии и антропологии, а в богословском — в учении о Церкви и, соответственно, христианском понимании человека. Понятие цельности, имеющее отношение ко всему миру, ко всей жизни, Хомяков и Киреевский рассматривают в первую очередь применительно к человеку и Церкви. Цельность в их понимании есть динамическое начало в человеке и, одновременно, цель всех его внутренних стремлений. Поэтому цельность является одним из принципов просвещения человека и общества, их образования и воспитания.

Цельность характеризует понимание обоими авторами жизни, человека и Церкви. «Киреевский и Хомяков, — отмечает Н. О. Лосский, — были сторонниками идеи конкретности и цельности реальности» [Лосский, 32], поскольку, отталкиваясь от «дифференцированной методологической философии», создавали «синтетическую религиозную философию» [Бердяев, 104–115]. Иначе говоря, о цельности они рассуждали не отвлеченно, но применительно к жизни. Как и в случае с принципом равновесия убеждений и строя жизни, цельность есть одновременно жизненный принцип и цель, которой человек должен достичь в силу своего призвания свыше. Цельность в мире начинается с человека, человек является центром единения всего творения, в человеке и через человека тварный мир достигает полноты, т. е. единения с Богом.

Понятие цельности воспринято славянофилами из философии Гегеля, но в осмыслении его Хомяков и Киреевский следуют восточнохристианской традиции. Хомяков даже подчеркивает, что такая траектория мысли была, возможно, заложена в самой немецкой философии:

Поставив с одной стороны *рассудочность* и *раздвоенность*, с другой *разумность* и *цельность*, как начала, составляющие различие между двумя обла-

стями мысли, он (Гегель. — Д. Г.), как мне кажется, определил с совершенною ясностью ту *новую* точку зрения, с которой наука должна и будет рассматривать явления Православного и Западного мира [Хомяков. Т. 16, 212].

Поиск цельности, по мнению Хомякова и Киреевского, задан человеку цельностью самой истины, понимание которой восходит у них к Истине Новозаветного откровения (ср. «Я есмь путь и истина и жизнь» \*<sup>1</sup>). Цельная истина открывается лишь цельному человеку, цельной личности, важнейшим свойством которой является соединение разумных сил души и духовного начала, проявляющегося в вере.

\*<sup>1</sup> Ин 14:6

Киреевский находит такую цельность в русском народе, в русском человеке. Она проявляется в *хранении мирного настроения и ясного сознания* во всех жизненных обстоятельствах и даже на молитве, которая, как кажется, могла бы предполагать возможность некоторой экзальтации и потери трезвости. Однако во время молитвы русский человек «не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления», но, воспринимая молитву как подвиг, который не есть геройский поступок, но усердный и продолжительный труд, «он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа» [Киреевский 2006г, 114].

Еще одним проявлением цельности, характерным для церковной аскетической традиции, является осознание ее *недостатка*:

Западный <человек>... — пишет Киреевский, — почти всегда доволен своим нравственным состоянием. <...> Русский человек... всегда живо чувствует свои недостатки и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя — и потому тем менее бывает доволен собою... даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность [Киреевский 2006г, 120].

Цельность личности обретается внутренним усилием соединения разума и веры, даже *подчинения разума вере*. На размышления славянофилов о разуме повлияла не только немецкая философия (по мнению Хомякова, немцы часто отождествляют разум с рассудком), но и опыт восточного христианства. Киреевский при этом больше руководствовался трудами и преданием восточных отцов-аскетов и русского монашества, которые описывали разумное начало в человеке в понятиях «разумная молитва», «умное делание», «сведение ума в сердце» и др., предполагающих подчиненность «ума» центральной духовной силе человека — «вере».

Хомяков же больше был обращен к самому Откровению Нового Завета, и его понимание единства веры и разума опиралось на Священное писание. Однако это различие не помешало Хомякову и Киреевскому вместе прийти к понятию единства веры и разума. С их точки зрения (с точки зрения верующего человека), разум и вера не являются противоположными началами, они непротиворечиво заложены в человека изначально. «...Что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместна с разумом?» — восклицает Киреевский [Киреевский 2006в, 202].

Оба мыслителя, рассуждая о цельности личности, единстве веры и разума в индивидууме и обществе, сопоставляют свое понимание с реалиями современной им жизни и истории. Они констатируют расхождение веры и разума и считают отсутствие цельного познания существенной проблемой и Европы, и России.

Размышляя о внутренних основах западного просвещения, Киреевский отмечает, что «римская отрешенная рассудочность», воспринятая богословской мыслью уже в IX в., «разрушила своей односторонностью гармоническую цельность внутреннего умозрения» [Киреевский 2006г, 89]. По мере развития схоластики, которая виделась Киреевскому ничем иным как «стремлением к наукообразному богословию» [Киреевский 2006г, 95], действие рассудочного начала усиливалось и

живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления, первое под именем «мистики»... второе преследовалось прямо под именем безбожия [Киреевский 2006г, 96].

Таким образом, схоластика «сковала» свою христианскую веру с рассудочным и «тесным» пониманием науки «в одну неразрывную судьбу» [Киреевский 2006г, 96]. Хомяков соглашается с суждениями Киреевского относительно западного просвещения и добавляет, что и протестанты, несмотря на свой пафос возвращения к духовным корням на основе веры, не внесли в «науку духовную» ничего нового и живого. Вследствие своего умственного воспитания, которое они унаследовали от Римской церкви, они «не могли восстановить той цельности и полноты, которые составляют сущность христианства...» [Хомяков. Т. 1б, 210–211].

Восточному христианству присущ иной характер богословско-философского мышления. Киреевский указывает, что восточные



отцы более сосредоточены на «внутренней цельности разума» и заботятся о «средоточии умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство» [Киреевский 2006г, 102]. Под влиянием святоотеческого опыта, по его мнению, и сложился цельный в своей основе «коренной русский ум», ставший началом русского быта.

Цельность, образуемую единством веры и разума, Киреевский видит также в самых простых вещах, в частности, в том, что каждое дело русский человек начинает с молитвы, связывает его «с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» [Киреевский 2006г, 115]; войдя в дом, он прежде преклонится перед святыми образами, а уж затем поклонится хозяину. В древности внутренняя цельность отражалась и на формах семейной жизни, для которой важнейшим принципом было отвержение от выгоды личной в пользу общей жизни, причем в этом не видели «геройского исключения», но мыслили «делом общей и обыкновенной обязанности» [Киреевский 2006г, 115]. Киреевский утверждает, что это умонастроение сохранилось в крестьянской среде и проявляется в том, что каждый член семьи «мысли о собственной выгоде совершенно отсек» и «цельность семьи есть одна общая цель и пружина» [Киреевский 2006г, 115].

Главенство духовного цельного начала всегда позволяло русскому человеку следовать в жизни христианским ценностям, поэтому он «больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого» [Киреевский 2006г, 118]. Поэтому, продолжает Киреевский, русский человек не мог бы ни принять, ни понять политическую экономию, если бы она была в древности, так как не мог бы согласовать свой взгляд на жизнь с наукой о богатстве. Киреевский делает вывод, что «особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое Христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта» [Киреевский 2006г, 123].

Хомяков, во многих оценках соглашающийся со своим другом, с последним выводом не соглашается, поскольку не видит в мире народа, или земли, или государства, которые могли бы претендовать на полноту выражения христианского учения. Не может претендовать на это и русский народ. Мыслитель уточняет свою позицию и говорит, что если даже допустить, что христианство во всей своей полноте и чистоте выражалось во всем многообразии общественного и частного быта древней Руси, то нельзя воспринимать выражение духа за сам дух. «Где, — вопрошает

Хомяков, — было сознание, неизбежно сопровождающее всякое явление духа? Где был дух цельный, принявший образ свой за самого себя?» [Хомяков. Т. 16, 214]. Он делает вывод, что мнение, высказанное Киреевским, возможно лишь при раздвоенности духа и мысли.

Хомяков не отрицает, что духовным началом Руси было воспринятое от Византии христианство, но показывает и серьезные препятствия для развития православного просветительного начала в ней. Таким препятствием Хомяков считает «чуждую земле и основанную на иных началах» дружину, которая хотя и способствовала объединению и спокойствию русских земель, но при этом одновременно не воспрепятствовала «раздвоению и внутреннему разладу общественной жизни» [Хомяков. Т. 16, 222].

Еще одно проявление разъединения жизненных начал Хомяков видит в местничестве, «искусственном сочленении», в котором личное начало было превращено в «номер». Местничество во многом остановило развитие старой русской образованности и стало препятствием для роста «высокого просветительного начала цельности, жизни и общения» [Хомяков. Т. 16, 224]. Русская междоусобица стала еще одним негативным фактором на пути просвещения Руси<sup>8</sup>. «Разум требовал союза и цельности, местная страсть требовала свободы своему произволу», — заключает Хомяков [Хомяков. Т. 16, 225].

Трезво описывая степень влияния христианства на русскую землю, Хомяков ставит вопрос и об отношении к вере самого русского народа. В отличие от Киреевского, причину преобладания внешней формы над содержанием духовной жизни он видит не в неразличимом единстве внутреннего и внешнего выражения христианства, некогда бывшем на Руси, а в недостатке христианского просвещения, скрытом за внешним благочестием. В доказательство тому Хомяков приводит книжную справку Максима Грека, в которой остро проявилось нежелание признавать ошибки и неточности в богослужебных книгах, а также старообрядческие расколы, корень которых Хомяков видит в особенностях распространения христианства на Руси. Тем самым мыслитель

8. Хомяков так описывает ее внутренний механизм: «Кому непонятны причины этих страшных и долгих тревог и внутреннее смущение умов, часто раздираемых двумя равносильными призывами, когда уступка одного начала казалась отступлением от долга христианского, от понятия об

обще-Русском братстве; а уступка другого начала казалась изменой ближайшей любимой родине, естественному братству и племенной общине, согревавшей всех своих детей в своем теплом гнезде...» [Хомяков. Т. 16, 226].

утверждает, что причина отсутствия цельности веры и разума в народе — в *неполноте восприятия христианства*:

*К равнодушному и холодному вступлению в церковное общество должно прибавить недостаток в проповедниках слова Божия в первое время, а в последствии недостаток в письменных его памятниках, которых неисправность и часто грубые ошибки свидетельствуют о непонимании и о весьма слабом желании их понимать* (курсив мой. — Д. Г.) [Хомяков. Т. 16, 232].

К указанному Хомяков добавляет и погромы татар с уничтожением книг и раздроблением народа, последствием которых было увеличение его дикости и невежества.

Тем не менее единственным источником просвещения России Хомяков считает христианскую веру, в отличие от Европы, опирающейся на многовековую греко-римскую культурную традицию: «Русь имела только один источник просвещения — Веру» [Хомяков. Т. 16, 234]. Но разумная вера не стала общим достоянием Руси, большая часть которой, по мнению Хомякова, исповедовала христианство более обрядовое, нежели сознательное, «между тем, — заключает он, — как всесовершенное начало просвещения требовало жизненной цельности для проявления своей животворящей силы» [Хомяков. Т. 16, 234]. Проявления «великого и человеческого характера цельности» видится Хомякову торжеством коренного закона жизни, но торжеством временным, которое одновременно указывает на слабость этого закона перед началами «раздвоения и формальности» [Хомяков. Т. 16, 234]. Византия сохранила цельность церковного учения, воспринятого Русью, но она не могла передать ей опыта ее торжества в общественной жизни. Поэтому древняя Русь не могла дать полноты своему духовному выражению по слабости веры большинства ее жителей: «В мысли не доставало *привычки и ясного сознания*; в людях, составляющих общество, т. е. в русском народе, не доставало *положительного христианства*» (курсив мой. — Д. Г.), — заключает Хомяков [Хомяков. Т. 16, 235–236].

Но в целом Хомяков выражает свое внутреннее согласие с позицией Киреевского и замечает, что признаваемый Киреевским закон цельности

остается неприкосновенным, несмотря на разрозненность, нестройность и беспорядочность исторических стихий, на которые действовало просветительное начало, по милости Божьей данное старой Руси. В нем самом

не было ни раздвоения, ни даже зародышей его, а других начал никогда не признавала Русская земля [Хомяков. Т. 16, 244–245].

Цельность как высшее начало и основной закон русской жизни сохраняется в чистоте в ее глубине, несмотря на недостаточность и ложность многих к нему приложений. Он соглашается, что духовная цельность в наивысшем выражении своем проявляется в монашестве, представители которого «должны были возвращать к равновесию и согласию всех душевных сил мысль и чувства членов мирского общества» [Хомяков. Т. 16, 247]. Вместе с недостатком просвещенной веры в народе Хомяков отмечает, что «в древней Руси разуму недоставало *сознания*» (курсив мой. — Д. Г.) [Хомяков. Т. 16, 248]. Понятие «сознание» Хомяков употребляет для более полного уяснения разумного начала в человеке и обществе.

Размышления о цельности человека Хомяков и Киреевский пробовали применить и в своих теоретических и практических опытах в области образования начального, среднего и высшего, что является темой отдельного разговора. Они старались показать, каким образом от воспитания цельности человека, которая достигается усилием соединения разума и веры, зависит и воспитание общества. Разумеется, что вера рассматривается основателями славянофильства не только как индивидуальное качество человека, но как объединяющее духовное начало, которое в свою очередь созидает собрание христиан — Церковь, важнейшим свойством которой является начало соборное.

### **Церковность как собирающее начало в воспитании человека и общества**

Размышления Хомякова и Киреевского о развитии просвещения в России напрямую связаны с их представлениями о Церкви. Славянофилы развивали православную экклезиологию, которая, вместе с христианской антропологией, стала центральным направлением русского православного богословия. Об этом немало писали Н. П. Аксаков, Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, протопр. Николай Афанасьев, П. Н. Евдокимов, протопр. Александр Шеман и др.

Церковность по сути является началом, связующим просвещение в России, поскольку формирует нравственное чувство каждого члена общества. Важнейшей стороной просвещения является

образование. Основатели славянофильства рассматривали образование как целостный процесс научения человека и общества, воспринимали его не функционально, но считали, что образование должно научать человека жить; не готовить его к исполнению той или иной общественной функции, но помогать ему стать христианином и, в силу этого, *ответственным* членом общества. По мнению Хомякова и Киреевского, лишь зрелый христианин может в полноте быть ответственным гражданином, членом общества. С другой стороны, лишь подлинно образованный человек может быть хранителем духовной и культурной традиции, т. е. фундаментальных для народа ценностей и знаков его исторической идентичности.

Имея в виду означенные цели, задачу образования Хомяков и Киреевский видели не в получении специальных знаний и навыков, но в обретении человеком качеств ума и души, освященных духом христианской любви, которые позволяли бы ему достигать внутренней цельности и соединять, воплощать, нравственные убеждения в жизни. Такая синтетическая задача не может быть решена одним трудом объективирующего разума или организационным усилием. Здесь «надобна вера», как ответил Хомяков Герцену в одном из их многочисленных споров [*Герцен, 458*]. Однако и верующему человеку эта задача не под силу, если он пытается разрешить ее в одиночку; решение доступно только в братском союзе и общении с единоверными. Потому третьим принципом просвещения в России и вместе с тем его целью Хомяков и Киреевский считают церковность, т. е. принадлежность к Церкви не только по званию, но живую причастность к церковному организму, в котором, по выражению Киреевского, есть «два элемента — Божественный и человеческий», и «весь вопрос лежит в том, как они взаимно соотносятся» [*Киреевский 2006д, 172*].

Соблюдение принципа церковности позволяет преодолевать разрыв между знанием отвлеченного разума и жизненным познанием. Новозаветная Церковь, движимая ученичеством как важнейшим своим внутренним императивом, открыта просвещению, но открыта постольку, поскольку она открыта *всякой* истине. Но в то же время Церковь, даже в своих канонических пределах, не является научным или образовательным сообществом. Объединяющим началом Церкви является, по сути, один общий для всех ее членов критерий, а не те или иные частные признаки, которые в обществе нередко служат одновременно критерием объединения и разделения. В одном из писем А. И. Кошелеву

Хомяков, соглашаясь со своим адресатом, приводит его замечательные слова о Церкви:

Лучше выразиться и более христианское понятие иметь о Церкви нельзя, чем ты выразился в конце первого письма своего: «Церковь не Академия; она охватывает всего внутреннего человека и стремится все тайное в нем проявить в мир для Божьей славы. Важнейшее в человеке не чувство, не знание, но дело — т. е. крестное исповедание Христа» [Хомяков. Т. 8а, 134].

В этих словах содержится своего рода славянофильское исповедание Церкви, утверждающее первенство веры в познании трансцендентной и имманентной реальностей, где разумное познание является важным элементом, но занимает подчиненное положение.

Церковь не устраняет объективное знание и не отказывается от научного познания. Наоборот, по мнению Киреевского, истинное европейское просвещение необходимо православию для своего собственного процветания в человеке и во всем народе. Православие «не только не разрушается наукою, но еще более укрепляется ею в умах, само своим вдохновительным действием оживляя правильную деятельность разума» [Киреевский 2006а, 146]. Церковность помогает человеку даже в обыденном мышлении быть обращенным к истине и во всех «смещениях явлений и мыслей различить сторону неприкосновенно Божественную от стороны усовершенствованной человеческой» [Киреевский 2006а, 146]. Таким образом, человек, по Киреевскому, призван совершать своего рода верификацию всех результатов познания своим разумом, движимым у христианина живой совестью, стремясь к соединению совершенствующегося человеческого начала с совершенным Божественным.

Основным понятием, выразившим суть славянофильского понимания Церкви, стало понятие «соборность». Именно это веками произносимое слово из славянского перевода Символа веры, привычно употреблявшееся в церковном обиходе, стало словесным символом русской экклезиологической мысли. Идея соборности оказалась столь оригинальной и популярной, что качество соборности стали приписывать не только Церкви или церковной общественности, но и обществу вне Церкви. Нередко можно встретить понимание соборности как свойства, характерного для любого общества, причем в этом случае соборность рассматривается в отрыве от своего церковного основания. Попытки

осмыслить «соборность» в рамках различных гуманитарных специализаций могут привести к далеким от мысли славянофилов заключениям, например, к таким:

К заслугам А. С. Хомякова следует отнести его философско-педагогическое учение о «соборности» духовного становления человеческой личности, что значительно обогатило принцип народности в воспитании [*Кларин, Петров, 11*].

Согласно славянофильскому пониманию, важнейшей особенностью которого является взгляд изнутри Церкви, соборность может быть присуща обществу постольку, поскольку оно является не только религиозным и даже не только христианским, но православно-христианским. (В силу примата правового начала и довлеющего внешнего авторитета в католической церкви и господствующего индивидуализма в протестантской соборность не является выражением западной церковности.) Раскрывая содержание понятия «соборный», Хомяков указывает, что «собор выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею *единства во множестве*» (курсив автора. — *Д. Г.*) [*Хомяков. Т. 26, 326*]. Такое единство возможно в Церкви, которая представляет собой «свободное единодушие» и «единодушие полное», поскольку в сообществе, главой которого является Христос Иисус, стираются те различия, которые в общественной жизни являются принципиальными: в Церкви «нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет рабовладельцев, ни рабов» [*Хомяков. Т. 26, 327*] — вслед за апостолом повторяет Хомяков. Этим Церковь, живущая верой и не открывающаяся объективированному взгляду, принципиально отличается от любого сообщества. Суммируя свое понимание слова «соборный», Хомяков говорит: «Утверждаю смело, что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры» [*Хомяков. Т. 26, 327*]. Одним словом, без веры в Церковь и жизни в ней соборности для Хомякова не существует. Эту же мысль много лет спустя подчеркивает С. С. Хоружий, утверждая, что «соборность есть понятие богословское, а более конкретно — эклезиологическое» [*Хоружий, 19*]. Поскольку рассуждения Хомякова о соборности носят не «отвлеченно-спекулятивный», но «конкретно-практический» [*Хоружий, 19*] характер, то и взгляды исследователей на соборность как на от-

влеченную категорию или как на внешнее объединяющее или организующее общество начало вне веры в Церковь и церковного ее понимания теряют свой смысл.

Впрочем, нужно признать, что рассуждения Хомякова и Киреевского иногда могут дать повод для восприятия соборности как категории не только церковной, но и общественной. В частности, речь идет о типичном для славянофилов отношении к России как к православному народу и христианской земле. Поэтому, не отождествляя государство с Церковью, Хомяков убежденно говорит о возможности положительного нравственного развития общества. По его мнению, государство в процессе законотворчества ориентируется на «среднюю нравственную высоту» этого движения нравственного возрастания, поскольку общество не может принять закон ниже своей нравственной нормы, но не может исполнить и закон, превышающий эту норму, не понимая его. Славянофилы считали, что общество не может делать резких скачков в нравственном развитии и, очевидно, верили в эволюцию нравственного общественного сознания. При этом движущей силой на этом пути в России, по их мнению, могут быть только христиане. Христианин по Хомякову принадлежит одновременно двум обществам: «совершенному небесному — Церкви и несовершенному земному — государству». Поэтому, считает Хомяков, «совмещает он обязанности двух областей, неразрывно в нем соединенных, и при правильной внутренней и духовной жизни переносит беспрестанно уроки высшей в низшую, повинуюсь обоим» [Хомяков. Т 16, 240]. Важно не терять из виду того, что Хомяков пишет не об идеальном обществе, но об ответственности православного христианина в нем. Философ считает, что христианин ответственен за исполнение всякого долга, возлагаемого на него обществом. При этом он имеет своей нравственной обязанностью «допрашивать» свою совесть и наблюдать за тем, чтобы употребление «всякой данной ему силы или права» не принесло вреда его душе, как не повредило душам и не посеяло разрушительных сомнений в убеждениях братьев по вере. Столь высокое понимание ответственности и заботы о других требует не только чистой совести, но и аскезы, воздержания даже «от дозволенного и законного» и рассуждения наперед о том, «нет ли наконец у него (у христианина. — Д. Г.) в отношении к его земному отечеству обязанностей, которых оно еще не возлагает на него» [Хомяков. Т 16, 240]. Именно такую «искреннюю непринужденную беседу между требованиями двух областей в самой душе человека»



Хомяков считает той движущей силой, благодаря которой «небесный закон Христианства подвигает вперед и возвышает народы, принявшие его» [Хомяков. Т. 16, 240]. Поэтому просвещение общества, а значит и его гражданская судьба, по Хомякову, зависят от того, какой «духовный закон» принят его членами и насколько высока нравственная норма, которой общество старается соответствовать. Таким образом, принцип церковности распространяется на все общество и способствует собиранию духовных сил всего народа.

Славянофилы не только теоретически размышляли о соборности, но и пытались воплотить этот принцип в своей жизни. Известно, что они представляли собой тесный семейно-дружеский круг, члены которого предъявляли к себе и друг к другу высокие нравственные требования, воспитывая «внешних» качеством и уровнем своего общения. По общему признанию друзей, духовным центром и собирателем этого круга был А. С. Хомяков. В своих письмах Алексей Степанович неоднократно подчеркивал огромность стоящей перед их кругом задачи — «вырабатывать все мысли, все стороны жизни, всю науку», «переделать все наше просвещение», и указывал на возможность решения этой задачи только соборными усилиями: «...только общий, постоянный и горячий труд может это сделать» [Хомяков. Т. 82, 266].

Мысль о Церкви, важнейшая для славянофилов, и практический опыт церковной жизни позволили русским религиозным мыслителям увидеть уникальный собирающий потенциал в церковном начале и для отдельной личности, и для общества, и для всего народа. Благодаря трудам Хомякова и Киреевского, а также их друзей из славянофильского круга, в России совершалось обновление веры в Церковь как Тело Христово, организм братолюбия, возвращение к изначальному духу и смыслу Новозаветного Откровения.

## **Заключение**

Основатели славянофильства стремились к пробуждению в русских людях духовной и мыслительной жизни; к воспитанию русского общества на началах соборности; были убеждены, что лишь соединением внутренней жизни народа с его внешней жизнью можно установить приемлемый и надежный строй общественной жизни. Однако они, сознавая малость и разрозненность своих сил, понимали, что работают на будущее, «движут следующую эпоху»,

к которой современные люди еще не готовы. В письме к И. С. Аксакову в 1859 г. А. С. Хомяков писал:

Странно наше, так сказать, островное положение в Русском обществе. Чувствуешь, что мы более всех других люди русские и в то же время, что общество русское нисколько нам не сочувствует. Чувствуешь, что нельзя по совести не стараться образумить это общество, а в то же время, что это чисто внешнее действие не может быть нашим призванием; а нас так мало, что никому нельзя отлучаться от своего дела: некем заменить [Хомяков. Т. 8в, 383].

Но труды славянофилов по воспитанию русского общества на началах христианского просвещения не были бесплодными. Самым ярким примером воплощения славянофильских принципов просвещения стала сельскохозяйственная школа, созданная русским помещиком Н. Н. Неплюевым, и выросшее из школы Крестовоздвиженское православное трудовое братство<sup>9</sup>.

Таким образом, главной основой просвещения, по мнению Хомякова и Киреевского, является религиозное начало в человеке и обществе. В России такой основой стало православное христианство, не знавшее характерного для западной традиции господства безусловного авторитета высшего церковного руководства и опыта разделения на множество деноминаций, но сохранившее начало неформального единства в любви. Религиозное начало Хомяков и Киреевский не сводили к участию в церковном богослужении и изучению христианских догматов, а понимали его как живую веру, которая является «инструментом» целостного познания и основанием жизни отдельного человека и всего народа.

Различия в духовном опыте наложили отпечаток на взгляды обоих славянофилов, касающиеся современного им образования. Киреевский считал, что опыт христианской веры способствует обретению полноты познания человека и мира. Передача же веры, по его мнению, совершается главным образом через богослужение, молитву, уклад церковно-народной жизни.

Хомяков же был убежден, что вера — это ниспосылаемый свыше благодатный дар, а просвещение имеет своей целью расположить душу к развитию этого дара. В христианстве он особенно выделял веру в Церковь и, возможно, поэтому указывал на важность для обучающегося живой церковной среды, будь то семья

9. Подробнее об этом см.: [Игнатович].

или собрание крестьянских детей со священником. Перспективу образования оба мыслителя видели не в развитии схоластических методов в изучении различных церковных дисциплин, но в обновлении веры, опытным познании православного учения о Церкви и человеке.

Укорененность просвещения в жизни Церкви требовала прояснения соотношения Божественного и человеческого в жизни, что для славянофилов было напрямую связано с разработкой понятия соборности. Христиански просвещенный человек должен нести полноту ответственности не только за церковь, но и за общество. Задача просвещения основателями славянофильства виделась в том, чтобы формировать людей, которые определяли бы высоту общественной нравственной нормы.

Вместе с тем в работах Хомякова и Киреевского необходимо отметить и некоторую идеализацию представлений о возможности применения их просветительских принципов. Не проводя строгого различия между церковью и обществом, они предполагали возрождение христианского просвещения в России в целом. Однако история показала, что в своем магистральном развитии образование в России пошло по секулярному пути.

После трагической истории XX в. христианское образование в России нуждается в возрождении, точнее, в новом рождении, и идеи Хомякова и Киреевского могут оказать и оказывают неоценимую услугу тем, кто решает эту благородную задачу. Конечно, вопрос о том, сможет ли теологическое образование в России осуществить синтез духовного начала и научного знания на разработанных славянофилами принципах, остается открытым. Очевидно одно — игнорировать или обойти подходы, разработанные Хомяковым и Киреевским, вряд ли возможно.

## Источники и литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Заметки о европейском контексте русских споров // Он же. София-Логос : Словарь. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 776–783.
2. *Анненкова* = Анненкова Е. И. Гоголь и русское общество. СПб. : Росток, 2012. 752 с.
3. *Бездухов* = Бездухов В. П. И. В. Киреевский, А. С. Хомяков: принцип соборности в воспитании // Педагогика. 1998. № 7. С. 78–81.
4. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Русский соблазн : По поводу «Серебряного голубя» А. Белого // Русская мысль. 1910. Кн. 11. С. 104–115.

5. *Благова* = Благова Т. И. Родоначальники славянофильства : Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М. : Высшая школа, 1995. 350 с.
6. *Герцен* = Герцен А. И. Былое и думы // Он же. Былое и думы. М. : Художественная литература, 1969. С. 21–716.
7. *Достоевский* = Достоевский Ф. М. Идиот // Он же. Собрание сочинений : В 15 т. Т. 6. Л. : Наука, 1989. 672 с.
8. *Дудзинская* = Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М. : Мысль, 1982. 272 с.
9. *Желнина* = Желнина З. Ю. Опыт философского осмысления феномена образования в истории идей русских мыслителей первой половины XIX в. : Дис... канд. филос. наук. Мурманск, 2004. 187 с.
10. *Игнатович* = Игнатович Н. Д. Христианское воспитание в школах Н. Н. Неплюева в конце XIX — начале XX века // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2012. Вып. 5. С. 36–65.
11. *Карлов* = Карлов И. В. Педагогические взгляды славянофилов в контексте развития общественной мысли России первой половины XIX в. : Дис. ... канд. пед. наук. Тула, 2010. 213 с.
12. *Керимов* = Керимов В. И. Историсофия А. С. Хомякова. М. : Знание, 1989. 60 с.
13. *Киреевский 1984* = Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы // Он же. Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 127–169.
14. *Киреевский 2006а* = Киреевский И. В. Записка об отношении русского народа к царской власти // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений : В 4 т. / Сост. А. Ф. Малышевский. Т. 1. Калуга : Гриф, 2006. С. 133–163.
15. *Киреевский 2006б* = Киреевский И. В. Индифферентизм : Из письма к N // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений : В 4 т. / Сост. А. Ф. Малышевский. Т. 1. Калуга : Гриф, 2006. С. 164–171.
16. *Киреевский 2006в* = Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений : В 4 т. / Сост. А. Ф. Малышевский. Т. 1. Калуга : Гриф, 2006. С. 200–248.
17. *Киреевский 2006г* = Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений : В 4 т. / Сост. А. Ф. Малышевский. Т. 1. Калуга : Гриф, 2006. С. 71–126.
18. *Киреевский 2006д* = Киреевский И. В. Наша Церковь : Из письма к N // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полное собрание сочинений : В 4 т. / Сост. А. Ф. Малышевский. Т. 1. Калуга : Гриф, 2006. С. 172–180.

19. *Кларин, Петров* = Кларин В. М., Петров В. М. Идеалы и пути воспитания в творениях русских религиозных философов XIX–XX веков. М. : Издание Российского гуманитарного фонда, 1996. 124 с.
20. *Котельников* = Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература : На пути к Оптиной. М. : Прогресс-Плеяда, 2002. 384 с.
21. *Лосский* = Лосский Н. О. История русской философии. М. : Сварог и К, 2000. 496 с.
22. *Мелешко* = Мелешко Е. Д. Религиозно-нравственные начала образования в славянофильской концепции А. С. Хомякова // Хомяковские чтения, 2008 г. : Новые исследования в области религиозной и нравственной философии А. С. Хомякова. Тула : Изд-во ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 2008. С. 39–45.
23. *Славянофилы* = Славянофилы : Историческая энциклопедия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2009. 733 с.
24. *Старобинский* = «На самом деле наша Галактика очень пыльная» : Интервью с А. А. Старобинским // Огонек. 2019. № 11 (5555). 25 марта. С. 30–32.
25. *Хомяков. Т. 1а* = Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. 3-е изд. Т. 1. М. : Университетская типография, 1900. С. 31–72.
26. *Хомяков. Т. 1б* = Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. 3-е изд. Т. 1. М. : Университетская типография, 1900. С. 197–262.
27. *Хомяков. Т. 2а* = Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г-на Лоранси. 1853 // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 2. М. : Университетская типография, 1886. С. 27–92.
28. *Хомяков. Т. 2б* = Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов: «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 2. М. : Университетская типография, 1886. С. 319–328.
29. *Хомяков. Т. 5* = Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 5 : Записки о всемирной истории. Ч. 1. М. : Университетская типография, 1900. 614 с.
30. *Хомяков. Т. 8а* = Хомяков А. С. Письма к А. И. Кошелеву // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 8. М. : Университетская типография, 1900. С. 133–164.

31. *Хомяков. Т. 8б* = Хомяков А. С. Письмо к протоиерею Евгению Ивановичу Попову // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 8. М. : Университетская типография, 1900. С. 429–432.
32. *Хомяков. Т. 8в* = Хомяков А. С. Письмо к И. С. Аксакову // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 8. М. : Университетская типография, 1900. С. 357–389.
33. *Хомяков. Т. 8г* = Хомяков А. С. Письмо к Ю. Ф. Самарину // Он же. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т. 8. М. : Университетская типография, 1900. С. 233–302.
34. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия» : Русское внеакадемическое богословие XIX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2017. 480 с.
35. *Хоружий* = Хоружий С. С. После перерыва : Пути русской философии. СПб. : Алетейя, 1994. 448 с.
36. *Цимбаев 2007* = Цимбаев Н. И. Историсофия на развалинах империи. М. : Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. 616 с.
37. *Цимбаев 2010* = Цимбаев Н. И. Зачинатели славянофильства: Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский // Хомяков А. С., Киреевский И. В. Избранные сочинения. М. : РОССПЭН, 2010. С. 5–32.

**D. S. Gasak**

## Principles of Christian Education according to A. S. Khomyakov and I. V. Kireyevsky

This article outlines the principles of education characteristic of Russian cultural traditions, in the opinion of A. S. Khomyakov and I. V. Kireyevsky. The founders of Slavophilism identified and described the Russian type of education in relation to European education. The both authors emphasised not the confrontation with the way of thinking, dominant in European science and education, but rather the diversity and value of the native spiritual and intellectual culture, organically evolved over the centuries of Russian history. According to the author, A. S. Khomyakov and I. V. Kireyevsky pointed up three principles specific for Russian education: the equilibrium of convictions and way of life; the integrity of person in the unity of faith and reason; ecclesiality. I. V. Kireyevsky and A. S. Khomyakov as well as their followers not only developed their ideas in theoretical writings but also put them into practice.

KEYWORDS: Slavophiles, enlightenment, education, science, theology.

## References

1. Annenkova E. I. (2012). *Gogol' i russkoe obshchestvo* [Gogol and the Russian Society]. St. Petersburg : Rostok (in Russian).
2. Averintsev S. S. (2006). "Zametki o evropeiskom kontekste russkikh sporov" ["Notes on the European context of Russian disputes"], in Idem. *Sofiiia-Logos : Slovar'* [Sofiiia-Logos : Dictionary], Kiev : Dukh i litera, pp. 776–783 (in Russian).
3. Berdiaev N. A. (1910). "Russkii soblazn : Po povodu 'Serebrianogo golubia' A. Belogo" ["Russia's Temptation : On Bely's Silver Dove"]. *Russkaia mysl'*, 1910, t. 11, pp. 104–115.
4. Bezdukhov V. P. (1998). "I. V. Kireevskii, A. S. Khomiakov: printsip sobornosti v vospitanii" ["I. V. Kireevsky, A. S. Khomyakov: the principle of sobornost in education"]. *Pedagogika*, 1998, n. 7, pp. 78–81.
5. Blagova T. I. (1995). *Rodonachal'niki slavianofil'stva : Aleksei Khomiakov i Ivan Kireevskii* [Founders of Slavophilism : Alexey Khomiakov and Ivan Kireevsky]. Moscow : Vysshiaia shkola Publ. (in Russian).
6. Dostoevskii F. M. (1989). "Idiot" ["The Idiot"], in Idem. *Collected Works : In 15 v., v. 6*, Leningrad : Nauka (in Russian).
7. Dudzinskaia E. A. (1982). *Slavianofily v obshchestvennoi bor'be* [Slavophiles in the social struggle]. Moscow : Mysl' (in Russian).
8. Gertsen A. I. (1969). *Byloe i dumy* [My Past and Thoughts]. Moscow : Khudozhestvennaia literature (in Russian).
9. Ignatovich N. D. (2012). "Khristianskoe vospitanie v shkolakh N. N. Neplieueva v kontse XIX — nachale XX veka" ["Christian education in the schools of N. N. Nepluev in the late twentieth — early twentieth century"]. *The Light of Christ Enlightens All : Academic Peer-Reviewed Journal of Saint Philaret's Christian Orthodox Institute*, 2012, v. 5, pp. 36–65 (in Russian).
10. Karlov I. V. (2010). *Pedagogicheskie vzgliady slavianofilov v kontekste razvitiia obshchestvennoi mysli Rossii pervoi poloviny XIX v.* [Pedagogical views of the Slavophiles in the context of the development of social thought in Russia in the first half of the twentieth century] : Dis. ... kand. ped. nauk. Tula (in Russian).
11. Kerimov V. I. (1989). *Istoriiosofiiia A. S. Khomiakova* [A. S. Homyakov's historiosophy]. Moscow : Znanie (in Russian).
12. Khomiakov A. S. (1886). "Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina o zapadnykh veroispovedaniiakh po povodu broshiury g-na Loransi. 1853" ["A few words of Orthodox Christian about Western religions about the brochure of Mr. Laurence. 1853"], in Idem. *Complete Works : In 8 v., 3 ed., v. 2*, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 27–92 (in Russian).

13. Khomiakov A. S. (1886). "Pis'mo k redaktoru 'L'Union Chrétienne' o znachenii slov: 'Kafolicheskii' i 'Sobornyi' po povodu rechi iezuита ottsa Gagarina" ["Letter to the editor of L'Union Chrétienne on the Terms 'Catholic' and 'Soborny'"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 2, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 319–328 (in Russian).
14. Khomiakov A. S. (1900). "Mnenie russkikh ob inostrantsakh" ["The opinion of Russians about foreigners"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 1, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 31–72 (in Russian).
15. Khomiakov A. S. (1900). "Pis'ma k A. I. Koshelevu" ["Letters to A. I. Koshelev"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 8, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 133–164 (in Russian).
16. Khomiakov A. S. (1900). "Pis'mo k I. S. Aksakovu" ["Letter to I. S. Aksakov"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 8, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 357–389 (in Russian).
17. Khomiakov A. S. (1900). "Pis'mo k Iu. F. Samarinu" ["Letter to Yu. F. Samarin"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 8, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 233–302 (in Russian).
18. Khomiakov A. S. (1900). "Pis'mo k protoiereiu Evgeniiu Ivanovichu Popovu" ["Letter to Archpriest Evgeny Ivanovich Popov"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 8, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 429–432 (in Russian).
19. Khomiakov A. S. (1900). "Po povodu stat'i I. V. Kireevskogo 'O kharaktere prosveshcheniia Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniiu Rossii'" ["Regarding the article by I. V. Kireevsky 'The Nature of Education in Europe and Its Relation to Enlightenment in Russia'"], in Idem. *Complete Works* : In 8 v., 3 ed., v. 1, Moscow : Universitetskaia tipografiia, pp. 197–262 (in Russian).
20. Khomiakov A. S. (1900). "Zapiski o vseмирnoi istorii" ["World History Notes"], in Idem. *Complete works* : In 8 v., 3 ed., v. 5, Moscow : Universitetskaia tipografiia (in Russian).
21. Khondzinskii Pavel, archpriest (2017). "Tserkov' ne est' akademiia" : *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* ["The Church Is Not an Academy" : Russian Extra-Academic Theology of the Twentieth Century]. Moscow : PSTGU Publ. (in Russian).
22. Khoruzhii S. S. (1994). *Posle pereryva : Puti russkoi filosofii* [After the break : The ways of Russian philosophy]. St. Petersburg : Aleteiia (in Russian).
23. Kireevskii I. V. (1984). "Obozrenie sovremennogo sostoianiia literatury" ["Review of the current state of the literature"], in Idem. *Izbrannye stat'i* [Selected articles], Moscow : Sovremennik, pp. 127–169 (in Russian).



24. Kireevskii I. V. (2006). "Indifferentizm : Iz pis'ma k N" ["Indifference: From a letter to N"], in Kireevskii I. V., Kireevskii P. V. *Complete Works* : In 4 v., Kaluga : Grif, v. 1, pp. 164–171 (in Russian).
25. Kireevskii I. V. (2006). "Nasha Tserkov' : Iz pis'ma k N" ["Our Church : From a letter to N"], in Kireevskii I. V., Kireevskii P. V. *Complete Works* : In 4 v., Kaluga : Grif, v. 1, pp. 172–180 (in Russian).
26. Kireevskii I. V. (2006). "O kharaktere prosveshcheniia Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniiu Rossii" ["The nature of education in Europe and its relation to the Russian education"], in Kireevskii I. V., Kireevskii P. V. *Complete Works* : In 4 v., Kaluga : Grif, v. 1, pp. 71–126 (in Russian).
27. Kireevskii I. V. (2006). "O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlia filosofii" ["About the necessity and possibility of new beginnings for philosophy"], in Kireevskii I. V., Kireevskii P. V. *Complete Works* : In 4 v., Kaluga : Grif, v. 1, pp. 200–248 (in Russian).
28. Kireevskii I. V. (2006). "Zapiska ob otnoshenii russkogo naroda k tsarskoi vlasti" ["Note on the Russian people's attitude towards the tsar's power"], in Kireevskii I. V., Kireevskii P. V. *Complete Works* : In 4 v., Kaluga : Grif, v. 1, pp. 133–163 (in Russian).
29. Klarin V. M., Petrov V. M. (1996). *Idealy i puti vospitaniia v tvoreniakh russkikh religioznykh filosofov XIX–XX vekov* [Ideals and ways of education in the works of Russian religious philosophers of the ages XIX–XX]. Moscow : Russian humanitarian foundation Publ. (in Russian).
30. Kotel'nikov V. A. (2002). *Pravoslavnye podvizhniki i russkaia literature : Na puti k Optinoi* [Orthodox Ascetics and Russian Literature: On the Way to Optina]. Moscow : Progress-Pleiada (in Russian).
31. Losskii N. O. (2000). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow : Svarog & Co (in Russian).
32. Meleshko E. D. (2008). "Religiozno-nravstvennye nachala obrazovaniia v slavianofil'skoi kontseptsii A. S. Khomiakova" ["Religious and moral principles of education in the Slavophile concept of A. S. Khomyakov"], in *Khomiakovskie chteniia, 2008 g. : Novye issledovaniia v oblasti religioznoi i npravstvennoi filosofii A. S. Khomiakova* [Khomyakov readings, 2008: New studies in the field of religious and moral philosophy of A. S. Khomyakov], Tula : Publ. TGPU im. L. N. Tolstogo, pp. 39–45 (in Russian).
33. *Slavianofily : Istoricheskaia entsiklopediia* [Slavophiles: Historical Encyclopedia] (2009). Moscow : Institut russkoi tsivilizatsii (in Russian).
34. Starobinskii A. A. (2019). "Na samom dele nasha Galaktika ochen' pyl'naia" ["In fact, our galaxy is very dusty"]. *Ogonek*, 2019, n. 1 (5555), March 25, pp. 30–32 (in Russian).

35. Tsimbaev N. I. (2007). *Istoriosofīia na razvalinakh imperii* [Historiosophy on the Ruins of the Empire]. Moscow : International University in Moscow Publ (in Russian).
36. Tsimbaev N. I. (2010). “Zachinateli slavianofil’stva: Aleksei Stepanovich Khomiakov i Ivan Vasil’evich Kireevskii” [The initiators of Slavophilism: Alexei Stepanovich Khomyakov and Ivan Vasilievich Kireevsky], in Khomiakov A. S., Kireevskii I. V. *Izbrannye sochineniia* [Selected Works]. Moscow : ROSSPEN Publ., pp. 5–32.
37. Zhelnina Z. Iu. (2004). *Opyt filosofskogo osmysleniia fenomena obrazovaniia v istorii idei russkikh myslitelei pervoi poloviny XIX v.* [The Experience of Philosophical Understanding of the Phenomenon of Education in the History of the Idea of Russian thinkers of the First Half of the Twentieth Century] : Dis... kand. filos. nauk. Murmansk (in Russian).

## Обзор конференции «Современная православная экклезиология: служение церкви и ее устройство»

Москва — Подмосковье, 13–15 мая 2019 года

13–15 мая 2019 г. в Свято-Филаретовском православно-христианском институте прошла Всероссийская научно-богословская конференция с международным участием «Современная православная экклезиология: служение церкви и ее устройство». Она продолжила серию научных конференций СФИ, посвященных православной экклезиологии. На предыдущих конференциях обсуждались евхаристическая экклезиология протопр. Николая Афанасьева и вопросы, связанные с проблемами выявления природы Церкви и ее границ<sup>1</sup>. Конференция 2019 г. была посвящена теме взаимосвязи двух важнейших аспектов церковной жизни: служения церкви и ее устройства, причем в центре обсуждения находилось единое служение, присущее Церкви как единому живому богочеловеческому организму, а не только отдельные специальные церковные служения<sup>2</sup>.

В первый день конференции обсуждение было посвящено служению Церкви. На первой пленарной сессии этот вопрос рассматривался с точки зрения разных типов экклезиологии. Протоиерей Джон Эриксон, почетный профессор Свято-Владимирской семинарии, в докладе «К вопросу о крещальной экклезиологии:

1. Материалы этих конференций см.: Евхаристическая экклезиология сегодня: восприятие, воплощение, развитие : Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва — Московская область, 10–12 мая 2017 г.). М. : СФИ, 2018. 384 с.; Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2019. Вып. 29. С. 9–66.

2. Накануне конференции было опубликовано интервью с известными православными бого-

словами, посвященное обсуждаемым вопросам: Конференция «Современная православная экклезиология: служение Церкви и ее устройство» : Интервью с еп. Иринеем (Стинбергом), прот. Джоном Бэром, священ. Георгием Кочетковым, Д. С. Гасаком, В. В. Александровым, священ. Иакинфом Дестивелем // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2019. Вып. 29. С. 67–79.

церковный контекст и вероучительное содержание» поделился своими размышлениями о главном служении Церкви в контексте сравнения евхаристической и крещальной экклезиологий. В евхаристической экклезиологии Церковь становится собой, когда церковная община собирается вместе и в совместном служении евхаристии предвозвещает Царство Небесное. Церковь собирает все творение, ее служение — в этом собрании и в предвозвестии грядущего Царства, в явлении его в этом мире. Это служение выражается в поместном собрании церкви (священники и миряне под главой одного епископа), в котором может быть выявлена вся полнота Церкви Христовой. Такое понимание церкви в истории связывалось с тем, что члены одной городской общины являлись одновременно и членами одного церковного собрания. Но сейчас утрачивается само понятие местного собрания, так как многие перемещаются (*displacement*), теряют свои корни, оказываются вследствие социальных процессов (трудовые мигранты, беженцы) в неродной для себя среде обитания. Человек больше не считает себя членом какого-то местного собрания, свою принадлежность он определяет иначе — не к городу, а к нации, к государству, к идеологии. В данной ситуации помимо форм территориального единства (приход, епархия, автокефальная церковь) оказываются востребованными объединения по образу жизни и служению: объединение людей вокруг социальных проектов (помощь больным, детям, сохранение исторической памяти и т. п.), общества взаимопомощи, братства. Таким образом, не очевидно, что созидание церковной общины сейчас происходит вокруг евхаристического служения. Прежде всего, церковная община — это община веры, а отсюда важность катехизации, посвящения в таинства. Протоиерей Джон Эриксон предлагает новый тип экклезиологии, которую называет крещальной, имея в виду крещение в широком смысле слова — понятое не только как литургическое действие, но и как разворачивающийся всю жизнь процесс просвещения верой, который и является основой служения всех верных.

В своем выступлении ректор СФИ свящ. Георгий Кочетков продолжил развитие темы общинно-братской экклезиологии, представленной им еще на зимней конференции «Православные братства в истории России: явление единства в разрозненном мире»<sup>3</sup>.

3. См.: Кочетков Георгий, свящ. Братства как явление постконстантиновской эпохи (материалы доклада) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. Вып. 30. С. 238–245.

В России после октябрьской революции 1917 г. наступила пост-константиновская эпоха церковной истории, характеризующаяся «стремлением церковного народа к внутреннему и в то же время деятельному братству и общинному общению», через которые Церковь являет саму себя. По мнению о. Георгия, важно исследовать существующий в истории опыт церковных братств и общин, так как сейчас невозможно воспроизводить старые формы симфонии церкви и государства. Требуется обновление отношений между людьми в церкви, обновление отношений с Богом и миром. «Это единственный путь возрождения в наши дни веры в Церковь», — отметил о. Георгий.

Следующие три доклада второй пленарной сессии были посвящены вопросам церковных служений в Священном писании и церковных канонах. Г. Г. Ястребов, заведующий кафедрой Священного писания СФИ, в докладе «Первоначальное христианство: взаимосвязь церковных служений и должностей» подчеркнул, что в самых ранних христианских источниках — посланиях апостола Павла и Дидахе — выделяются такие основные служения, как пророки, апостолы и учителя. Каждое служение рассматривалось как дар Святого Духа, а не функциональная должность. Даже служение *κυβέρνησις* (управление, руководство, заведывание) — тоже мистический дар, дар попечения о церкви. Священство как особое служение не всегда упоминается, так как в раннехристианских общинах могли быть только епископы, иногда священники уравниваются с дьяконами. Священническому служению уподобляются все благовестники, которые призваны создавать в мире новый храм из новообращенных.

Н. В. Ключев, преподаватель церковного права СФИ, в своем докладе «Служение церкви в церковных канонах» поставил задачу взглянуть на весь канонический корпус Православной церкви сквозь призму идеи служения. Он пришел к выводу, что непосредственное знакомство с текстами канонов, регулируемыми разные аспекты церковной жизни (вступление в церковь, поставление на особые «материальные» служения, церковное устройство, церковное правосудие, деятельность церковных объединений и др.), позволяет убедиться, что каноническое регулирование призвано помогать осуществлению служения членов церкви наиболее совершенным и эффективным образом.

Исследователь творчества Н. А. Аксакова М. А. Наумова в докладе «Служение народа Божьего в богословской мысли Н. А. Аксакова и протопр. Николая Афанасьева» сравнивала отношение

этих богословов к церковному служению. Восстановление нормы церковной жизни они видели в отказе от идеи посвящения и клирикального сознания путем восстановления верных (лаиков) в достоинстве членов народа Божьего, рукоположенных в Крещении на общее служение царственного священства. Для о. Николая Афанасьева Крещение являлось подготовкой к основному таинству — Евхаристии, которое и является, по его мнению, основным служением Церкви. Поэтому общее служение народа Божьего сосредоточивается в области священнодействия — сослужение предстоятелю. Для Н. П. Аксакова основным таинством является Крещение, в котором лаик как член народа Божьего становится причастным ко всем областям жизнедеятельности Церкви: и в священнодействии, и в миссионерском свидетельстве, и в служении управления, и в служении учительства.

Завершился первый день круглым столом «Собрание церкви как служение пресвитера», участники которого обменялись друг с другом своим опытом по собиранию церковных общин.

Во второй день конференции дискуссия относительно служения Церкви дополнилась обсуждением связанного с ним церковного устройства. На первой пленарной сессии докладчики затронули разные аспекты этого вопроса. Д. М. Гзгзян, заведующий кафедрой богословских дисциплин и литургики СФИ, в своем докладе «Председательство в любви (к устройству Церкви)» говорил о различии протопр. Николаем Афанасьевым понятий «примат» и «приоритет». Примат — синоним первенства — не принимается православным учением о Церкви. Приоритет — качественная характеристика, она свидетельствует о том, насколько та или иная местная церковь являет Церковь Христову во славе, насколько сильна в ней жертвенная любовь. Приоритет подвижен, может перемещаться от одной церкви к другой. В истории разные поместные церкви могли быть приоритетными. Епископ, председательствующий в любви на евхаристическом собрании, — духовный лидер, демонстрирующий собою усилие любви всегда и в любое время. В природе церкви источником порядка заложена любовь, но если церковь не удерживает качество своей жизни на должном уровне, то, как альтернатива, источником порядка становится институция.

А. В. Шишков, секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии РПЦ, в докладе «Кризис церковного служения и свобода: экклезиологическая перспектива» высказал мнение, что как в политической философии теоретический вопрос о свободе

стал основой для создания системы политического управления, так в экклезиологии он должен стать основанием для создания системы церковного управления. Докладчик условно называет учение о Церкви А.С. Хомякова и евхаристическую экклезиологию протопр. Николая Афанасьева и митр. Иоанна (Зизиуласа) «романтической богословской парадигмой» и анализирует понимание внутри этой парадигмы таких характеристик церковного устройства, как единство и соборность. С точки зрения А.В. Шишкова, внутри этой парадигмы вопрос об индивидуальных свободах подменяется коллективной свободой. При этом докладчик считает, что «романтическому способу формирования идентичности с его пренебрежением к индивидуальной свободе должен быть противопоставлен другой — который будет начинаться с человека».

З.М. Дашевская, декан богословского факультета СФИ, в своем докладе «К вопросу о соотношении особенностей богослужения и церковного устройства» сопоставила богослужебные формы «константиновского» времени, которые можно наблюдать и в современных чинопоследованиях, с литургическим опытом новомучеников и исповедников российских. З.М. Дашевская выделила и проанализировала такие характеристики, выражающие формы церковного устройства в молитве церкви, как приоритет Божьего действия в молитве и в церковном собрании; границы Церкви, выраженные в богослужении; старшинство в собрании и соучастие народа в молитве церкви. В докладе было отмечено, что приоритеты в совершении богослужения отражают ту или иную экклезиологическую модель, и всегда по характеру богослужения можно определить, какой образ Церкви лежит в его основании. Если «клерикалистская модель» предполагает замыкание всех харизм и служений в одном лице, а в евхаристической экклезиологии полнота церкви находится лишь в границах евхаристического собрания, то «богослужение в общинах и братствах в XX в. в период гонений и после них показывает, что в нем полнота даров и служений представлена значительно ярче, и это достигается не столько нововведениями, сколько обращением к историческим пластам самого богослужения и ответственным служением Богу всех его участников».

Вторая пленарная сессия этого дня была посвящена братству как одной из форм устройства церковной жизни. Архиепископ Паоло Пецци, ординарий архиепархии Матери Божьей с центром в Москве, в своем сообщении «Значение братства, значение об-

щины в жизни Католической церкви: очерки из одного церковного опыта» рассказал о священническом братстве Святого Карла Борromeо, членом которого он является. Братство родилось внутри католического движения «Общение и освобождение» (*“Comunione e liberazione”*). Деятельность братства Святого Карла Борromeо была связана с христианской миссией и евангелизацией, а отличительными чертами были общинность (общение, чувство принадлежности к единому целому) и личная готовность членов братства к миссионерской деятельности. Основатель движения о. Массимо Камизаско говорил: «Пусть нас оставляют нагими, но дают свободу воспитывать».

Д. С. Гасак, первый проректор СФИ и председатель православного Преображенского братства, в сообщении «Заметки к вопросу служения и церковного устройства в общинно-братской экклесиологии» отметил, что в эсхатологической перспективе от христиан требуется не только свидетельство научения («Идите, научите все народы»<sup>\*1</sup>), но и свидетельство исповедания. Мученичество — церковное явление, так как есть церковная общность, солидарная с мучениками. Новозаветное пророческое служение Церкви — подтверждать наступление новой эпохи, нового эона своей жизнью, своим неотмирным бытием. И именно такой союз может называться общиной и братством. Пророческое служение духовных движений — служение словом и бытием. При этом все союзы и духовные движения возникали в церкви не по шаблону, это уникальное явление, связанное с харизмой их основателей.

Заключительная пленарная сессия этого дня была посвящена вопросу границ церковного собрания. Свящ. Стефан Домусчи в докладе «“Трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит”»: к вопросу о внутренних границах Церкви» рассуждал о соотносительности внешних и внутренних границ церковного собрания. Если к внешним границам в истории церкви относились всегда строго, то в вопросе о внутренних границах старались исходить из принципа икономии. По мнению докладчика, имеет смысл по-разному подходить к разным членам церковного собрания. Для большинства приемлемы лишь минимальные условия и требования для крещения, для тех же, кто готов к полноценной церковной жизни, возможна уже полная катехизация.

О. В. Кузнецова, аспирантка ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, рассмотрела в своем докладе вопрос о признаках и границах евхаристического собрания в работах протопр. Николая Афанасьева, а также развитие идей о. Николая в трудах его самых ярких

\*1 Мф 28:19



последователей — протопр. Александра Шмемана и митр. Иоанна (Зизиуласа). Автор отмечает, что для Афанасьева понятие «евхаристического собрания» было центральным в построении его евхаристической экклезиологии, поэтому и решение вопроса об установлении его признаков и границ является для него ключевым. Протопресвитер Александр Шмеман, развивая взгляды о. Николая Афанасьева, делает акцент не на истории развития Церкви, а на современном кризисе церковной жизни, который необходимо преодолеть путем восстановления нормы евхаристического служения. Митрополит Иоанн (Зизиулас) по сравнению с Афанасьевым придерживается более клерикальных позиций, надеясь на преодоление кризиса преимущественно путем восстановления полноты епископского служения, оставляя в стороне вопросы качества самого собрания и включенности всех его участников<sup>4</sup>.

Третий день конференции был посвящен опыту общецерковного принятия решений, в т.ч. на церковных соборах, что с точки зрения организаторов конференций является важным для устройства церкви на соборных началах. К. П. Обозный, заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ, в докладе «Поместный собор Российской Церкви 1917–1918 гг. как явление церковного устройства» описал различные механизмы принятия общецерковных решений, которые были явлены как на самом Соборе, так и еще в процессе предсоборного обсуждения назревших церковных вопросов.

Католический богослов А. Поцци в докладе «Размышления об экклезиологии II Ватиканского собора» на основе ряда документов II Ватиканского собора, в частности, догматической конституции о Церкви *Lumen gentium*, делает вывод о том, что Церковь призвана к динамике. Христос — свят, но в Церковь входят и грешники, поэтому она и все те, кто в нее входят, нуждаются в очищении, покаянии и обновлении. На II Ватиканском соборе было утверждено определение Церкви как народа Божьего, равно состоящего из клириков и мирян. Однако общецерковное принятие категории «народ Божий» в период после Собора было весьма затруднено. Из-за идеологического использования это понятие стало причиной раздоров и столкновений между теми, кто поддерживал демократическое видение церкви, и теми, кто был за

4. Статью, написанную по материалам доклада, см. на с. 30–53 настоящего издания.

иерархическое видение. На чрезвычайном Архиерейском синоде 1985 г. понятие «народ Божий» было заменено категорией «общности». Это уже не «равное достоинство членов Церкви на основе первенства благодати, а участие мирян в миссии Церкви во имя принципа сотрудничества с иерархией». Выражение «народ Божий» вернулось в тексты католической церкви недавно, в воззваниях папы Франциска.

Исследователь англикано-православных отношений Д. С. Дорошко в докладе «Дискуссия о церковном устройстве и практике принятия общецерковных решений в англикано-православном диалоге в начале XX в.» сделал обзор устройства церкви в англиканском сообществе в сравнении с православием; а также описал институции и отношения в церкви, посредством которых принимаются общецерковные решения. Пример англикано-православного диалога показал, что наиболее плодотворные дискуссии проходили в братской среде (в Содружестве св. Албания и прп. Сергия), которая являла инициативу «снизу», не ангажированную политически, но при этом глубоко церковную. Церковь как братские отношения (братство) оказывается выражением тайны реальной ее жизни («мистической максимой») в отличие от отвлеченного минимального христианства («догматического минимума»), которое не поддается определению и нежизнеспособно.

Всего в конференции приняли участие 103 человека из 26 городов России, США, Италии, Беларуси, Латвии, Молдавии, из 18 епархий Русской православной церкви, а также Православной церкви Америки и Римско-католической церкви. Помимо 15 докладов и одного круглого стола в рамках конференции состоялись презентация монографии О. В. Борисовой «Гонимы, но не оставлены: Ташкентская и Среднеазиатская епархия: 1943–1961», лекция искусствоведа А. М. Копировского «“Расслоение и отход от церковного образа” в русском церковном искусстве Нового времени как экклезиологическая проблема», а также творческий музыкально-поэтический вечер «Где двое или трое...».

*О. И. Сидорова*

## Рецензия на книгу: Анненкова Е. И. Константин Аксаков. Веселье духа

СПб. : Росток, 2018. 320 с.

Несмотря на то, что в XIX–XX вв. многое было сказано о принципиальной диалогичности гуманитарного знания, о том, что, изучая прошлое, человек имеет дело с человеком, его мыслями и поступками, которые познаются только в межличностной *встрече*, основным ракурсом при рассмотрении этой проблемы, как правило, остается рассмотрение предмета в проекции познающего. Основное внимание уделяется вопросу: как исследователь взаимодействует, что и при каких условиях открывает в процессе познания, и гораздо меньше обращается внимание на то, как познаваемое в свою очередь влияет на деятельность и сознание познающего, встраивает его в свои структуры, делает причастным себе. Наш разговор о новой книге Е. И. Анненковой, посвященной Константину Аксакову, будет именно об этом.

Имя Елены Ивановны Анненковой хорошо известно всем, кто знаком с творчеством А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, И. В. Киреевского и других славянофилов. Работы этого исследователя, посвященные как славянофильству в целом, так и отдельным его представителям, появлялись на протяжении нескольких десятков лет, начиная с конца 1970-х гг. вплоть до настоящего времени, и потому они не только представляют собой серьезный вклад в научное изучение славянофильства, но и сами стали своего рода культурно-историческим документом, рассказывающим об истории изучения славянофильского наследия во второй половине XX — первых десятилетиях XXI в. В то же время работы Е. И. Анненковой в их совокупности, — это и творческая эволюция самого исследователя, который на протяжении полувека непрерывно размышляет о феномене славянофильства и его отдельных представителях, делясь своими открытиями с читателями.

Разумеется, о славянофилах написано очень много, можно назвать имена известных исследователей, перечислить разнообразные монографии и статьи. Однако работы Е. И. Анненковой, являясь частью общего научного процесса освоения славяно-

фильского наследия, вместе с тем, остаются своего рода явлением уникальным. Перед нами один из немногих исследователей, сумевших почувствовать духовные основы раннего славянофильства, ближе всех подошедших к разгадке тайны его обаяния и внутренней силы, приковывающей к себе внимание на протяжении почти двух веков. Это стало возможным благодаря той самой диалогической *встрече* познающего и познаваемого, о которой так много сказано на языке эстетики, философии, психологии, может быть, более всего — в поэзии, но которая так и остается недоступной стороннему наблюдению, предоставляя нам только результаты творческого постижения исследователем наследия прошлого.

Как неоднократно показывает Е. И. Анненкова в своих работах, раннее славянофильство представляет собой нечто отличное от западноевропейских и отечественных традиционных видов сообществ, организованных на основе какого-либо объединяющего начала: профессиональных, интеллектуальных, политических и других общественных объединений. Своеобразие раннего славянофильства заключается в характере связей и отношений между теми, кто принадлежал этому узкому кругу: прежде всего, это глубинные и многоуровневые личностные связи — от семейного родства до романтически воспринимаемого самими славянофилами родства духовного, от общности профессиональных интересов до единства религиозных взглядов и опыта. Иначе говоря, трудно выделить один единственный критерий, на основании которого были объединены ранние славянофилы друг с другом. Этот своеобразный сплав связующих начал, от родовых до «метафизических», породил уникальное единение, то славянофильское «братство», о природе которого так много размышлял А. С. Хомяков и его сподвижники. Отголоски этого опыта единения можно обнаружить в рассуждениях славянофилов о братской любви славянских народов, в сочинениях А. С. Хомякова, посвященных опыту церковного общения «в благодати взаимной любви», и, например, в строках его стихотворения «К иностранке»:

При ней скажу я: «Русь святая» —

И сердце в ней не задрожит —

где строка «и сердце в ней не задрожит» вызывает целый комплекс романтических представлений о родственной душе, жажде обретения гармоничного согласия как залога гармонии и един-

ства мира. Эта тема познания, движимого любовью, диалогической открытостью познаваемому, станет ведущей идеей славянофилов. Мечта о единении — общественном, национальном, межславянском, мировом — пронизывает всю их деятельность. Эта неосуществленная мечта, однако, в определенной мере осуществляется в «большом времени культуры», в тех случаях, когда славянофилы находят отклик у читателей своих сочинений, у диалогически обращенных к ним исследователей.

В связи с этим, говоря о ценности работ Е. И. Анненковой о славянофилах, хочется обратить внимание на следующий факт: если не учитывать всей сложности, многомерности феномена славянофильства и рассматривать его только в соотношении с западничеством как одно из двух интеллектуальных течений, сложившихся в русском обществе первой половины XIX в., то при всей научной ценности подобных исследований сущность славянофильства как культурного феномена останется недоступной. Для понимания славянофильства нужно отказаться от привычки воспринимать его как само собой разумеющееся, хорошо известное, понятое уже в XIX в. явление. Скорее, требуется примерно тот же подход, что и при знакомстве с экзотическими, редкими культурными или языковыми феноменами — ведь, как отмечают исследователи, в таких случаях требуется методика «вживания», уподобления, попытка стать тем «странным» другим, которого мы хотим понять, освоить его формы поведения, язык, мышление, чтобы потом, вернувшись к позиции наблюдателя, дистанцированного «другого», адекватно описать исследуемое. Однако в случае со славянофилами применить такой метод достаточно сложно в связи со сложившимися еще в XIX в. стереотипными, поверхностными представлениями о славянофильстве (часто связанными не с А. С. Хомяковым, К. С. Аксаковым, И. В. Киреевским, а с солидаризировавшимися с ними, радикально настроенными и «уплощавшими» их идеи представителями консервативной мысли). А поскольку раннее славянофильство — явление неоднозначное и многомерное, возникшее на пересечениях русской и западноевропейской культур, русского семейно-бытового уклада и западноевропейской модели светского поведения, национальных форм религиозного опыта и вселенского опыта христианства — войти в этот особый мир славянофильства и почувствовать в нем себя «своим» очень непросто. Не случайно первые биографы, комментаторы славянофильства сами были из славянофильской среды или приобщались славянофильству в про-

цессе его исследования (Ю. Ф. Самарин, В. З. Завитневич и др.), поскольку понимание славянофильства возможно в полной мере или изнутри него самого, или при условии целостного внутреннего погружения в изучаемое явление, каковое мы и наблюдаем в работах Е. И. Анненковой.

Именно благодаря такой аутентичности автора предмету исследования мы можем говорить о большой научной и просветительской ценности работ Е. И. Анненковой. Любопытно, что одной из сфер научных интересов автора на протяжении многих лет являлся фольклор и народная культура, а знание этой предметной области подразумевает умение общаться с «информантом» как принципиально *другим* и при этом чрезвычайно интересным собеседником; требуется опыт выстраивания диалога с удаленной культурой и ее носителями, умение посмотреть на мир глазами *другого*, без чего получить знание о такой культуре невозможно. Представляется, что этот опыт во многом способствовал формированию способности Е. И. Анненковой вслушиваться и слышать голоса эпохи раннего славянофильства, давать этим голосам зазвучать на страницах своего исследования, что позволяет читателю прикоснуться к до конца не разгаданному явлению русского славянофильства.

В контексте сказанного рассмотрим новую книгу Е. И. Анненковой «Константин Аксаков: веселье духа», вышедшую в 2018 г. в издательстве «Росток».

Книга посвящена основным этапам становления К. С. Аксакова как мыслителя и человека, творческая деятельность которого была значима для общественной и культурной жизни русского общества 30–50-х гг. XIX в. Е. И. Анненкова поставила перед собой непростую задачу — рассмотреть формирование и развитие духовного мира К. С. Аксакова, взятого как целое, в единстве интеллектуально-психологических установок, идеалов и норм мышления, далеко не всегда отрефлексированных, однако являющихся движущей силой его мысли. Такая задача по силам исследователю, который не только досконально владеет фактографическим материалом, свободно ориентируется в сочинениях мыслителя, но и хорошо понимает культурно-исторический, нравственно-психологический и прочий контекст того или иного высказывания К. С. Аксакова, может соотнести каждое конкретное высказывание с его картиной мира как единым целым. В этом отношении можно сказать, что Е. И. Анненкова не только справляется с этой задачей, но и помогает читателю удержать и осмыслить все де-

тали и сцепления мыслей и чувств К. С. Аксакова, чтобы ощутить целостное выражение его личности в любом высказывании. В связи с этим лингвопрагматической особенностью книги является пристальное внимание к читателю: большое количество подчеркнутых автором связей и взаимопереходов между частями книги, напоминания о сказанном ранее, предупреждения о возможных различных трактовках приведенных высказываний. Понимая специфику выражения заостренной, провоцирующей аксаковской мысли, автор исследования предвосхищает возможные негативные реакции читателя, поспешные оценки — и стремится для любого высказывания К. С. Аксакова предоставить как можно более полный контекст, чтобы дать возможность читателю сформировать обоснованное суждение.

Такой масштабный подход, позволяющий автору оперировать наследием Константина Аксакова как целым, рассматривать любую мысль в контексте этого целого, в ее динамике, разнообразных переключках с другими идеями и построениями позволяет читателю сложить из разрозненных высказываний и поступков целостный образ мыслителя, почувствовать внутренние мотивы того или иного высказывания, константы его мировоззрения и, вместе с тем, динамику внутренней жизни.

В первой главе «И вот мой путь...» Биография и эстетика» рассматриваются юношеские годы К. С. Аксакова, формирование его личности в уникальной атмосфере аксаковской семьи, первое пробуждение чувства и мысли. Е. И. Анненкова, глубоко сочувствуя своему «герою», раскрывая перед читателем формирующийся внутренний мир молодого Константина Аксакова, стремится увидеть в его ранних духовных исканиях зачатки славянофильского мирозерцания, которое разовьется в зрелые годы. Автор отмечает характерную для юного К. С. Аксакова цельность, подчас близкую к детской простоту и естественность, а также сосредоточенность, соединенную с мечтательностью, созерцательностью, связанную со скрытой от посторонних глаз внутренней духовной работой. Рассматривая эпистолярное наследие К. С. Аксакова, Е. И. Анненкова обнаруживает характерное для него «целомудрие души», проявляющееся в особом балансе между исповедальной откровенностью и сокрытостью определенных сторон внутренней жизни. Так подспудно вырисовываются некоторые интеллектуально-психологические черты личности К. С. Аксакова, которые, как полагает автор, во многом предопределяют его дальнейший духовный путь.

Е. И. Анненкова показывает, что мировоззрение К. С. Аксакова оттачивалось в непрерывном внутреннем диалоге с самим собой и самыми близкими людьми, с которыми он ощущал чувство духовного родства, в частности, с М. Г. Карташевской. Е. И. Анненкова напоминает о том, что атмосфера аксаковской семьи — это прежде всего духовное единство близких людей, развивающихся самостоятельно, но в непрерывной, многогранной взаимосвязи друг с другом. Разумеется, читатель понимает, что такой уникальный опыт семейной гармонии, подлинного единения также стал для Константина Аксакова не только одним из источников творческого вдохновения, но и неким прообразом того самого «единства» и подлинной «жизни» народа как огромной семьи, объединенной «единством Веры», общим укладом жизни и мирозерцания, которым будут посвящены его сочинения в зрелые годы.

Читая первую главу, особенно страницы, посвященные вдохновенной переписке Константина Аксакова с Марией Карташевской, невозможно не заметить важный для исследователя этический принцип: личные переживания К. С. Аксакова обсуждаются в книге ровно в той мере, которую определил для себя он сам в письмах к родным. Сочувствуя «целомудренной душе» Константина, исследователь обсуждает с читателем только то, что сам Аксаков счел нужным выразить в письмах и поэтическом творчестве, не смея строить какие-либо предположения относительно невысказанного, но лишь подразумеваемого в поэтических образах и настроениях его писем. В целом же данный фрагмент книги позволяет увидеть еще одну грань личности К. С. Аксакова — стремление к полной открытости и простоте общения, искание «того женского “Я”, которое наделено той же степенью интуиции, отзывчивости», что и он сам (С. 61).

Тем самым, в первой главе книги вырисовывается весьма самобытное мироощущение молодого Константина Аксакова, тот комплекс личностных черт, который разовьется в дальнейшем в целостное мировоззрение, а глубинные потребности души в неразрывном семейном единении и любви воплотятся в образе народа как источника и хранителя самого «тайнства жизни» — опыта «братской общины», «единства жизни».

Вторая глава книги посвящена рассмотрению научного и публицистического наследия К. С. Аксакова, формированию его славянофильских убеждений. Е. И. Анненкова не стремится реконструировать законченную систему взглядов К. С. Аксакова (что грозит определенными спрямлениями, искажениями автор-



ской мысли в случаях, если сам мыслитель не систематизировал свои взгляды), понимая, что само представление о системности мировоззрения не вполне подходит для описания картины мира К. С. Аксакова. Е. И. Анненкова стремится уловить «склад сознания, внутреннюю логику в его рассуждениях, связанную с “внутренней программой жизни”». В результате вырисовывается самобытный облик К. С. Аксакова как мыслителя, внутренняя логика рассуждений которого не всегда поддается привычному научному описанию. Е. И. Анненкова последовательно показывает, что «внутренняя программа жизни» приводит К. С. Аксакова к ощущению того, что принципы научной рациональности применимы далеко не ко всем сторонам жизни, что логический анализ всего лишь инструментарий с достаточно ограниченной сферой применения, и потому, как замечает К. С. Аксаков, наука «должна необходимо допустить таинство жизни, не подлежащее уже ее осязанию, таинство, которое может она угадывать или определять приблизительно, но которым овладеть она не в силах, ибо это — таинство жизни». Прежде всего, это касалось таких сфер, как религиозная вера и национальное самосознание.

Так, Е. И. Анненкова обращает внимание на тот факт, что, в отличие от других славянофилов, К. С. Аксаков «в письменных спорах практически не касается» вопросов веры; «подобный предмет допускает и даже требует изъяснения и защиты, но не подлежит разъятию» (С. 133). «Вся рефлексия, все сомнения оказались еще в юности обращены к внутренней жизни, — уточняет исследователь. — Но “быть или не быть” не относилось к учению, поскольку это была не просто система убеждений... но образ мышления, самосознания. То, что оппонентам казалось отвлеченной теорией, для Аксакова было таинством жизни, требующим сбережения тем более, что эта живая жизнь имела национально-историческое проявление» (С. 133). Поэтому там, где сторонний наблюдатель лишь констатировал бы в рассуждениях К. С. Аксакова отсутствие анализа, нехватку логических аргументов, Е. И. Анненкова стремится усмотреть своеобразную «внутреннюю логику» его рассуждения, которая равным образом обнаруживается как в сказанном, так и в недосказанном, сокрытом, но изнутри питающем аксаковскую мысль.

В качестве ключевых понятий, лежащих в основе построений К. С. Аксакова, Е. И. Анненкова выделяет понятия «жизни» и «народа». Обнаруживая эти понятия в различных контекстах, автор выясняет, что у К. С. Аксакова они сближаются почти до синони-

мии. «В характеристике славян, — пишет Е. И. Анненкова, — на первый план выходят не те или иные исторические их проявления, а не поддающиеся уничтожению, как убежден К. С. Аксаков, формы их жизни: “...славяне русские образовали жизнь свою: они поняли значение общины, они ощущали чувство братства, чувство меры и кротости... Заимствовать можно только материальные улучшения. Заимствовать жизни нельзя”» (С. 127). При этом автор книги прослеживает, как сформировавшиеся еще в юности, в опыте семейной гармонии «чувство братства», «чувство меры и кротости» самого К. С. Аксакова превращаются в основополагающие идеи и категории его творчества, зреют и развиваются в 1840-е и 1850-е гг. Так, автор показывает на материале сочинений К. С. Аксакова, как постепенно «тому пониманию жизни, которое зародилось у юного Аксакова-романтика 1830-х гг., укрепилось у публициста и историка в 1840-е, синонимичным становится понятие народа» (С. 129). «Народ есть лицо самобытное, самоустраивающееся, — пишет К. С. Аксаков. — В чем состоит связь, образующая народ? <...> Это связь есть единое общее нравственное убеждение, не отвлеченное, но живое и в жизнь переходящее; эта связь есть союз духовной жизни. <...> В чем может состоять это общее убеждение, связующее народ? <...> Назовем его прямо: это убеждение есть Вера» (С. 129).

Продолжая и комментируя мысль К. С. Аксакова, Е. И. Анненкова уточняет, что «в основе общественности, по мнению Аксакова “лежит высшая духовная причина, не для всех сознательно ясная. Эта причина — потребность согласия”» (С. 129). Так, следуя за мыслью К. С. Аксакова, логикой ее развития, автор помогает читателю связать ее отдельные фрагменты, уточнить понимание отдельных понятий и увидеть в результате общую канву славянофильского мирозерцания, проявляющуюся во всех вопросах, которых касались славянофилы, во всех видах их деятельности. «Жизнь», «живой организм народный» для славянофилов есть тайна, на которую можно указать, но нельзя определить, обосновать логически, выразить в законченных определениях. Это не отменяет потребности славянофилов в теоретическом обосновании самобытности народа и его права на самостоятельное развитие, в связи с чем, опираясь на теории органицизма, К. С. Аксаков говорит о жизненном пути, понимаемом как «нравственный подвиг жизни».

Рассматривая дальнейшее развитие мировоззренческих идей К. С. Аксакова, Е. И. Анненкова во второй главе книги подходит

к вечно актуальной проблеме отношений России и Европы. Как известно, высказывания К. С. Аксакова по этому вопросу нередко отличались особой резкостью, напоминая сознательную провокацию собеседника. Как отмечает Е. И. Анненкова, говоря о месте К. С. Аксакова в славянофильском кругу, «аксаковская привычка выражать мнение определено, избегая умолчаний, тактической недоговоренности, позволила высказать то, на чем держалось славянофильское учение: разрабатывая национальную тематику, отстаивая “русское воззрение”, основатели учения всегда вели речь об общечеловеческих коллизиях во всей их проблемности, зная, что в тот или иной момент они могут дать о себе знать на любой национальной почве» (С. 134). Развенчивая стереотипные представления об Аксакове как односторонней критике Западной Европы, Е. И. Анненкова приводит известный тезис Аксакова: «настоящая борьба Востока и Запада, России и Европы — в нас самих». Обсуждение оригинального аксаковского понимания этого тезиса и его обоснование — одни из самых интересных страниц книги. Читатель узнает в этой главе много интересного об аксаковском представлении о соотношении Москвы и Петербурга, о сложном, неоднозначном восприятии Западной Европы, далекоком, как и у всех славянофилов, от полного отрицания, познакомится подробно с отдельными работами К. С. Аксакова, посвященными так называемому славянскому вопросу, древнерусской культуре и быту и многим другим темам, волновавшим К. С. Аксакова в 1840–1850-е гг. Также большое внимание уделено отражению этих тем в поэзии К. С. Аксакова.

Последняя глава книги посвящена отдельным эстетическим, историческим, религиозно-философским вопросам, актуальным для позднего творчества К. С. Аксакова, в частности, вопросам соотношения искусства и христианства на фоне активного обсуждения этого вопроса в русском обществе конца 1840-х гг. Константин Аксаков предстает в этой части книги как мыслитель, хорошо знакомый с философско-эстетической проблематикой христианского искусства, что позволило ему глубоко проанализировать «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя и сформулировать собственные представления о задачах христианского искусства.

В последней части этой главы Е. И. Анненкова снова возвращается к личности К. С. Аксакова, чтобы в контексте всего сказанного ранее снова попытаться охватить ее целостным взглядом и подойти к финальным обобщениям, подвести итоги. Через всю

книгу проходит тема «веселья духа», о котором часто размышлял К. С. Аксаков, касаясь понятий «жизни», «народа», «веры». Диапазон значений этого «веселья» разнообразен у Аксакова, это и естественная радость бытия, и проявление энергии самой жизни, и христиански понимаемое состояние духовной радости и чистоты. Все эти значения находят выражение в творчестве К. С. Аксакова, соединяясь воедино в финале его жизни, в момент наивысшего испытания, связанного с потерей дорогого ему человека, С. Т. Аксакова. Удивительным образом потеря самого близкого человека становится главным испытанием в конце жизни для обоих проповедников единения, «благодати взаимной любви» как основы подлинной жизни — К. С. Аксакова и А. С. Хомякова. И для обоих это испытание оказывается трагическим, требующим напряжения всех внутренних духовных сил, проверки тех убеждений, которые легли в основу славянофильского учения. И для К. С. Аксакова, и для А. С. Хомякова это испытание становится своеобразным подведением итогов «нравственного жизненного пути», когда, лишившись всего того, что определяло и питало жизнь и убеждения, необходимо было эти убеждения сохранить, остаться им верным.

С той же тактичностью по отношению к «целомудренной душе» К. С. Аксакова, как и в главах, посвященных его молодым годам, обращаясь только к фактам из писем и воспоминаний родных и современников, Е. И. Анненкова дает возможность читателю стать свидетелем последних месяцев жизни К. С. Аксакова, самостоятельно делая выводы о том, насколько оказались сообразными «жизнь» и «мысль» в конце его жизненного пути. Очень ценными в этой главе книги являются фрагменты писем и дневников членов семьи Аксаковых, некоторые из которых совсем недавно стали доступны или представлены впервые благодаря архивам Рукописного отдела Института русской литературы.

Завершая книгу, Е. И. Анненкова подводит главный итог своего исследования: обнаруженные константы духовного мира К. С. Аксакова — «жизнь» и «веселье духа», «святыня духа», «целомудрие», «простота» проходят через все творчество и подвергаются испытанию в конце жизненного пути. «Константину действительно удавалось, — пишет исследователь, — в самые трагические минуты жизни, охранять “святыню духа”. Жизнь и кончиной он, может быть, и свидетельствовал, что поиск пути к святости остается некой духовной константой национального сознания — того, в котором “веселье духа” и “святыня духа” нераздельны» (С. 317).

Ссылаясь на издателя Е. Ляцкого, Е. И. Анненкова подчеркивает, что произведения К. С. Аксакова «ищут читателя-друга», «к ним нельзя подходить ни с равнодушием скептика, ни с критической требовательностью, воспитанной на классических образцах», но «все, что есть ценного в произведениях Константина Аксакова, прекрасно и ценно прежде всего потому, что оно неотделимо от личности творца» (С. 120). Современники больше всего ценили К. С. Аксакова как личность, причем оценивали идеи Константина Аксакова в личном общении, подчеркивая, что его устное слово намного сильнее и выразительнее написанного. Книга Е. И. Анненковой в первую очередь позволяет ощутить личность К. С. Аксакова как единое целое и в контексте такой *встречи* продумать и оценить его мировоззрение и творчество. Поэтому, если обычно подобные исследования строятся как заданная выборка высказываний исследуемого автора, их систематизация и анализ, то исследовательская позиция Елены Ивановны напоминает позицию близкого друга, который в каждый момент общения воспринимает Другого не ситуативно, а как целое, тактично следуя за мыслью и чувством собеседника, позволяя себе лишь ту меру проникновения в его внутренний мир, которую задает он сам.

Книга Е. И. Анненковой заставляет задуматься о мере ответственности исследователя как по отношению к предмету своего исследования, так и по отношению к читателю. Глубоко прочувствованное автором книги аксаковское «веселье духа», подразумевающее в том числе и радость единения родственных душ, потребовало от Е. И. Анненковой особых усилий для создания возможности полноценного погружения читателя в духовный мир К. С. Аксакова.

*Е. О. Непоклонова,  
канд. филол. наук*

Рецензия на книгу: Введение в историю  
Церкви. Ч. 3 : Обзор источников по  
истории Церкви в России : В 2 кн. /  
Под ред. В. В. Симонова. Кн. 2 :  
Источники XVIII — начала XXI в.

СПб. : Библиотека Академии наук, 2018. 485, [3] с. : ил.,  
[16] с. цв. ил.

В результате 70-летнего господства советской идеологии в отечественной науке и образовании возникли серьезные разрывы, особенно заметные в академической традиции и школе научных дисциплин церковного направления. В советский период практически прекратилось развитие церковно-исторической науки, на смену объективным исследованиям пришли идеологически окрашенные популярные и откровенно пропагандистские работы. Казалось бы, спустя тридцать лет существования российской науки в условиях, свободных от идеологического давления, правомерно ожидать, что утраченные связи и традиция будут возрождены. Однако на примере церковно-исторических штудий хорошо видно, что такого возрождения не произошло. Это при том, что с начала 1990-х гг. выходят сборники документов и монографии, посвященные проблемам XX в., проходят научные конференции, образуются научно-исследовательские центры. Однако пока в современной России трудно говорить о научных школах, о преемственности и концептуальности применительно к церковной истории.

В этом контексте учебное пособие «Введение в историю Церкви», подготовленное на базе кафедры истории церкви исторического факультета МГУ, является существенным вкладом в разработку концептуальной научной модели церковной истории, в том числе в изучение истории русской церкви в XX веке.

Следует отметить, что представленная книга — третья в большом проекте «Введение в историю Церкви». Первая часть проекта была посвящена обзору источников по общей истории церкви<sup>1</sup>,

1. Введение в историю Церкви. Часть 1 : Обзор источников по общей истории Церкви : Учебное

пособие / Под ред. В. В. Симонова. Изд. Моск. Университета, 2012. 752 с.

вторая — обзору историографии по общей истории церкви<sup>2</sup>. В третьем издании сделана попытка описать источники по истории церкви в России. Нельзя сказать, что это первый опыт подобного историографического и источниковедческого обзора церковных документов. Так, например, профессор С.Л. Фирсов написал историографический очерк, в котором дал оценку развития церковно-исторической науки в 1990–2010-е гг., уделив внимание работам, раскрывающим церковно-историческую проблематику советского периода<sup>3</sup>. С точки зрения изучения исторических источников особое значение имеет представительная конференция, которая в свое время проходила в стенах РГГУ и материалы которой были опубликованы отдельным сборником. Она была посвящена церковным архивам и документам, позволяющим вести научную разработку различных сюжетов, в том числе, охватывающих советский период<sup>4</sup>.

Однако издание Московского университета существенным образом отличается от указанных выше опытов. Во-первых, оно охватывает довольно значительный период истории — описаны документы по истории церкви в России в константиновский период (XVIII–XIX вв.), в постконстантиновский период (XX в.) и пост-постконстантиновский период (конец XX — начало XXI в.). Таким образом, коллектив авторов доводит обзор церковных источников практически до современных событий.

Второй особенностью учебного пособия можно признать то, что авторы не останавливаются своего внимания только на документах, имеющих отношение к православной церкви. Целый раздел книги посвящен описанию источников по истории иностранных исповеданий в России: Римо-католической церкви, Евангелическо-лютеранской церкви, Армянской апостольской церкви, Армянской католической церкви.

Третьим достижением этой книги можно признать методологический подход, согласно которому исторический источник рассматривается в более широком и разностороннем контексте. Один из классиков отечественного источниковедения, чье влия-

2. Введение в историю Церкви. Часть 2 : Обзор историографии по общей истории Церкви : Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. СПб. : Алетей, 2015. 728 с.

3. Фирсов С. Л. Церковно-историческая наука в 1990–2010-е гг. : Историографический обзор основных работ и публикаций, посвященных совет-

скому периоду // Он же. Власть и огонь : Церковь и советское государство : 1918 — начало 1940-х гг. М. : ПСТГУ, 2014. С. 424–471.

4. Архивы Русской Православной Церкви : Пути из прошлого в настоящее / Историко-архивный институт. М. : РГГУ, 2005. 381 с.

ние несомненно сказывалось на развитии исторической науки и археологии в советское время, А. С. Лаппо-Данилевский, классифицируя исторические источники, указывал, что они могут быть разделены на два больших класса — «...изображающие и... обозначающие факт»<sup>5</sup>. Можно сказать, что группа исследователей, потрудившихся над учебным пособием, с одинаковым усердием представила церковные документы, в которых церковно-исторические события непосредственно отразились, и те, что опосредованно свидетельствуют о некогда бывшем историческом факте, то есть фактически являются преданием о факте или «историческим преданием»<sup>6</sup>. Наряду с государственными законодательными актами, документами церковного делопроизводства, периодической печатью, личными источниками и публицистикой, в качестве исторических источников рассмотрены богослужебные, агиографические, богословские труды, а также живопись, музыка, архитектура и фотография.

В качестве особенного достоинства пособия следует назвать довольно подробный и разносторонний очерк о церковных исторических источниках советского периода. Особой ценностью в этом разделе обладает очерк, посвященный материалам Поместного собора 1917–1918 гг., который, в свою очередь, можно определить как ключевое событие церковной истории всего XX в. Наряду с этим вполне обоснованно большой объем отведен для описания документов из хранилищ различных советских органов — наркомата юстиции, партийных структур, госбезопасности, Совета по делам РПЦ и др. Период 1920–1930-х гг. наименее обеспечен церковными документами, что, в свою очередь, вынуждает исследователей обращаться за информацией в те структуры, которые чаще всего вели открыто антицерковную и репрессивную работу. Особо стоит выделить в этом ряду очерк, посвященный отчетам уполномоченных Совета по делам РПЦ и Совета по делам религий как документам, позволяющим составить определенное мнение о церковной жизни в СССР второй половины XX в.

Не подвергая сомнению довольно высокий научный уровень учебного пособия и его значимость для развития современной церковно-исторической науки, стоит отметить определенные недостатки издания.

5. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. М. : Территория будущего, 2006. С. 297.

6. Там же. С. 299.



Старообрядческая церковь в России и проблема раскола, пожалуй, не менее значима, чем история Армянской католической церкви в Российском государстве. Однако своего особого раздела исторические источники старообрядческих церквей и согласий в данном сборнике не получили. В первой части книги, где описаны документы Синодального периода, в рамках раздела «Агиографические источники» размещен скромный пункт (из нескольких предложений) о старообрядческой житийной литературе, хотя житийным материалом и старообрядческим журналом «Церковь» (С. 107) исторические источники о старообрядчестве в России явно не исчерпываются.

Другая тема, не получившая достойного развития в учебном пособии, касается судебно-следственных материалов из архивов Федеральной службы безопасности РФ. В издании можно найти раздел под заголовком «Документы “Союза воинствующих безбожников”, Постоянной центральной комиссии по вопросам культов и органов государственной безопасности» (С. 184–186), однако о таком сложном виде исторического источника, как следственное дело, сказано недостаточно. Авторы указывают, что «Церковь обращается к следственным делам с целью подготовки материалов для канонизации новомучеников» (С. 185), однако ни слова не говорят о принципах и границах возможного использования такого рода исторических источников, в большинстве своем претерпевших серьезную степень фальсификации. Этот факт умолчания нельзя объяснить неразработанностью этой исследовательской проблемы. В свое время профессор Рижского университета А. В. Гаврилин довольно четко охарактеризовал подобные документы и предложил научному сообществу принцип их использования в церковно-исторических исследованиях: «В целом, невозможно использовать сведения, содержащиеся в следственных делах, если нет возможности верифицировать их другими источниками — воспоминаниями, законодательными актами, делопроизводственной документацией и др.»<sup>7</sup>.

В разделе учебного пособия под названием «Акты церковных органов» основное внимание сосредоточено на документах архиерейских и поместных соборов РПЦ МП в период с 1988

7. Гаврилин А. В. Уголовные дела православных священников как источники изучения сталинских репрессий на территории Латвии // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2010. №3 (52). С. 215–216.

по 2013 гг. К сожалению, на этом обзор документов церковных ведомств и структур церковного управления в советский и постсоветский период исчерпан. Ни слова не сказано, например, об архиве Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии. При этом документы этого ведомства являются важным историческим источником для изучения внешнецерковной деятельности РПЦ МП во второй половине XX в. Также не нашлось места в этом издании для обзора и краткой характеристики состояния исторических источников в епархиальных архивах, а также в архивах духовных школ РПЦ МП, прежде всего духовных академий в Киеве, Москве и Санкт-Петербурге.

Научное качество издания подтверждает список рекомендуемой литературы после каждой главы, список сокращений и именной указатель на русском, латинском и греческом языках.

Учебное пособие, изданное трудами кафедры церковной истории МГУ, вне всякого сомнения, может стать бесценным путеводителем на поприще изучения и использования церковных источников не только для начинающих исследователей, но и надежным справочником для состоявшихся ученых.

*К. П. Обозный,  
канд. ист. наук,  
зав. кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ*

# Сведения об авторах

## **Протоиерей Джон Бэр**

*DPhil, University of Oxford*

Руководитель магистерской программы по теологии, профессор патристики Свято-Владимирской православной духовной семинарии (Нью-Йорк)  
jbehr@svots.edu

## **Василиадис Петрос**

*δ-р теологии*

профессор Нового завета Университета им. Аристотеля (Салоники)  
pv@theo.auth.gr

## **Гасак Дмитрий Сергеевич**

первый проректор СФИ (Москва)  
vice\_rector@sfi.ru

## **Гэгзян Давид Мкртичевич**

*канд. филол. наук*

зав. кафедрой богословских дисциплин и литургики СФИ (Москва)  
davidgz@mail.ru

## **Козырев Федор Николаевич**

*δ-р пед. наук*

профессор Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург)  
fedorkozyrev@yandex.ru

## **Кузнецова Ольга Валентиновна**

зав. Богословским колледжем СФИ (Москва)  
olga.kuznetsova@sfi.ru

## **Непклонова Елена Олеговна**

*канд. филол. наук*

доцент Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С. О. Макарова (Санкт-Петербург)  
elenaneocom@gmail.com

**Обозный Константин Петрович**

*канд. ист. наук*

зав. кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ (Москва; Псков)

suhoput2006@ya.ru

**Сидорова Олеся Ивановна**

зам. зав. издательством СФИ (Москва)

ololsidorova@gmail.com

**Тесля Андрей Александрович**

*канд. филос. наук, доцент*

старший научный сотрудник Академии Кантиана ИГН БФУ

им. И. Канта (Калининград)

mestr81@gmail.com

**Хоружий Сергей Сергеевич**

*д-р физ.-мат. наук*

главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва)

horujy@bk.ru

**Шпатаковская Галина Васильевна**

*д-р физ.-мат. наук*

эксперт-советник Института прикладной математики

им. М. В. Келдыша (Москва)

shpagalya@yandex.ru

# About the Authors

## **Archpriest John Behr**

*Doctor of Philosophy, University of Oxford*

Director of the Master of Theology Program, Professor of Patristics, St. Vladimir Orthodox Theological Seminary (New York)

jbehr@svots.edu

## **Petros Vassiliadis**

*Doctor of Theology*

Professor of New Testament, Aristotle University (Thessaloniki)

pv@theo.auth.gr

## **Gasak Dmitry Sergeyeich**

Vice-Rector, SFI (Moscow)

vice\_rector@sfi.ru

## **Gzgzryan David Mkrtichevich**

*Ph.D. in Philology*

Head of Theology and Liturgical Studies Department, SFI (Moscow)

davidgz@mail.ru

## **Kozyrev Fyodor Nikolayevich**

*Doctor of Education*

Professor, Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

fedorkozyrev@yandex.ru

## **Kuznetsova Olga Valentinovna**

Head, Theology College, SFI (Moscow)

olga.kuznetsova@sfi.ru

## **Nepoklonova Elena Olegovna**

*Ph.D. in Philology*

Associate Professor, Admiral Makarov State University of Maritime and Inland Shipping (St. Petersburg)

elenaneocom@gmail.com

**Obozny Konstantin Petrovich**

*Ph.D. in History*

Head of the Department of Church History, SFI (Moscow; Pskov)

suhopot2006@ya.ru

**Sidorova Olesya Ivanovna**

Assistance Manager, SFI Publishing unit (Moscow)

ololsidorova@gmail.com

**Teslya Andrey Aleksandrovich**

*Ph.D. in Philosophy, Associate Professor*

Senior Research Fellow, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

mestr81@gmail.com

**Horujy Sergey Sergeevich**

*Doctor of Physics and Mathematics*

Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

horujy@bk.ru

**Shpatakovskaya Galina Vasilyevna**

*Doctor of Physics and Mathematics*

Academic Councilor, Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences (Moscow)

shpagalya@yandex.ru

# ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

---

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология» (26.00.01).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы.

Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

## Публикация бесплатная

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;  
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов  
и правила оформления библиографии  
можно найти на сайте журнала  
<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html>

Материалы для публикации  
просим присылать на адрес редакции:  
[sfi\\_journal@sfi.ru](mailto:sfi_journal@sfi.ru)

ВЕСТНИК  
Свято-Филаретовского института  
Выпуск 31 · Лето 2019

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий  
Высшей аттестационной комиссии  
при Министерстве образования и науки Российской Федерации  
по научной специальности «Теология» (26.00.01)

**Подписной индекс 40540**  
Объединенный каталог «Пресса России»

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2  
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86  
e-mail: [sfi\\_journal@sfi.ru](mailto:sfi_journal@sfi.ru)  
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили  
*ответственный редактор* Ю. Балакшина  
*редакторы* М. Дементьев, О. Сидорова, И. Скоробогатова  
*корректор* М. Писаревская  
*макет* М. Патрушева  
*верстка* М. Воронцова  
*благодарим за помощь* А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 16.09.2019  
Формат 70×100/16. Объем 16 ½ печ. л.  
Печать офсетная. Бумага офсетная  
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)  
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии  
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»  
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40  
Тел./факс: (812) 766-05-66  
<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский  
православно-христианский институт, 2019