

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

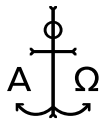
STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

ACADEMIC PEER-REVIEWED
JOURNAL OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE 29 • WINTER 2019



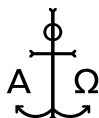
Moscow • 2019

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО ИНСТИТУТА
Научный рецензируемый журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 29 • ЗИМА 2019



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 (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 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2019

Содержание

Теологические исследования

ПРИРОДА ЦЕРКВИ И ЕЕ ГРАНИЦЫ

- 9 Конференция «Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы»
- 11 Диакон Василий (Карл Христиан) Фельми
Действительность таинств в церквах, отделенных от православия
- 19 З. М. Дашевская
Репрезентация церковного собрания в литургических действиях, молитвах и толкованиях евхаристии
- 35 М. А. Наумова
Живое Предание Церкви в богословском наследии
Н. П. Аксакова
- 53 Д. М. Гзгзян
Статика и динамика Церкви (к возможности построения общего экклезиологического дискурса)

СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ И ЕЕ УСТРОЙСТВО

- 67 Конференция «Современная православная экклезиология: служение Церкви и ее устройство». *Интервью с еп. Иринеем (Стинбергом), прот. Джоном Бэрром, свящ. Георгием Кочетковым, Д. С. Гасаком, В. В. Александровым, свящ. Иакинфом Дестивелем*

История Церкви

- 80 А. Н. Кашеваров
1917 год в судьбе Петроградской синодальной типографии

Религиозное образование

- 94 А. М. Копировский
Пути сохранения духовного содержания в отечественной педагогике искусства 1920–1930-х годов

Юбилейные даты

- 105 К 30-летию Свято-Филаретовского православно-христианского института. *Интервью со священником Георгием Кочетковым, основателем и ректором СФИ*

In memoriam

- 123 Памяти коллеги
- 124 Т. Н. Панченко
Слово благодарного читателя. *Выступление на презентации книги Г. Б. Гутнера «Начало и мотивация научного познания. Рассуждение об удивлении» 4 ноября 2018 года*
- 129 Е. А. Полякова
Чудо реальности. Размышления о книге Г. Б. Гутнера «Начало и мотивация научного познания. Рассуждение об удивлении»

Обзоры, аннотации, рецензии

- 151 Обзор конференции «Россия между прошлым и будущим: хранители и самородки». Москва — Московская область, 6–8 ноября 2018 года (*Ю. В. Балакшина*)
- 156 Рецензия на книгу: Борисова О. В. Гонимы, но не оставлены: Ташкентская и Среднеазиатская епархия, 1943–1961. М. : СФИ, 2019. 446 с. : ил. (*К. П. Обозный*)

Table of Contents

Theological Studies

THE NATURE OF THE CHURCH AND ITS BOUNDARIES

- 9 Conference “Contemporary Orthodox Ecclesiology: The Nature of the Church and its Boundaries”
- 11 Deacon Vasily (Karl Christian) Felmy
The Validity of Sacraments in the Churches Separated from Orthodoxy
- 19 Z. M. Dashevskaya
Church Gathering Represented in Liturgical Actions, Prayers and Interpretations of the Eucharist
- 35 M. A. Naumova
The Living Tradition of the Church in the Theological Legacy of Nikolay Aksakov
- 53 D. M. Gzgzyan
Church Statics and Dynamics (Generalizing the Ecclesiological Discourse)

MINISTRY AND STRUCTURE OF THE CHURCH

- 67 Conference “Contemporary Orthodox Ecclesiology: Ministry and Structure of the Church”. *Interview with Bishop Irinei (Steenberg), Archpriest John Behr, Priest Georgy Kochetkov, D. S. Gasak, V. V. Aleksandrov, Priest Hyacinthe Destivelle*

Church History

- 80 A. N. Kashevarov
1917 in the History of the Petrograd Synodal Printing House

Religious Education

- 94 A. M. Kopirovsky
Ways to Preserve the Spiritual Content in Russian Art Pedagogy
in 1920–1930s

Anniversaries

- 105 On the 30th Anniversary of St Philaret’s Christian Orthodox
Institute. *Interview with Fr. Georgy Kochetkov, founder and rector
of SFI*

In memoriam

- 123 In remembrance of the colleague
- 124 T. N. Panchenko
A Word of a Grateful Reader. Contribution at the presentation
of G. B. Gutner’s Book “The Basis and Motivation of Scientific
Knowledge. Discourse on Wonderment”, 4 November 2018
- 129 E. A. Poljakova
The Miracle of Reality. Reflecting on G. B. Gutner’s Book
“The Basis and Motivation of Scientific Knowledge. Discourse
on Wonderment”

Reviews and Abstracts

- 151 Review of the conference “Russia between the Past and the
Future: Guardians and Prodigies”. Moscow — Moscow Region,
6–8 November 2018 (*Yu. V. Balakshina*)
- 156 Book review: O. V. Borisova. *Persecuted, but not Abandoned: The
Diocese of Tashkent and Central Asia, 1943–1961*. Moscow : SFI,
2019. 446 p.: ill. (*K. P. Obozny*)

Конференция «Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы»

28–30 мая 2018 г. в Свято-Филаретовском православно-христианском институте прошла конференция «Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы». Она продолжила серию научных конференций СФИ, посвященных православной экклезиологии. На конференции 2017 г. обсуждались особенности церковной рецепции евхаристической экклезиологии протопр. Николая Афанасьева, а также современное восприятие Евхаристии как центра жизни церковного собрания¹. Состоявшийся разговор выявил целый ряд проблем, связанных с современным пониманием Церкви и ее границ, которые были подняты на конференции 2018 г.²

Актуальность данной темы обусловлена тем, что за пределами храмового богослужения или прихода трудно увидеть и засвидетельствовать наличие церковной жизни, основанной на собственно новозаветных началах. Да и жизнь внутри приходской ограды нередко определяется не столько законом любви, сколько соображениями административными и экономическими, а то и прямо диктуется запросами секулярного общества.

Однако Никео-Цареградское исповедание говорит о Церкви как о предмете веры христиан, а значит, как о живом организме, теле Христовом, существующем не только в прошлом или будущем, но, прежде всего, в настоящий момент истории, о котором каждый его член может свидетельствовать любому «внешнему»: «приди и посмотри». Таким образом, верующий во Христа должен

1. 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.

2. В преддверии конференции в Альманахе СФИ было опубликовано научное интервью по обсуж-

даемой теме: Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы : Интервью с митр. Каллистом (Уэром), свящ. Георгием Кочетковым, прот. Валентином Асмусом, А. Г. Дунаевым, А. В. Шишковым // Альманах СФИ. 2018. № 26. С. 9–37.

*¹ Ин 13:35

знать «свое собрание», опознающееся, по слову Спасителя, по взаимной любви Его учеников *¹.

Учение о Церкви стало основной областью богословских исследований XIX–XX вв. не только в восточных, но и в западных церквях. За это время по-новому были поставлены вопросы католической природы Церкви, ее соотношения с тварным и нетварным миром, актуального содержания понятия «спасение», соединения «закона веры» и «закона молитвы» в церковном сознании древних и современных христиан, миссии церкви в секулярном мире и т. п. Но целый ряд экклезиологических проблем еще нуждается в постановке и обсуждении на современном уровне церковной мысли и практики. Среди них можно назвать, например, следующие: открытость Церкви и необходимость выявления ее границ; единая природа Церкви и сосуществование в ней различных экклезиологий; исповедание единства, святости, апостольности и соборности Церкви и эмпирическое выражение этих свойств в современности; таинство Церкви и проблема сакраментализма; общение в Церкви и его каноническое, мистериальное и мистическое измерения; конфессиональные подходы к пониманию единой природы Церкви и перспективы межконфессионального диалога и др. Эти и другие вопросы обсуждались на конференции «Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы».

В этом номере научного журнала «Свет Христов просвещает всех» публикуются научные статьи, подготовленные по материалам некоторых докладов конференции. Вниманию читателей представлено исследование известного православного богослова дьякона Василия Фельми, посвященное проблеме «признания» и «действительности» таинств, совершенных в отделенных от Православия церквях; статья З.М. Дашевской, выявляющая богословско-литургические аспекты реальности, которая описывается словосочетанием «церковное собрание»; работа М.А. Наумовой, систематизирующая взгляды канониста и богослова начала XX в. Н.П. Аксакова на Церковное Предание. Авторы статей с разных сторон подходят к вопросу о церковных границах и все, в той или иной мере, стремятся описать природу Церкви, которая выявляется ее вероучительными, каноническими или литургическими границами. Завершает раздел статья Д.М. Гзгзяна, которая предлагает и обосновывает новый богословский подход, позволяющий отразить основополагающие свойства Церкви как Богочеловеческой реальности.

Диакон Василий (Карл Христиан) Фельми

Действительность таинств в церквах, отделенных от православия

В статье рассматривается проблема признания в православных церквах действительности таинств, совершенных в неправославных церквах и сообществах. Приведен краткий обзор разных поместных православных традиций, включая богословские и иные основания по признанию тех или иных неправославных таинств. По мнению автора, существующее широкое разнообразие практик признания неправославных таинств требует большего согласования богословских, канонических, пастырских и иных аргументов, в том числе ситуационных, для выработки более единой и стройной позиции православия в этом вопросе.

ключевые слова: богословие, экклезиология, церковные таинства, действительность таинств.

Вопрос о «признании» и «действительности» таинств, совершенных в отделенных от Православия церквах, связан с богословской оценкой этих церквей. Подробно взгляды крупных теологов на этот предмет изложены мною в 7 главе книги «Введение в современное православное богословие» [Фельми, 217–223]. Очень интересны также интервью митр. Каллиста (Уэра), свящ. Георгия Кочеткова, прот. Валентина Асмуса, А. Г. Дунаева и А. В. Шишкова, которые недавно были опубликованы в научном журнале Свято-Филаретовского православно-христианского института [Интервью]. Относительно церквей, отделившихся друг от друга в раннехристианскую эпоху, существует несколько указаний раннехристианских богословов, не совсем свободных от противоречий. Дело дошло до спора св. Киприана Карфагенского (епископ: 249–258) с папой Стефаном I (папа: 254–257). Еретики и схизматики, крещенные во имя Пресвятой Троицы, когда хотели присоединиться к католической церкви, под влиянием папы Стефана принимались через «руководжение покаяния». Согласно учению и практике св. Киприана, таковые, напротив, принимались через перекрещивание. Св. Киприан в сочинении «О единстве Церкви» рассуждал так: «Не может иметь Бога своим Отцом тот, кто не имеет Церкви своей

матерью»¹. Никто не может креститься вне границ Церкви, потому что в святой Церкви установлено только *одно* крещение.

При обсуждении таинств, совершенных вне католической церкви, свт. Василий Великий давал более дифференцированную оценку. В первом каноническом послании к Амфилохию, епископу Иконийскому, свт. Василий разделил отпавших от Церкви на три категории, предлагая различать еретиков, раскольников и тех, кто примыкал к неразрешенным собраниям (в традиционном славянском переводе: «самочинные сборища». — *Прим. ред.*), а относительно вероучения не существенно отличались от католической православной церкви [*Книга правил, 306–308*]. Лично он был в состоянии примириться с идеей причислять новациан, называвших себя «чистыми» (ὁὶ καθαροί), к раскольникам. «Но поелику некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, прияти крещение их, то да будет оно приемлемо», — писал Василий [*Книга правил, 309*]. Это значит, что мнение местных церквей в его глазах было важнее, чем собственные его убеждения о церковном состоянии обсуждаемых церковных общин.

Русская православная церковь за границей в наше время следует примеру св. Киприана относительно только западных, но не древневосточных дохалкидонских церквей и старообрядцев. Она не отреклась от этой позиции и после воссоединения с Московским патриархатом в 2007 г. Московский патриархат принципиально не перекрещивает обращенных из Римо-католической церкви, так же как из лютеран и кальвинистов. Но трудно гарантировать соблюдение этой практики. В силу разности практик Русской зарубежной церкви и РПЦ МП в наши дни возможны ситуации, когда, например, в Германии священник, принятый через миропомазание или даже в сущем сане, сослужит с другим священником, который принял православие через перекрещивание. Как указано, Московский патриархат заходит так далеко, что принимает римо-католических священников, обращающихся к православию, в сущем сане, только через исповедь и отречение от особых учений католической церкви. Между тем Румынская православная церковь принимает обращенных из ка-

1. Ср.: «Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь» (Книга о единстве Церкви // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М. : Паломник, 1999. С. 236). — *Прим. ред.*

толической церкви и из церквей реформации одинаково через миропомазание.

Константинопольская церковь (и вследствие этого тогда еще зависимая от нее Греческая церковь) не позднее чем с 1756 г. [Veselov, 39] перешла к повторному совершению всех крещений над «еретиками», а также крещению католиков и армян, в то время как Русская православная церковь, наоборот, обратилась к вселенскому патриарху Иеремии III (годы патриаршества: 1716–1726, 1732–1733) с вопросом, каким образом должно принимать католиков, лютеран и кальвинистов. На основании ответа патриарха она принимала их в православие через миропомазание [Heiler, 157]. Повторное совершение таинств является до наших дней если не всеобщей, то как минимум преобладающей практикой Греческой православной церкви. Напротив, в Германии греческая митрополия в 1996 г. договорилась с католиками, лютеранами, кальвинистами и некоторыми другими церквями о взаимном признании крещений и таким образом отказалась от перекрещения этих христиан в случае обращения к православию. Это возможно, потому что она канонически независима от Афин.

Таинства так называемых несториан, сирийско-православных церквей на Востоке и в Индии, коптов и армян признаются в Греческой православной церкви. Незирая на осуждение древневосточных дохалкидонских церквей вселенскими соборами, греческая церковь в фазисе разграничения от западных церквей утверждала свою близость к ним, особенно в сфере духовных практик, обряда и богослужения. Доброжелательный взгляд на крещение в западных церквях затруднялся тем, что на Западе все более и более получало признание крещение обливанием. Как православный христианин, я прекрасно понимаю эту проблему (почему в православной церкви не избегают хлопот, связанных с крещением погружением, если гораздо проще крестить обливанием, при котором ребенок окропляется несколькими каплями воды?) Поэтому следующий общий тезис Московского патриархата и Евангелической церкви в Германии, принятый в 1969 г., мне всегда казался немного странным:

Форма применения воды (погружение, обливание, окропление) не имеет значения для действительности крещения. Она может быть свободно избрана в зависимости от обстоятельств, местной традиции и возраста крещаемого [Taufe, 27].

Удивительно, что больше значения придавалось образу употребления воды крещения там, где тем не менее признавалась действительность крещения обливанием, как в «Настольной книге священнослужителя» Сергея Васильевича Булгакова [Булгаков, 984]. Преподобному Никодиму Святогорцу ритуальный аспект был еще настолько важен, что крещение ариан, совершенное погружением, он скорее считал приемлемым, чем крещение обливанием у католиков [Veselov, 39 сл.]. Русская православная церковь была бы в состоянии более смело судить о крещении в церквях Запада, если бы крещение обливанием, привнесенное через Украину в период коммунистических гонений, не обрело широкого признания и в Русской православной церкви (в советское время крещение погружением было почти невозможно). Мне представляется, что разумно было бы возвратиться к старой практике — крестить погружением, когда это возможно.

Что касается православных церквей, которые принято (не совсем правильно) называть несторианскими и монофизитскими, близость обрядов играет какую-то роль, но еще более важной оказывается духовная близость. С другой стороны, факт осуждения их вселенскими соборами является препятствием, которое в таком виде не существует в отношениях православной церкви к католикам и протестантам. В 1964, 1967, 1970 и 1971 гг. знаменитые теологи обеих семей православных и древневосточных дохалкидонских церквей вели переговоры, которые считались неофициальными, но в действительности имели важное церковное значение. Невзирая на то, что сложные вопросы не снимались с повестки дня, участникам этих встреч удалось достигнуть неожиданной степени согласия. На основе этих подготовительных переговоров в 90-х годах XX в. многие ожидали восстановления евхаристического единства двух церковных традиций. Бывали даже случаи сослужения и (еще чаще) взаимного допущения к причастию. Эта практика продолжается и в наши дни.

Сказанное служит примером того, что выдающимся православным богословам духовная и литургическая близость к древневосточным дохалкидонским церквам представляется настолько значительной, что они полагают, что могут не обращать особого внимания на осуждение этих церквей вселенскими соборами (которые как бы не понимали разности догматической терминологии). Между тем другие теологи тоже сознают эту близость, но факту осуждения вселенскими соборами придают больше веса.

Фридрих Хайлер (1892–1967) является одним из немногих теологов, в лице которого конфессиональные противоречия оказались преодоленными. Кроме того, он был величайшим знатоком православных церквей и написал одну из самых лучших книг о православии [*Heiler, passim*]. В вопросе действительности крещения еретиков он однозначно разделял римо-католическую точку зрения. Относительно этого вопроса православной «догматике и канонике недоставало ясности римской церкви», писал он [*Heiler, 157*]. На примере Евангелической церкви в Германии, которая относительно крещения в общем и целом держится принципов, близких Римо-католической церкви, обнаруживаются также проблемы признания крещения исключительно на основе того, что они совершались по правильному чину, т. е. водой и с употреблением тринитарной формулы. Так, Евангелическая церковь в Германии не признает крещения, совершенные в *Christengemeinschaft* (нем. «общине христиан») антропософского образца, потому что там употребление воды и тринитарная формула не стоят в центре чина крещения. Но в случае угрозы для жизни крещение в «общине христиан» совершается по образцу крещения западных церквей исключительно водою и с употреблением тринитарной формулы, и поэтому в евангелической церкви существовала тенденция признавать такое крещение [*Handbuch, 279 сл.*]. Этот странный пример ясно показывает, что, собственно говоря, экклезиальный статус церковного собрания должен был бы играть существенную роль при обсуждении вопроса о признании его крещения.

Будущий патриарх Сергей (Страгородский) констатирует, что православная церковь имеет полномочия формально признавать или не признавать канонические таинства, совершенные в отделенных от Православия церквах. Но она не может признать таинства, которые по вероучению православной церкви вне православия не могут совершаться. Например, «лютеранского пастора или беспоповского наставника, как бы ни были они достойны и как бы ни было полезно для Церкви иметь их в клире, Церковь не разрешит принять в клир без православного рукоположения. Это потому, что у них нет хиротонии правильной, или никакой» [*Сергий (Страгородский) 1994б, 87*].

Усмотрение, или экономия (т. е. икономия. — *Ред.*), Церкви, несомненно, может внести в это распределение по чиноприемам изменения, однако в известной лишь мере, в известных строго очерченных и жестких рамках:

инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греческой практике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший [*Сергий (Страгородский) 1994б, 88*].

Таким образом, православная церковь для признания таинств, совершенных вне ее границ, обращает внимание не только на правильное совершение их, но и на ектлезияльный статус, значит — прежде всего на вероучение разделенных с ней сообществ и церквей. Сложнее тот факт, что она ставит признание таинств в зависимость от отношения этих церквей к православию. Когда, например, католическая церковь проводит агрессивную политику относительно унии, таинства ее не признаются. Когда она мягче относится к православию, напротив, ее таинства опять признаются. Для такого поведения существуют прецеденты и в древней церкви. Тем не менее указанная практика, возможно, и не имеет смысла: выходит, что «наказание» относится только к тем, у кого есть желание принять православие, а не к его врагам.

В большом различии практик признания крещения и других таинств в разных православных поместных церквях обнаруживается проблема. О неодинаковом отношении к крещению инославных уже шла речь. То же имеет место и по вопросу признания рукоположения и католической конфирмации. Кстати, различия между православным миропомазанием и католической конфирмацией действительно существуют (даже тогда я не осмеливаюсь судить, до какой степени они существенны). Часто они отождествляются. Отчасти это понятно. Но не говоря уже об образе совершения таинства, есть различия и в богословском его понимании. В православной церкви миропомазание является условием для допуска к св. причащению. В Римо-католической церкви, как правило, дети допускаются к причастию примерно в возрасте семи лет, т. е. спустя долгое время после крещения. Конфирмация обычно совершается приблизительно в возрасте от 14-ти до 17-ти лет, т. е. спустя много лет после крещения и через несколько лет после первого причащения. Это означает, что, в отличие от православной церкви, это таинство не является необходимым условием для причащения. В то время как в Италии церковное бракосочетание совершается только для тех, кто прошел конфирмацию,

в других странах это не так. Отделение таинств друг от друга по времени и возможность причащаться без предшествующей конфирмации ведет к тому, что известная часть католических верующих никогда не проходит конфирмацию. Для всех степеней священства в Римско-католической церкви конфирмация тем не менее является необходимым условием.

Что касается признания католической конфирмации, то, например, в Румынской православной церкви его нет. Христиане, прошедшие через таинство конфирмации в католической церкви, принимаются в Русскую православную церковь (часто или везде?) только через исповедь и причастие. В Русской церкви также существует практика принимать священников, рукоположенных в католической церкви, в сущем сане. Было бы желательно, чтобы православные поместные церкви пришли к согласию в этих вопросах и достигли общего понимания и общей практики.

Литература

1. *Болотов* = Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. II : История Церкви в период до Константина Великого / Посмертное издание под редакцией проф. А. Бриллиантова. Репринт. воспр. изд-я 1907 г. М. : Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. 472 с.
2. *Булгаков* = Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей : Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства: [В 2 ч.]. Репр. воспр. изд. 1913 г. Ч. 2. М. : Изд. отдел Московского патриархата, 1993. С. 947–1772.
3. *Книга правил* = Книга правил св. апостолов, св. соборов вселенских и св. отец. Репринт. изд. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. [487] с.
4. *Интервью* = Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы : Интервью с митр. Каллистом (Уэром), свящ. Георгием Кочетковым, прот. Валентином Асмусом, А. Г. Дунаевым, А. В. Шишковым // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2018. № 26. С. 9–37.
5. *Сергей (Серафимов)* = Сергей (Серафимов), еп. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную церковь. 3-е изд. С приложением статьи : О разночтениях 95-го правила VI-го собора. Вятка : Тип. Маишева, 1894. 211 с.

6. *Сергий (Страгородский) 1994a* = Сергей (Страгородский), митр.; позднее: патриарх. Значение апостольского преемства в инославии // ЖМП. 1994. № 5. С. 61–79.
7. *Сергий (Страгородский) 1994б* = Сергей (Страгородский), митр.; позднее: патриарх. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП. 1994. № 5. С. 80–98.
8. *Фельми* = Фельми К. Х. (диакон Василий). Введение в современное православное богословие: М. : СФИ, 2014. 350 с.
9. *Handbuch* = Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD. 6., neu bearbeitete und erweiterte Auflage / Hrsg. von H. Krech, M. Kleiminger. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2006. 1167 S.
10. *Heiler* = Heiler F. Die Ostkirchen. Neubearbeitung von “Urkirche und Ostkirche”. München; Basel : Ernst Reinhardt Verlag, 1971. 640 S.
11. *Taufe* = Taufe — Neues Leben — Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6 / Hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten : Luther-Verlag, 1970. 240 S.
12. *Veselov* = Veselov Alexej, Priester. Konversion zur Orthodoxie. Die Aufnahme von westlichen Christen in die Orthodexe Kirche. Theologie und Geschichte : Forum Orthodexe Theologie / Hrsg. von K. Ch. Felmy und Ioan I. Ică. Bd. 15. Berlin : LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2016. 149 S.

Deacon Vasily (Karl Christian) Felmy

The Validity of Sacraments in the Churches Separated from Orthodoxy

The article deals with the issue of recognising in the Orthodox churches the validity of the sacraments administered in the non-Orthodox churches and communities. Various local Orthodox traditions, including theological and other reasons of recognising some of non-Orthodox sacraments, are briefly reviewed. In the author’s opinion, the existing vast diversity of practices of recognising non-Orthodox sacraments requires greater harmonisation of theological, canonical, pastoral and other arguments, including situational ones, for elaborating a more unified and coherent position of Orthodoxy on this issue.

KEYWORDS: theology, ecclesiology, church sacraments, the validity of sacraments.

З. М. Дашевская

Репрезентация церковного собрания в литургических действиях, молитвах и толкованиях евхаристии

Предметом исследования в данной статье являются богословско-литургические аспекты реальности, которая описывается словосочетанием «церковное собрание», нашедшей выражение в ключевых моментах последования литургии, а именно в литургических молитвах и действиях, а также в литургических толкованиях. Автор рассматривает определенные моменты литургии, которые архим. Роберт (Тафт) называет «слабыми местами» (*“soft points”*), как наиболее показательные для выявления качественных характеристик литургического богослужебного собрания и в то же время подвергшиеся наибольшей редукции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковное собрание, евхологий, анафора, литургия, литургические действия.

Понятие «собрание» в новозаветных текстах имеет широкое семантическое поле, для него не подберешь единственного слова, оно используется в разнообразных контекстах, в том числе, для обозначения природы Церкви и для характеристики ее актуальной полноты. В одно и то же время собранные воедино и на одно и то же, ἐν τῷ αὐτῷ, Его ученики: это то место, где Христос может «приклонить голову»^{*1}; это также Его Церковь, Его дом, поскольку это дом Его Отца^{*2}; это одновременно и собрание людей, призывающих Его имя^{*3}, т. е. те, к кому Он приходит^{*4}. Это Его друзья, т. е. со-общинники^{*5}, Его братья, т. е. Его братство^{*6}; это новый народ, члены которого — Его ученики, призванные исполнить Его поручение^{*7} и имеющие Его Любовь между собою^{*8}. Собрание — это также Его тело, в котором Христос — Глава, а члены церковной общины — Его члены^{*9}, где единый ток Жизни — это действие Святого Духа и Его кровь, которая соединяет Лозу и ветви в винограднике Отца^{*10}. Церковное богослужебное собрание (а у христиан всякое собрание — богослужебное) в нормальном случае призвано явить полноту единства учеников, открытых прямому действию Христа^{*11} и Святого Духа: и Христос, и Святой

*1 Ср.: Мф 8:20

*2 Ин 14:2

*3 Мф 18:20

*4 Ин 20:19

*5 Ин 15:14;
Лк 22:28

*6 Мф 23:8

*7 Мф 28:19–20

*8 Ин 13:35

*9 1 Кор 12:27

*10 Ин 15:5

*11 Ин 20:19, 26;
Деян 1:6

*1 Деян 2:1–4

Дух могут свободно действовать внутри и посреди учеников *1, ведь ученики собраны ἐν τῷ αὐτό. Перечисленные характеристики, указывающие на определенные качества как собрания, так и собравшихся, позволяют установить границы литургического собрания *2 и соответствие данного собрания Божьему замыслу о нем *3, помогают членам этого собрания выявить полноту Божьих даров — харизм и служений. В текстах мужей апостольских и апологетов, а также в раннехристианских литургико-канонических памятниках и позже, в литургических текстах евхологиев, «собрание» репрезентирует многоуровневую антиномичную реальность. Собрание одновременно предполагает конкретную численность, т. е. оно воплощено в познаваемых границах, в то же время в нем заложена способность к изменению, росту и направленное движение к конкретной цели:

*2 1 Кор 5:4

*3 1 Кор 11:20

*4 *Didache. IX. 4*

Так да соберется Церковь со всех концов земли в Царствие Твое *4 [*Дидахи, 53; Didachè, 176*].

*5 *Iust. Martyr. I Apol. 66*

Собранием может обозначаться как совершение евхаристии и все литургическое служение от начала до конца *5 [*PG. Vol. 6. Col. 428, 429, 432*], так и ежедневная общая братская молитва христиан (в монашеской традиции словом «синакис» обозначаются два общих богослужения в течение дня — вечерня и утреня). Экклезиологическая реальность, которую являет собой собрание, всегда находится в тесной связи с литургическими формами, которые существуют не сами по себе, но призваны к наиболее полному выражению этой реальности. Попытаемся выявить в литургических текстах и действиях качественные характеристики богослужебного собрания и определить, какие изменения претерпели тексты и действия, отображающие литургическое собрание.

Собрание христиан и его характеристики

Литургическое собрание (намеренно избегаем словосочетания «евхаристическое собрание», поскольку это термин, имеющий конкретный объем и содержание), как его описывают Иустин Мученик и Тертуллиан, — это собрание *всех* христиан в день воскресный *в одно место*. Норма собрания «в одно место» не зависит от того, идет ли речь о Сирии или Северной Африке, а день собрания есть одновременно день воскресный и первый день творения:

Мы ведем его (уверовавшего) к так называемым братьям в общее собрание...
<...>

В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам... <...> (и) ...В день же солнца мы все вообще делаем собрание *¹ (курсив наш. — З. Д.) [Иустин, 97–99; PG. V. 6. Col. 429, 432].

*¹ *Iust. Martyr. I Apol. 65, 67*

Тертуллиан для характеристики собрания использует милитарный дискурс, но существо дела от этого не меняется:

Мы сходимся на общее собрание, чтобы, взывая, окружить Бога молитвами, словно военным отрядом. Эти вооруженные силы угодны Богу *² (курсив наш. — З. Д.) [Тертуллиан, 172; PL. Vol. 1. Col. 468].

*² *Tert. Apol. 39, 2*

Как сформировалось это собрание и кто его составляет, как литургически обозначены его границы? Кто и каким образом становится его полноценным членом, участником? Отметим, что приведенная цитата из Тертуллиана вовсе не обязательно привязана к собранию ради евхаристического служения, но существо дела это не меняет. Новый член собрания попадает в него не «сам по себе», его приводят *³ [PG. Vol. 6. Col. 428], что свидетельствует о развитом институте поручительства. Только после крещения и помазания святым елеем новокрещенный вводится в собрание верных:

*³ *Iust. Martyr. I Apol. 65*

И с этого времени пусть молятся они вместе со всем народом. Молиться же с верными прежде, чем они исполнят все это, они не должны *⁴ [Апостольское предание, 290; Tradition apostolique, 69].

*⁴ *Ap. Trad. 21*

Маркирует это введение в собрание целование мира, которое впервые дается новокрещенному после запечатления его святым елеем. Поэтому от оглашаемого не положено принимать приношение к евхаристии до его крещения *⁵ [Литургия, 215; Testamentum, 37]. В этом собрании есть те, кто несет определенные служения, и те, кто пока может молиться только о себе (оглашаемые, одержимые, просвещаемые, кающиеся) *⁶ [Апостольские постановления, 177], поскольку они не имеют дара ходатайства и дерзновения, «παρρησία», и потому они должны покинуть собрание после чтения слова Божьего и соответствующих молитв. Внутри собрания верных также вводятся определенные границы, которые прочерчены не в рамках одной лишь этики, но, скорее, самой христианской экзистенции. Так, ектения перед

*⁵ *Завещание Господа. I. 23*

*⁶ *Const. Ap. VIII. 7–8*

целованием мира в «Завещании Господа» содержит ряд прошений, призывающих к испытанию совести, и своими призывами обозначает внутренние, качественные границы собрания:

Если кто отторгся душой своей от заповедей, пусть удалится. <...> Кто подавлен гнетущими мыслями, да не приступает. Кто нецеломудрен, кто не тверд — удались. Кто чуждается наставлений Иисуса, да изыдет. Кто презирает пророков, пусть отлучится сам и хранит себя от гнева Единородного. <...> Сами за собой смотрите, чтобы не враждовать на ближнего. <...> Бог все видит^{*1} [*Литургия, 215; Testamentum, 39*].

^{*1} *Завещание Господа. I. 23*

Таким образом, ко всем категориям участников церковного собрания предъявляются определенные качественные требования, результатом исполнения которых является соблюдение внутренних границ, не только канонических, но и мистериальных и даже мистических.

Литургические действия в собрании и их оформление

В какие моменты богослужения можно наблюдать литургическую актуализацию церковного собрания, как и когда оно себя репрезентирует, когда его можно увидеть не только очами веры, но и «невооруженным глазом»? Есть ли выражение этих экстремумов в структуре и текстах последования, какие ориентиры дают нам литургическая наука и свидетельства источников? Первоначальная структура литургии, начиная со свидетельства Иустина Мученика, предполагает в качестве основных своих элементов последовательность действий и молитв: акт собрания христиан; чтение Писания и проповедь; совместные молитвы; целование мира, перенос даров; анафора; преломление, причащение и отпуст. Наиболее значимым элементом преданафоральной части является чтение Писания и проповедь. Еще со времен иудейской синагоги для христиан чтение Писания было основой синаксиста, впоследствии и предъевхаристического; подчеркнем, не молитва, а именно чтение Писания, поскольку именно слово Божье и «помазанная» Духом проповедь созидают церковное собрание:

Если же будет поучение и будет Слово Божие (читаться. — *свящ. Петр Бубуруз*), то пусть каждый предпочтет лучше идти в то место, считая в сердце своем, что Бог говорит через того, кто наставляет. <...> Никто из вас

не должен опаздывать в церковь, где учат. Тогда будет дано тому, кто говорит, учить о том, что полезно каждому, и ты услышишь о том, чего не знал, и ты усовершенствуешься в том, что даст тебе Святой Дух через того, кто учит. Таким образом, твоя вера укрепится от того, что услышал. Скажут тебе в этом месте (т. е. в церкви — *свящ. Петр Бубуруз*), чем следует тебе заниматься у себя дома. Вот почему каждый пусть усердно ходит в церковь — место, где процветает Святой Дух ^{*1} [*Апостольское предание, 294–295; Tradition apostolique, 69*].

^{*1} *Ap. Trad. 41*

Вначале Бог говорит Своему народу Свое слово, собрание должно быть очищено и освящено этим словом, и только после этого народ Божий может сказать Богу свое слово — ходатайства и моления. Таким образом, нужды церковного собрания находятся в строгом подчинении общей логике богослужения: это Бог собирает Свой народ, и потому собрание вначале должно получить наставление от Бога и только после этого обращаться к Нему с молитвой. Эта последовательность в древней церкви соблюдалась строго; к сожалению, в православной традиции она ныне разрушена: великая ектеня, в древности бывшая молитвой верных после отпуска оглашаемых, переместилась в начало службы и уже более не находится на своем историческом месте, что нарушает логику и норму отношений церковного собрания с Богом.

В литургической науке последнего столетия, начиная с Антона Баумштарка [*Баумштарк, 159*], ученые с особым вниманием рассматривают литургические действия, которые выражают существо происходящего порой ярче, нежели тексты, их сопровождающие. По мнению архим. Роберта (Тафта), литургические действия, являющиеся элементами первоначальной структуры литургии, оказываются «слабыми местами» (*soft points*), податливыми и беззащитными перед натиском вторичных элементов — библейского материала, молитв и гимнографии. Литургическим действиям как бы отказано в возможности «говорить за себя», и потому они обрастают элементами «второго плана». Объем вторичных элементов постепенно увеличивается, и в результате этого процесса разрушаются и удаляются не «наросты», но элементы первоначальной структуры. Таких «слабых» элементов о. Роберт (Тафт) отмечает в первоначальной структуре три: 1) вход в храм; 2) перенесение даров и целование мира; 3) преломление, причащение и отпуск, т. е. выход из храма [*Тафт 2009, 79*]. Именно в эти моменты, как нам видится, церковное собрание как актер, единый деятель, предъявлено

наиболее ярким образом. Рассмотрим эти литургические действия на предмет репрезентации церковного собрания в них и проанализируем их эволюцию.

Народ Божий должен предстать пред лицом Божиим прежде всего как единый и целостный организм, соборная личность, а не как сумма отдельных и разрозненных индивидуумов. Литургические источники, а также архитектура древних кафедральных соборов доиконоборческого времени с большими крытыми притворами и галереями, специально предусмотренными для большого скопления людей, ожидающих прихода епископа и входа в храм, и множеством входов для одновременного вхождения большого числа людей, указывают на литургическое действие *входа церковного собрания в дом молитвы*. Такое действие входа засвидетельствовано в многочисленных источниках, сохранивших память о стациональном богослужении в крупных городах — литургических центрах: Риме, Милане, Антиохии, Александрии, Иерусалиме, Константинополе и др.¹ Евхологический материал, который сопровождает вход, и присоединившийся к нему библейский материал (антифон входа ныне утрачен; остаток от него — возглас на архиерейской службе «Призри с небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей, и утверди и, его же насади десница Твоя»^{*1}; сохранился припев — «Трисвятое») четко фиксируют этот момент богослужения. В качестве иллюстрации можно привести древнюю молитву входа из литургии свт. Иоанна Златоуста (ныне ее извод можно видеть в качестве молитвы входа в литургии ап. Иакова), с которой епископ, а за ним и церковное собрание, входят в церковное здание:

^{*1} Пс 79:15

^{*2} Barber. gr. 336. 24.2 (23 v)

Εὐεργέτα καὶ τῆς κτίσεως πάσης δημιουργέ, πρόσδεξαι προσιούσαν τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐκάστου τὸ συμφέρον ἐκπλήρωσον, καὶ ἄγαγε πάντας εἰς τελειότητα, καὶ ἀξιῶς ἡμᾶς ἀπεργάσαι τῆς βασιλείας σου. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλόγητός εἶ^{*2} [*Евхологий Барберини, 282*].

Благодетель и Создатель всего творения, *прими приходящую Церковь*, каждому полезное даруй, приведи всех к совершенству и соделай нас достойными Царства Твоего, —

по милости, и состраданию, и человеколюбию едиnorodного Сына Твоего, с Которым Ты благословен (курсив наш. — З. Д.).

1. О стациональном богослужении см.: [Тафт 2000, 34–43].

Таким образом, литургическое действие входа предполагает, что церковное собрание должно предстать пред Богом подготовленным, единым, собранным в определенном качестве, а не просто некоторой суммой индивидуумов.

Второй древний «слабый» элемент, сдавшийся под напором вторичного материала, — это *литургическое действие целования мира*, что также подтверждается древнейшими источниками [Тафт 2009, 105]². Литургическое действие перенесения даров, которое о. Роберт (Тафт) присоединяет к целованию мира, имеет в данном случае служебный характер. Тем не менее, перенесение даров также репрезентирует церковное собрание, поскольку свидетельствует о четком разделении литургических функций между сослужащими и об участии народа: епископ приближается к престолу и молится о себе, пресвитеры вместе с ним готовятся к сослужению, диаконы переносят дары из сосудохранилища и передают их епископу; народ в этот момент поет херувимский гимн. Литургическое действие целования мира, как имеющее экзистенциальные корни, в данном случае более показательнее. Текст молитвы перед целованием призывает явить нелицемерную любовь христиан друг ко другу, дабы удостоиться причащения святых таинств. Без исключения все древние литургии, сформировавшиеся в крупных литургических центрах, имеют свои редакции молитвы целования мира, возглас либо аккламации народа. Примером репрезентации единства церковного собрания может быть ответное песнопение народа из литургии св. Григория, просветителя Армении, на призыв диакона приветствовать друг друга святым целованием:

Христос среди нас явился и, будучи Богом вездесущим, присутствует ныне здесь... *Церковь сделалась единым телом и наше целование есть залог этого единства, вражда удалена, разлилась любовь по всему миру* [Собрание литургий, 350].

Третий «слабый» элемент первоначальной структуры — *причащение*, которое изначально предполагало в алтаре *взаимное причащение служителей* по подобию причащения Христом апостолов [Тафт, 118–119] и последующее раздельное причащение верных под двумя видами. В древности всем верным святое

2. См. также по теме: [Дашевская, 130–146].

*1 *Cyr. Hieros. Mystag. V. 21*

Тело преподавали в руки так же, как и клирикам *¹. Как отмечает архим. Роберт (Тафт), литургическое действие причащения изначально предполагало *взаимный характер причащения* служащих, без каких-либо иерархических отличий, поскольку оно есть «принятие» (*receiving communion*), но никак не просто акт «взятия» (*taking communion*). Хорошо известна каноническая норма, запрещающая служить пресвитеру в одиночку. Причина этого запрета проста: его некому будет причастить, передать ему святые дары, поскольку причастие можно только *принять* из рук Христа и брата-сослужителя, в том числе диакона, но никак не «взять», о чем свидетельствуют текстуальные источники, подробно исследованные о. Робертом (Тафтом). Литургист определяет современный образ причащения клириков с горькой иронией как *self-service cafeteria-style clergy communion*. Изначальный порядок причащения народа также ныне разрушен. Акт причащения народа предполагал единый возглас *после* причастия всех, т. е. после того, как причастятся все — и служащие в алтаре, и миряне: «Святое Тело и Кровь Господа Иисуса Христа для прощения грехов и жизни вечной» (в наиболее древнем описании см. итало-греческую рукопись 2-й пол. XI в. *Messina Gr. 160*, л. 41 об.) [Taft 2008, 339–340]. Впоследствии этот возглас перемещается на момент *перед* началом причащения мирян, а после распадается на индивидуализированное указание, предваряющее причащение каждого причастника. Так причащение, некогда бывшее целостным актом приобщения Христу и взаимного служения, превратилось в цепь индивидуализированных действий, и целостная репрезентация церковного собрания в нем уже практически не прослеживается. Можно добавить, что довершает разрушение единства произносимая ныне не «едиными устами» — вначале клириками в алтаре, а потом народом в храме — молитва «Верую, Господи, и исповедую...», которая дублирует анафору³. Эта молитва (а точнее, три молитвы) по существу избыточна; она и не потребовалась бы, если бы анафора читалась гласно. Исчезновение причастного псалма, редукция причастных рефренов-стихов до киноника, исполняемого однократно, довершили дело. Соборный отпуст «Пойдем в мире!», предполагающий выход (зеркальный входу)

3. Следует отметить, что некоторые епископы и священники в Русской православной церкви сегодня стараются искоренить этот недостаток и читают эту молитву вместе с народом.

народа из храма вслед за служителями, направлявшимися за амвон, был дополнен вторичными элементами и разрушился; как соборное завершение богослужения он ныне не существует.

Итак, литургические действия, маркировавшие более тысячелетия назад процесс литургического собирания, выражавшие единство церковного собрания от входа в храм через соборное служение до выхода из храма и предполагавшие исполнение принципа общего служения по образу Христа, ныне потеряли свою целостность или вовсе были утрачены. Отвечавшая конкретным церковным задачам, бывшая крепкой связью между церковным собранием как экклесией, где все устроено «благообразно и по чину», и литургическими формами, выражающими церковную норму, распалась. При разрушении некогда полноценных литургических действий собрание практически утратило свою экклезиологическую идентичность, и подчас в сегодняшнем чине совершаемого на обычном православном приходе богослужения можно лишь в надежде разглядеть очертания «дома из живых камней», собранных для слушания Слова и принесения молитвы Богу «едиными устами и единым сердцем».

Отражение церковного собрания в евхаристической молитве

Отдельного внимания заслуживает репрезентация церковного собрания в главной литургической молитве — анафоре. Наибольший интерес, на наш взгляд, представляет эволюция содержания понятия «церковь»: от мистико-эсхатологической полноты народа Божьего, призванного собраться в Царство в Дидахи. IX. 4: «так да соберется Церковь со всех концов земли в Царствие Твое» до репрезентации ее как церковного здания:

Ἐτι σου δεόμεθα. μνήσθητι, Κύριε, της αγίας σου καθολικής και αποστολικής εκκλησίας, της από περάτων έως περάτων της οικουμένης, και ειρήνευσον αυτήν, ην περιποιήσω τω τιμίω αίματι του Χριστού σου, και τον άγιον οίκον τούτον στερέωσον μέχρι της συντελείας του αιώνος [Орлов, 226].

Еще мы молим Тебя: вспомни, Господи, святую Твою кафолическую (или: вселенскую, соборную) и апостольскую Церковь, существующую от края и до края земли, и умиротвори ее, ту, что приобрел Ты драгоценной Кровью Христа Твоего, и этот святой дом утверди до скончания века [ЛБ 3, 57].

В анафорах западно-сирийского типа интерцессию дополнялось и расширялось позже, чем сформировались другие части

анафоры, и потому можно проследить, каким образом эволюционировало понятие церковного собрания в главной молитве Церкви. Евхаристическая молитва Дидахи предъявляет живой образ Церкви в динамике, и потому церковное собрание предстает перед нами как не ограниченное рамками истории; предельное время для Церкви — метаистория, и потому собрание исполняется только в Царстве, когда Церковь в своей полноте соберется там. В молитве Дидахи не упоминаются отдельные члены собрания — этого не требуется, хотя в самом памятнике мы встречаем упоминания о носителях и духовных даров, и институциональных служений. В этой евхаристической молитве метафора единства передается через образ евхаристического хлеба, который становится Телом Христовым, но на этом собрание не завершается. Церковь призвана собраться в эсхатоне, Царстве будущего века.

В евхаристической молитве IV в. в евхологии Серапиона Тмуитского также будет использован этот образ, но только как метафора евхаристического хлеба, однако, без упоминания эсхатологической реальности Царства:

...И подобно тому, как хлеб этот посеян был по горам и собранный составил единое (цельное), так и Святую Церковь Свою собери из всякого народа, из всякой страны, из всякого града, веси и жилища и сделай ее единою живою католическою Церковью [*Евхологий Серапиона, 15*].

В “*Testamentum Domini*”, наряду с епископами, пресвитерами и дьяконами упоминаются носители духовных даров-харизм:

...Имеющих (благодатный) дар прорицания (вѣдения) поддержки до конца, имеющих дар исцелений утверди, говорящих языками укрепи, труждающихся в слове направь и поддержи [*Литургия, 217; Testamentum, 45*].

Это свидетельствует как о сохраняющейся памяти об иерархии духовных дарований ^{*1}, так и о том, что члены собрания — носители особых харизм — нуждаются в божественной поддержке.

Ходатайственная часть евхаристических молитв в литургико-канонических памятниках и в анафорах классического типа всегда содержит прошение о Церкви, в котором сохраняется память о ее вселенском измерении: «вспомни Церковь, существующую от края до края земли» в анафоре св. Василия Великого, «Церковь первенцев» в анафоре ап. Иакова. В византинизированных

*1 Еф 4:11

анафорах, зафиксированных в евхологиях, на «первые позиции» постепенно выйдет поместный принцип, который будет выражен в поминовении правящего епископа (а в русской традиции и непременно патриарха, кто бы ни совершал евхаристию), при этом память о конкретном церковном собрании редуцируется до храмового здания (см. выше). Следы памяти о членах церковного собрания в византийских анафорах останутся разве что в диптихах живых и усопших, а также в прошениях, связанных с различными категориями членов этого собрания — «больных, страждущих, плененных» (анафора св. Иоанна Златоуста), «находящихся на рудниках и на горьких работах», «в правительстве братьев наших» (анафора св. Василия Великого). Прощение в литургии св. Василия об отсутствующих по уважительным причинам указывает на важную деталь: христианин остается членом конкретного церковного собрания и его отсутствие не удаляет его из собрания, если причина этого отсутствия в день общего евхаристического служения имеет церковно-уважительный характер. Так, церковное служение может считаться уважительной причиной отсутствия. Согласно гипотезе архим. Роберта (Тафта), специальные пресвитеры в Риме совершали службу для катехуменов, кающихся и всех, не имеющих возможности причащаться, и потому сами не могли причаститься в этот день вместе с верными. Именно этим пресвитерам для причащения и посылался «ферментум», а вовсе не для обозначения единства церкви, как предполагалось прежде [Taft 2008, 85–86]. Диптихи святых в анафоре, диптихи живых и усопших также свидетельствуют о необходимости вспомнить перед Богом всех членов церковного собрания, поскольку не одни лишь присутствующие в нем ныне выражают его актуальную полноту. Поминовение святых византийских анафор указывает на стремление в евхаристической молитве засвидетельствовать общение святых, поскольку содержит как молитву, обращенную к святым («по их ходатайству воззри на нас, Боже»), так и молитву за них, и среди первых — за Богоматерь, что иногда шокирует православных. В евхаристической молитве сохраняется память о духовных дарах и служениях и литургическая память об их носителях — и в особых прошениях, и в поименных диптихах. Церковное собрание в диптихах и в интерцессии предстает как восприемник Божьих даров и благодати, и в то же время как соборный актер/деятель, когда открытые данному собранию Богом духовные дарования призваны воплощаться в многообразии служений членов собрания^{*1}. К сожалению,

*1 1 Пет 4:10

с утратой гласного чтения анафоры соборное участие в ходатайстве о духовных дарованиях и их носителях прекратило свое существование; некогда прежде возглашавшиеся вслух всего народа диптихи, выражавшие личностные черты конкретного церковного собрания, его «днесь» вместе с усопшими и живыми, со временем перестали быть отдельной самостоятельной частью молитвы верных⁴. Удаление диптихов из богослужения привело к редукции и в экклезиологическом отношении: актуальное переживание единства членов конкретного собрания и его полноты существенно сузилось.

Собрание в литургических толкованиях

Ранние литургические толкования — «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия, «Мистагогия» прп. Максима Исповедника и последующие толкования немного могут добавить к общей картине репрезентации церковного собрания. Слово «собрание», как комментирует его Псевдо-Дионисий, означает то же, что и «приобщение», т. е. литургическое служение, завершающееся причащением [Дионисий, гл. 3–5]. Толкователи, особенно прп. Максим, уделяют внимание образу храма, который есть икона тайны Церкви [Борнер, 144]. У прп. Максима «церковь как единое, но двусоставное здание становится образом или видимой иконой схождения Бога к человеку» [Борнер, 145]. В концепции прп. Максима литургия репрезентирует историю спасения, она является образом «всей духовной жизни, начиная с обращения и заканчивая созерцанием Бога» [Борнер, 148], но само церковное собрание прп. Максим особым значением не наделяет. Его более интересуют различные литургические действия и их истолкование в символическом смысле. В дальнейшем этот предметно-изобразительный символизм будет только усиливаться.

Ко времени студийской реформы новый предметно-изобразительный вид богослужения уже укоренился, и глава студийской реформы св. Феодор [Студит] принял его безоговорочно: «Разве вы не думаете, что божественное миро должно рассматриваться как символ Христа, божественный престол — как животворящий гроб, плащаница — как та, в которой Он был погребен, копие священника — как то, что пронзило Его бок, губка — как та, из кото-

4. См. блестящее исследование архим. Роберта (Тафта): [Taft 1991].

рой Он получил питье из укуса. *Отвергните это, и что тогда останется, чтобы истолковать божественные таинства?»* [Тафт 2001, 73].

Последующие литургические комментарии — «Церковная история», авторство которого связывается с Германом Константинопольским, «Толкование Божественной литургии» Николая Кавасилы, «Протеория» Николая Андидского, «О таинствах» Симеона Солунского — развивают этот изобразительный символизм, добавляя толкования новых литургических элементов (протесис); авторы рассматривают Евхаристию и другие таинства как образы Церкви и «накладывают» события земной жизни Христа на происходящее в богослужении, однако к интерпретации собственно собрания ничего по существу не добавляют. В центре их внимания находится не событие собрания Церкви, призванное раскрыться в Царстве будущего века, а поиск реальности, которая стоит за содержанием видимого и происходящего.

Заключение. Почему репрезентация церковного собрания в литургических действиях и молитвах актуальна сегодня?

1. Краткий обзор репрезентации церковного собрания в литургических молитвах и действиях показывает, что мы имеем дело с достаточно хрупкой реальностью, которая некогда была артикулирована как в литургических текстах, так и в реальных действиях, маркировавших общее служение во время молитвы «едиными устами и единым сердцем».
2. Литургические действия зафиксировали наиболее существенные характеристики церковного собрания, поскольку именно в них были отражены чаяние эсхатологической полноты Церкви, братская любовь, укорененная в усыновлении Отцу через Его Сына, и единение со Христом как предвестие Царства будущего века. Собрание практически выпало из поля зрения литургических комментаторов, поскольку утратило свои основные качественные характеристики, не вписывалось в новую символическую картину и более не подразумевало эсхатологической перспективы исполнения в Царстве.
3. Интерес к церковной реальности, которая описывается словами «церковное собрание», возрастает в наши дни не только благодаря вниманию богословов и литургистов к данной теме, но и вследствие активных, пусть и нечастых, попыток христиан установить экзистенциальную связь между их верой, молитвой

и жизнью. Экклесиология задает сегодня новый контекст для историко-литургических исследований, позволяя не только по-новому рассмотреть традицию прошлого, но и осуществлять призывание Церкви в ее настоящем, возвращая эсхатологические константы в практику общей соборной молитвы и тем собирая народ Божий во Христе для единого служения Отцу во Святом Духе.

Источники

1. *Апостольские постановления* = Постановления апостольские, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского, преданные / В рус. пер. с древнегреч. о. Иннокентия Новгородова. СПб. : б. и., 2002. 208 с.
2. *Апостольское предание* = «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. Петра Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296.
3. *Евхологий Барберини* = Евхологий Барберини, гр. 336 / Изд. текста, предисл. и прим. Е. Велковской, С. Паренти. Омск : Голованов, 2011. 503 с.
4. *Дидахи* = Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. М. : Издат. совет РПЦ, 2003. С. 25–63.
5. *Дионисий* = Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Вступ. ст., подг. греч. текстов и их рус. пер. Г. М. Прохорова. СПб. : Алетейя, 2001. 284 с. (Византийская библиотека. Источники).
6. *Евхологий Серапиона* = Дмитриевский А. А. Евхологион IV века Сарапиона, епископа Тмуитского. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1894. 33 с. (Труды Киевской духовной академии).
7. *Иустин* = Сочинения св. Иустина, философа и мученика / Изд. в рус. пер., со введениями и примеч. к ним, прот. П. Преображенским. Отд. I. М. : Универ. тип., 1892. 484 с.
8. *Литургия* = Литургия по “*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*” (1, 23) / Коммент. проф.-прот. Ливерия Воронова // БТ. 1971. Вып. 6. С. 207–219.
9. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник. Творения. Кн. 1 : Аскетические и богословские трактаты / Пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. М. : Мартис, 1993. 354 с.
10. *Орлов* = Орлов М. И. Литургия святого Василия Великого : Вводные сведения : 1. Греческий и славянский тексты. 2. Заамвонные молитвы. 3. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста / [Соч.] прот. М. И. Орлова. 1-е крит. изд. СПб. : Синод. тип., 1909. XIV, LXXXVII, 412 с., 5 л. ил.
11. *ПБ 2* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2 : Последование таинства евхаристии : Литургия св. Иоанна Златоуста : С прил. церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл.

- свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 288 с.
12. *ЛБ 3* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 3 : Последования таинства евхаристии : Литургия св. Василия Великого, Литургия преждеосвященных даров, Литургия св. апостола Иакова : С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. 272 с.
 13. *Собрание литургий* = Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М. : ДАРЪ, 2007. 1024 с.
 14. *Тертуллиан* = Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. статья, коммент. и прим. А. Ю. Братухина. СПб. : Изд. Олега Абышко, 2005. 249 с.
 15. *Didachè* = La Doctrine des douze Apotres. (Didachè). Paris : Les éditions du cerf, 1978. 228 p. (SC; № 248).
 16. *Testamentum* = Testamentum Domini nostri Jesu Christi / Ed. I. E. Rahmani. Moguntiae : Sumptibus F. Kirchheim, 1899. 231 p.
 17. *Tradition apostolique* = Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique : D'après les anciennes versions / Introd., trad. et not. par B. Botte. Paris : Éd. du Cerf, 1946. 84 p. (SC; 11).

Исследования

1. *Баумштарк* = Баумштарк А. Сравнительная литургика : Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения / Пер. С. Голованова. Омск : б. и., 2014. 253 с.
2. *Борнер* = Борнер Р. Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М. : ПСТГУ ; «Духовная библиотека», 2015. 370 с.
3. *Дашевская* = Дашевская З. М. Целование мира // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2011. Вып. 3. С. 130–146.
4. *Тафт 2000* = Тафт Роберт, архим. Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Пер. с англ. А. А. Чекаловой; Редакция русского перевода и послесловие В. М. Лурье. СПб. : Алетейя, 2000. 160 с.
5. *Тафт 2009* = Тафт Роберт, архим. Как растут литургии // Развитие византийской литургии. Киев : Quo vadis, 2009. С. 77–118. (Lex Orandi).
6. *Тафт 2010* = Тафт Роберт, архим. История литургии св. Иоанна Златоуста. Т. 2 : Великий вход : История перенесения даров и других преданафоральных чинов / Пер. с англ. С. Голованова. Омск : Голованов, 2010. XLIV + 464 с.

7. *Taft 1991* = Taft R. F., S.J. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. 4 : The Diptychs. Roma : Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991. xxxiv, 214 p. (Orientalia Christiana Analecta; 238).
8. *Taft 2008* = Taft R. F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. 6 : The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. Roma : Pontificio istituto orientale, 2008. 857 p.

Список сокращений

BT	Богословские труды
<i>Ap. Trad.</i>	Апостольское предание
<i>Barber. gr. 336.</i>	Евхологий Барберини
<i>Const. Ap.</i>	Апостольские постановления
<i>Cyr. Hieros. Mystag</i>	Кирилл Иерусалимский. Таинствоводственные поучения
<i>Didache</i>	Дидахи
<i>Iust. Martyr. I Apol.</i>	Иустин Философ и Мученик. I Апология
<i>PG</i>	Patrologiae cursus completus : Series Graeca
<i>PL</i>	Patrologiae cursus completus : Series Latina
<i>SC</i>	Sources Chretiennes
<i>Tert. Apol.</i>	Тертулиан. Апологетик

Z. M. Dashevskaya

Church Gathering Represented in Liturgical Actions, Prayers and Interpretations of the Eucharist

The article focuses on the theological and liturgical aspects of the reality described by the syntagm 'church gathering.' It is expressed in the key points of the order of Eucharist, namely in liturgical prayers and actions as well as in liturgical interpretations. The author considers the so-called 'soft points,' a term coined by Archimandrite Robert (Taft), as the most relevant ones for identifying the qualitative features of the liturgical gathering, which were subject at the same time to the greatest reduction.

KEYWORDS: church gathering, euchologion, anaphora, liturgy, liturgical actions.

М. А. Наумова

Живое Предание Церкви в богословском наследии Н. П. Аксакова

Данная статья представляет собою попытку систематизации воззрений выдающегося русского экклесиолога и канониста Н. П. Аксакова на Предание Церкви. Аксаков говорит о нем как о живом, непрерывном, едином и целостном, тождественном в веках самосознании Церкви. Задачей богословской науки ученый считал выявление апостольского предания Церкви среди многочисленных церковных традиций. Осуществляемый им научный труд имел практическую задачу: добиться признания необходимости восстановления строя жизни Церкви на вечно живых и неизменных канонических началах, проистекающих из апостольского предания и свидетельствующих о соборном устройении Церкви. Указанное восстановление, по убеждению Аксакова, могло произойти только путем созыва Поместного собора, на котором через разработанную систему церковного представительства, будет представлена вся полнота Православной российской церкви.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Предание Церкви, каноническое право, экклесиология, Н. П. Аксаков.

Развитие религиозно-философской мысли в России в первой половине XIX в. привело к появлению целой плеяды светских богословов, не принадлежавших по своему образованию и общественному положению к кругу школьного академического богословия. А. В. Карташев отмечал уникальность этого явления в истории Русской церкви:

Ни в одной из православных церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессионалах — профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии [Карташев, 319].

Одним из таких светских богословов был Николай Петрович Аксаков (1848–1909) — доктор философии, историк, канонист, оставивший значительное богословское наследие, до сих пор практически неисследованное. По своим религиозно-обществен-

ным убеждениям Аксаков был славянофилом, выразившим свои идеи как в богословских сочинениях, так и в художественных произведениях.

В 1903–1906 гг. Аксаков принимал участие в деятельности группы «32-х» петербургских священников (впоследствии Союза церковного обновления и Братства ревнителей церковного обновления), помогая молодым священникам обосновывать необходимость перемен в Русской церкви ссылками на церковные каноны. В канолах ученый видел нормы церковного самоуправления, утвержденные авторитетом апостольского предания¹. В 1906 г. Аксаков, будучи уже известным церковным ученым, был приглашен принять участие в работе I отдела Предсоборного присутствия. Работа Н. П. Аксакова в Предсоборном присутствии имела во многом практическое значение: он стремился обосновать право церковного народа на участие в предстоящем соборе как соответствующее канонической традиции церкви. И хотя он не дожил до Поместного собора 1917–1918 гг., его по праву можно назвать одним из «отцов» собора, подготовившим его созыв в максимально возможной полноте участия всей церкви: епископов, клириков и мирян.

Библиография исследований об одном из крупнейших русских канонистов и его письменном наследии в настоящий момент сводится к немногим публикациям. Самой крупной из дореволюционных работ является монография свящ. Николая Антонова [Антонов], посвященная личности и богословским трудам Аксакова. Безусловный интерес представляет биографический очерк В. А. Скрипицына [Скрипицын] и некролог, подписанный инициалами В. К. (возможно, прот. Владимир Колачев) [В. К.]. Среди современных исследований удалось найти небольшой биографический очерк в книге Ю. В. Балакшиной, посвященной Братству ревнителей церковного обновления в Санкт-Петербурге [Балакшина, 167–178]. Отдельные упоминания об Аксакове и его славянофильских взглядах содержатся в монографии Н. И. Цимбаева «Славянофильство» [Цимбаев]. Е. В. Белякова в книге «Церковный суд и проблемы церковной жизни» уделяет внимание каноническим воззрениям Н. П. Аксакова [Белякова].

Одной из основных тем исследований Аксакова стало Предание Церкви, его содержание и способы верификации. Неслучайно

1. См.: [Аксаков 1905; Аксаков 1906а; Аксаков 1906б; Аксаков 1906г].

завершающим жизненным трудом ученого стала книга «Предание Церкви и предание школы» [Аксаков 2000б]. В ней содержится научно-богословская критика взглядов некоторых членов Предсоборного присутствия, которые в своих суждениях вынесли за скобки апостольское предание, созидая, таким образом, иную «церковь»:

Стоит только внимательно перечесть многочисленные журналы Присутствия, чтобы убедиться в том, что не одну и ту же по очертаниям и задачам церковь стремятся воссоздать, поддержать и восстановить зиждущие, ссылаясь на руководящие их предание, каноны и патерики [Аксаков 2000б, 3].

Задачу выявления исконного предания Церкви Аксаков считал основной для богословской науки и важнейшей для понимания путей восстановления и развития церковной жизни. Оригинальность богословских взглядов Аксакова, по мнению Е. В. Беляковой, заключается в том, что «он разрабатывал тему церковного Предания как живого наследия» Церкви [Белякова, 49].

Богословские взгляды ученого не сложились в стройную систему, не нашли воплощения в монографическом исследовании. Однако нам представляется не бесполезной научная реконструкция системы представлений о церковном Предании, возникшей на рубеже XIX–XX вв. На наш взгляд, она не потеряла своей актуальности для современной церковно-исторической науки.

Впервые вопрос о богословской категории «Предание Церкви» был поставлен ученым в работе «Духа не угашайте!» [Аксаков 2000а], к написанию которой Аксакова побудила статья известного общественного деятеля Л. А. Тихомирова «Духовенство и общество в современном религиозном движении» [Тихомиров]. Статья получила широкий резонанс в обществе, на нее откликнулись писатели, философы, священники и миряне. Тихомиров, по мнению Аксакова, в желании поддержать авторитет и значение церковной иерархии в противовес нарастающему в обществе влиянию «светских учителей» из богословов-мирян создал свой образ «церкви». Эта «церковь» представляет собой некое учреждение, фактически тождественное духовенству. Всякая самочинная работа духа в такой «церкви» отрицается, как отрицается пророчество и учительство мирян. Только духовенство в ней обладает исключительным и непогрешимым знанием о вере и истине [Аксаков 2000а], являясь хранителем церковного Предания. Аксаков подчеркивает, что подобный образ «церкви» Тихомиров пропо-

ведует вполне «самочинно», без ссылок на Священное писание и предание Церкви. Ученый усматривает в этой статье намерение создать новую секту, выдавая ее за истинную православную Церковь. Не соглашаясь с таким взглядом на Церковь, Аксаков в работе «Духа не угашайте!» ищет критерии выявления подлинного предания Церкви и с этой целью исследует Священное писание, учение святых отцов, богослужебную и каноническую традиции.

Одним из известных нам источников, позволяющим проследить, как происходило формирование взглядов Аксакова на Предание Церкви, являются письма свящ. Константина Аггеева, работавшего вместе с Аксаковым над составлением записок группы «32-х». Согласно этим письмам ученый вместе с членами группы начал «работы по составлению руководства вероучения по Свящ<енному> Писанию и Преданию, выразившемуся в сознании свв. отцов и богослужении нашем» (письмо от 27 ноября 1903 г., Петербург [*Письма*, 239]). Подчеркивая живой характер богословской мысли Аксакова, о. Константин писал, что Николай Петрович «создает богословие — совершенно далекое от сухих, в некотором смысле атеистических, катехизисов и догматикимакариев» [*Письма*, 238].

Под катехизисом в данном случае имеется в виду «Катехизис» митр. Филарета (Дроздова). О Священном Предании как способе передачи Божественного Откровения идет речь во введении в «Катехизис»:

Сам Господь наш Иисус Христос Божественное учение свое и установление передал ученикам своим словом и примером, а не книгой. Тем же способом сначала и апостолы распространяли веру и утверждали Церковь Христову [*Катехизис*, 19].

Священное Предание является содержанием апостольской веры, которое апостолы вложили в Церковь, как в богатую сокровищницу, по слову сщмч. Иринаея Лионского [*Катехизис*, 19]. Верным хранилищем Священного Предания согласно «Катехизису» является Церковь, которая

...есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и Таинствами [*Катехизис*, 19].

Вероятнее всего, такое понимание Священного Предания не противоречило взглядам Аксакова, но он не мог согласиться

с формальным способом изложения веры в «Катехизисе», напоминающем схоластические учебники. Так, священник Константин Аггеев писал, что, по мнению Аксакова, 2-я и 3-я части «Катехизиса» «нелепые по построению, искусственно стянутые — представляют буквальный перевод католического Катехизиса... и первоначально не предполагались самим Филаретом» (письмо от 5 ноября 1903 г., Петербург [*Письма*, 224]). В XX в. некоторые ученые, в частности, архиеп. Василий Кривошеин [*Василий (Кривошеин)*], также считали, что проблематично возводить авторство «Катехизиса» к свт. Филарету в силу обширной редакции его со стороны обер-прокурора графа Н. А. Протасова.

Употребленное же Аггеевым выражение «догматикимакариев» отсылает нас к «Догматическому богословию» митр. Макария (Булгакова). Согласно труду митр. Макария, Божественное Откровение состоит из двух частей — Священного Писания и Священного Предания. Причем Священное Писание является первым и главнейшим источником христианской религии, а Преданию в богословии митр. Макария придается формальное и второстепенное значение:

Приводить свидетельства из предания, для подтверждения или пояснения догматов, должно уже после того, как будут приведены свидетельства из Писания, источника христианской Религии первого и главнейшего [*Макарий (Булгаков)*, 29], —

и только в том случае, если «свидетельства Писания или не довольно ясны и полны, или подвергаются разным толкованиям и спорам» [*Макарий (Булгаков)*, 30]. Н. П. Аксаков не мог согласиться со взглядом на Предание как на второстепенный источник религии, поскольку для него оно являлось изначальным и живым источником христианской веры. В целом ученый считал, что по ключевым моментам догматическое богословие митр. Макария является переложением католической схоластики. Кроме этого Николай Петрович не мог согласиться с учением митр. Макария о Церкви как «сословии пастырей» [*Аксаков 1907б*, 134].

Еще одним церковно-историческим контекстом, который выявляет взгляды Аксакова на Предание Церкви, являлась его работа в Предсоборном присутствии, в частности, полемика с канонистами проф. И. С. Бердниковым, Н. С. Суворовым о каноническом предании Церкви. По мнению последних, каноны были сформулированы только в эпоху вселенских соборов и не имеют основа-

ний в предшествующем периоде церковной истории. Аксаков же настаивает на необходимости делать различие между всегда вечными и неизменными каноническими началами церковной жизни, имеющими своим источником апостольское предание Церкви, и во многом омертвевшими историческими формами их воплощения:

Каноны не нарождались и не возникали в истории, но существовали в зачатках ее (Церкви. — *М.Н.*), как присущие ей и руководившие ею [*Аксаков 1906ж, № 12, 361*].

По мнению Аксакова, весь церковный строй ранней Церкви опирался на заложенные апостолами канонические начала, которые раскрывались в жизнедеятельности Церкви и обуславливали ее соборный характер.

Анализ свойств Предания в трудах Аксакова затрудняется отсутствием устоявшейся терминологии. В его работах можно найти следующие определения Предания: Божественное, Священное, апостольское, церковное, догматическое, каноническое, но нигде не предлагается их строгая классификация и устойчивое написание терминов. Основным используемым в трудах Аксакова, термином является понятие «Предание Церкви». Преданием он называет

...Присущее Церкви и принятое Церковью... самосознание Церкви, но не Церкви местной, а Церкви повсюдной, вселенской, и не Церкви как представительницы времени, а обнимающей и объединяющей в сознании всю вереницу времен и приходящей, таким образом, к самому своему началу — к первоисточнику истины [*Аксаков 2000а, 102*].

Помимо определения Предания как самосознания (или сознания Церкви), в работах ученого можно найти понимание им Предания как духа, «ищущего проявления» Истины, как тайны веры, как совести, живущей в Церкви. Так, например, Аксаков писал о церковной совести, проявившейся в послании восточных патриархов, назвавших хранителем веры церковный народ:

Та же неумирающая и неугасимая церковная совесть продиктовала восточным патриархам и в 1848 г. те слова, которые так возрадовали Хомякова и славянофилов. Истина, сказывающаяся в этих словах, никогда в лоне Церкви православной не забывалась всецело... Из совести же церковной, из со-

знания всей Церкви вообще и церковного сознания каждого из принадлежащих к Церкви, никогда всецело она и не вычеркивалась [Аксаков 1897а, 7].

Аксаков напоминает, что хранителем содержания веры является церковный народ: «Хранит он веру, зиждущуюся на предании, а потому и есть он хранитель предания» [Аксаков 2000а, 75]. В случае же отказа церкви от своего Предания искажается жизнь всего церковного организма. В неприкосновенности же сохраняется «обреченный на непрявление, но ищущий проявления ее (Истины. — М. Н.) дух» [Аксаков 1897а, 7]. Тот самый дух, который как сознание или совесть Церкви проявился в окружном послании восточных патриархов.

Основным свойством Предания является его живой характер. Оно живое, поскольку проистекает из живого опыта познания Христа апостолами, который, по выражению сщмч. Иринея Лионского, вложен ими в Церковь как в «богатую сокровищницу». В силу того, что апостольское предание заключается в непрерывной передаче веры как опыта познания Христа, оно есть Предание истинной веры. Все члены церкви, начиная от самых малых до ее иерархов, возвещают не свое, а только то, что ими воспринято из обнародованного во всем мире апостольского предания, благодаря чему и сохраняется в Церкви тождественное и непрерывное Предание истинной веры. Священник Николай Антонов приводит слова Аксакова:

Вера не есть моя вера, но вера мне данная, во мне производимая; содержание веры не мною дается, не мною вырабатывается, не мною проверяется [Антонов, 24].

Проистекая из живого опыта познания Христа, Предание раскрывается в истории Церкви, прирастая и обогащаясь таким образом через опыт жизни всех ее членов:

Страницы церковной истории представляют живую книгу длящегося откровения, ибо Церковь не только содержит в себе истину, но и открывает ее, открывает ее не только словом, но и всей жизнью, всеми судьбами [Аксаков 1906д, 432].

Свидетельством живого характера Предания Церкви для Аксакова являлась вера и мысль святых отцов и учителей II–IV вв., которой живет и питается Церковь по сей день. «Мы живем в мире

предания, — писал Аксаков, — в обществе опочивших отцов и учителей Церкви, авторитет которых выше авторитета всего современного учительства и вечно живые голоса которых оспорят и переселят, если нужно, все недоумения, все недоразумения, ошибки и заблуждения современных учителей» [Аксаков 1907а, № 9, 288].

Таким свидетельством живого характера Предания, как уже отмечалось выше, для него являлось окружное послание восточных патриархов 1848 г., в котором хранителем благочестия называется весь церковный народ:

Ибо у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести чего-либо нового, потому что хранитель благочестия у нас есть тело церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласно с верой отцов его [Окружное послание, 233].

Аксаков отмечает, что послание восточных патриархов прозвучало для Хомякова и славянофилов как настоящее чудо с «византийского гноища» [Аксаков 1897а, № 23, 7], поскольку в практике жизни византийской церкви вера в церковный народ как хранителя Предания была почти забыта.

Для того, чтобы приобщиться церковному Преданию, надо жить в Церкви. Из различных работ Аксакова можно извлечь, что означало для него «жить в Церкви». Это означало верить в Церковь «как живое тело»; пребывать в истинном общении с другими людьми и со всем человечеством; искать соединения верующих в «живой, организованный союз» [Аксаков 1905, 9]; это означало отдавать всего себя и все, что вложено Богом, на служение, «ничего не оставляя в бездействии и пренебрежении» [Антонов, 36]. Однако, самое главное, жить в Церкви означало для Аксакова жить в ее Предании, учиться у него, руководствоваться его живой нитью. По мысли Аксакова, именно через опыт жизни в Церкви христианин входит в тайну Церкви и причащается ее Преданию.

Вслед за Хомяковым ученый полагал, что многие в современном ему обществе числятся, но не живут в Церкви и потому не веруют:

Не подлежит спору, что часть нашего современного общества состоит из людей, хотя и числящихся в Церкви, но не живущих ее жизнью, не знающих ее и одержимых более или менее полным неверием [Аксаков 1897б, 5].

Числящиеся, но не живущие в Церкви члены общества, смотрят на Церковь как на объект, не веруя в нее. Но без веры Цер-

ковь становится логическим знанием и, даже если это знание будет самым чисто православным учением, отсутствовать будет главное, что лежит в основании Церкви — камень живой веры. А потому Церковь в глазах не причастных ее жизни лишь призрак, «такой же точно безжизненный и бездейственный призрак, как и придуманный и даже обдуманый Бог мертвенного рационализма» [Аксаков 1897б, 5].

Тайна Церкви открывается только живущим в ней через познание Истины, которая свидетельствует о том, что Церковь есть «живой, организованный союз, зиждущийся на вере, действующей любовью» [Аксаков 1905, 9]. Истина о сущности Церкви как живого союза живет в ее Предании, хранимом Церковью в полноте своего состава.

Предание Церкви, единое и целостное, как самосознание «повсюдной» Церкви. Изначально Церковь имела только единое Предание, устное по своему происхождению, потом из него оформилось Священное писание, которое является его «увекоченной» частью. Не вошедшая в Священное писание часть Предания постепенно

...воплощалась исподволь в церковный строй и церковные обычаи, проявлялась всей церковной жизнедеятельностью, излагалась мимоходом в писаниях мужей апостольских и непосредственно следующих за ними писателей церковных [Аксаков 2000а, 101].

В церковной жизни следует руководствоваться Священным писанием, но и держаться толкования церковного, которое содержится в Предании Церкви. Для Аксакова критерий истинности церковного учения или обычая — «Писание, пополняемое и поясняемое преданием» [Аксаков 2000а, 106]. Все возникающие в жизни церкви нововведения следует проверять указанным мериллом. Если в церковных традициях и обычаях могут появляться «разрывы», то Предание Церкви как ее самосознание, остается единым и целостным. «Тожественное в веках» — еще одно из определений Предания Церкви у Аксакова — является мериллом церковности. В этом выражается вера Церкви в то, что дух и смысл, которыми руководствуется она сегодня, соответствуют духу и смыслу апостольского предания. Предание истинной веры, тождественное в веках, в свое время восприняла от греков и Русская церковь:

Мы приняли христианство от греков; но мы приняли христианство — совокупность церковных начал, *божественное предание*, а не приняли предания человеческого [Аксаков 2000б, 62].

Хотя в другом месте Аксаков отмечает, что наряду с Божественным Преданием Русская церковь приняла и искажения, свойственные византийской церкви, от которых необходимо отмежеваться ради сохранения веры и церковности.

Полнота Предания дана во Христе и поэтому она «не может включать в себя *новые начала*, обогащаться новыми элементами» [Аксаков 2000б, 8]. Но опыт усвоения Предания бесконечен и принципиально открыт. Для Аксакова важно, что полнота Предания открывается в соединении всего имеющегося опыта жизни Церкви как прошлого, так и настоящего:

Мы связаны и должны чувствовать себя связанными со всем прошлым церковным, ибо только в полноте прожитых времен открывается и полнота предания, которую не открывает взгляд на одно только настоящее... [Аксаков 2000а, 46].

В будущем Предание открывается в надежде на то, что «золотой век» Церкви не позади, а впереди нас.

Богословские выводы Аксакова об апостольском предании как традиции истинной веры противоречили распространенному в его время пониманию апостольского предания как непрерывного преемства епископов. Подобным образом понимали его некоторые из предсоборных канонистов, ссылаясь на свидетельство св. Иринея и Тертуллиана о епископах как учителях и хранителях веры. По мнению Аксакова, в преемстве епископов св. Иринея и Тертуллиан видели объяснение древности апостольского предания, а не причину его сохранности через указанное преемство. Если бы предание апостолов, как передача опыта познания Истины всем верующим не было непрерывным, то не могло бы быть непрерывного преемства епископов. В этом случае «либо народы отпадали бы от допускаявших новшества архипастырей, либо пастыри отторгались бы от совращающегося в новшество народа» [Аксаков 1906д, № 14, 434]. Поскольку вся Церковь вместе со своим Главой является хранителем апостольского предания, то оно сохраняется до сего дня.

Развивая «догматическое положение» своего учителя А. С. Хомякова о народе как хранителе Предания, Аксаков приходит к вы-

воду, что Церковь тождественна понятию «народ Божий». Таинство крещения есть не что иное, как поставление в члены этого народа:

Крещение, купно с сопровождающим его рукоположением и миропомазанием, творит члена Церкви, лаика [Аксаков 2000б, 229].

Это самое главное таинство в жизни христианина, которое не нуждается в каком-либо дальнейшем восполнении. Рукоположенные в крещении члены Церкви составляют царственное священство, являясь клириками в широком смысле слова. Клирики же в узком смысле слова, какой бы степени они ни достигали, не выходят при этом из общего состава народа Божьего,

...ибо в этом звании дана им основная, высшая благодать, участниками коей продолжают они быть и в высшем церковном своем служении [Аксаков 2000б, 233].

Все носители личных харизм осуществляют свое служение потому, что к этому их уполномочила вся Церковь в акте поставления на специальное служение в ней. Всех вместе объединяет общее дело Божьего домостроительства и никто — ни клирик, ни лаик — не освобождены от него. Всей полнотой власти в Церкви обладает только она сама, совершая служение в разных сферах своей жизнедеятельности. В XX в. идею крещения как поставления на служение царственного священства лаика — члена народа Божьего — развивал в своих трудах известный экклесиолог протопр. Николай Афанасьев.

Явным доказательством определяющей роли всего церковного народа в жизни Церкви для Аксакова является то, что решения соборов получают силу через особую процедуру, которую он вслед за историком Рудольфом Зомом называет церковной рецепцией:

Вселенские соборы признаются только потому, что Церковь, т. е. клир и народ вместе, признали их выразителями своего учения, своей внутренней жизни. А. С. Хомяков глубоко прав, указывая, что в обыкновенной формуле соборных объявлений «Изволися Духу Святому и нам» выражается не горделивое притязание, но смиренная надежда, которая впоследствии оправдывалась или отвергалась согласием или несогласием всего народа церковного, или Тела Христова, как выразились восточные патриархи [Аксаков 1907в, № 4, 111].

Предание Церкви свидетельствует о том, что основополагающим ее качеством является соборность, которая сопровождает все ее бытие, существование и жизнедеятельность. Не случайно Аксаков в своих трудах многократно ссылался на слова Амвросия Медиоланского, дополняя их своими комментариями:

«Церковь есть некоторая форма справедливости, соборное право всех (*Jus commune*); соборно она молится, соборно она трудится, соборно испытывается». К этому мы должны прибавить, что соборно она управляется, соборно совершает суд свой, о чем свидетельствуют непреложные, но пренебрегаемые ее каноны, и соборно же совершает она все исходящие от нее таинства [Аксаков 1906в, № 28, 777–778].

Соборное служение церковного народа было зафиксировано фактами церковной истории и содержанием древних церковных памятников.

Если же церковь отказывается от соборности как основополагающего качества своей жизни, она отступает от апостольского предания, что дает простор действию ложных обычаев и правил. Аксаков называл их человеческим преданием или преданием школы, преданием рутины, злоупотреблением, зловерным обычаем, «уклонением от достодолжного». Ложные традиции, являясь, по сути дела, неким антипреданием, стремятся подменить собою апостольское предание Церкви. Зачастую оно очень глубоко проникает в сознание некоторых членов церкви и прочно ими усваивается как подлинное:

Даже искренно почитающими себя говорящими от имени Церкви нередко говорят только от имени воспринятой ими школы и усвоенной ими рутины. Схоластика своего рода — не средневековая, но совершенно подобная ей, — подсказывает им их речи [Аксаков 1906д, № 12, 356].

По мнению Аксакова неважно, насколько древними являются обычай или традиция, которыми руководствуются люди в своих заблуждениях, — если они выросли не на почве апостольского предания, то остаются лишь дрящимся злоупотреблением, а не составной частью Предания Церкви и «даже тысячелетняя давность не может освятить их нисколько» [Аксаков 1906е, 157]. Аксаков находил, что вкравшееся в практику византийской церкви ложное предание проникло и в Русскую церковь. Впоследствии и в самой Русской церкви возникло немало злоупотреблений, разрушавших

веру и церковность. Поэтому, считал он, настало время размежевания в области православия, «надо воздать каждому свое», отличив исконный обычай, составляющий часть апостольского предания, от вкравшегося заблуждения, которое подлежит уничтожению, даже если оно имеет тысячелетнюю историю: «Если мы отказываемся от переименования и переделок, учиненных в Русской Церкви Петром, — пишет Аксаков, — то вовсе не для того, чтобы благоговеть и с благоговением восстанавливать переделки и переименования Юстиниана и Алексея Комнина» [Аксаков 1906е, 157].

Таким «уклонением от достодолжного» ученый считает прежде всего вмешательство государства в дела церкви, отчуждение церковного народа от служения, выделение «сословия пастырей», проповедь церковного индивидуализма и «сепаратизма во спасение». Все это вместе свидетельствовало об отказе в практике жизни церкви от апостольского предания. Аксаков обращал внимание, что в речах членов Предсоборного присутствия практика апостольской Церкви по тем или иным причинам выносилась за скобки и акцент переносился на последующие эпохи жизни церкви. Так, член Предсоборного присутствия проф. Н. С. Суворов говорил о невозможности руководствоваться апостольским периодом как «временем чрезвычайного излияния даров Святого Духа на всех верующих» [Журналы и протоколы, 10], которых лишена настоящая эпоха. Профессор Н. Н. Глубоковский считал, что

...фактический строй церковный апостольского периода нельзя (подобно протестантам) воспроизводить отрешенно от применения, раскрытия и канонического истолкования в последующей истории Церкви [Журналы и протоколы, 18].

Каноническое предание Церкви в представлениях профессоров И. С. Бердникова и Н. С. Суворова имело своим началом эпоху вселенских соборов, когда появились первые зафиксированные соборными определениями каноны. Предполагалось, что Церковь в своей жизни должна руководствоваться не теми нормами, которые установлены апостолами, а канонами вселенских и поместных соборов. Таким образом, происходила подмена апостольского предания Церкви оторванным от него каноническим преданием, сформировавшимся в эпоху вселенских соборов. Н. П. Аксаков настаивает на том, что каноны, — как писанные, так и неписанные правила Церкви, — имеют своим началом вечно живое предание апостолов. Истинный их смысл и значение заключались в том, чтобы

регулировать соборную деятельность Церкви, ограничивая единоличную власть епископа и демократическое насилие большинства. С умалением соборной практики в Церкви подлинный смысл и значение канонов стали забываться. Они стали восприниматься как омертвевшие правила, представляющие по существу систему запретов и ограничений. Аксаков полагает, что необходимо восстановить преэссенциальность канонов по отношению к апостольскому преданию, исследуя их в том контексте церковной истории, когда они соответствовали практике жизни соборной Церкви, т. е. были «живыми членами живой системы» [Аксаков 1906б, № 17, 513].

Н. П. Аксаков пытается решить проблему выявления апостольского предания Церкви. С этой целью он ищет критерии и способы его верификации, хотя сам свои разработки не называет ни критерием, ни методом, ни способом или подходом. Исследователь письменного наследия Аксакова свящ. Николай Антонов называл критерием тот принцип, из которого исходил Аксаков при выявлении апостольского предания, отталкиваясь от учения Викентия Леринского. Это критерий глубокой древности. Но не древность сама по себе имела значение для Аксакова, он понимал, что и злоупотребление может быть сколь угодно древним. Древний обычай тогда является преданием и имеет руководящее значение для Церкви, когда восходит к апостолам, воспринявшим его от Христа:

... (мы) должны возноситься на высоту апостольского понимания: со всякого иного уровня мы будем видеть не образ Церкви, а искаженное изображение ее, — ее карикатуру... Высота же апостольского понимания не скрыта для нас, хотя и оставляется в пренебрежении [Аксаков 1906з, 46].

Таким образом, критерием проверки предания является древность, соответствующая апостольскому преданию.

По мнению свящ. Николая Антонова, Аксаков также выработал некий метод выявления предания. Указанный метод заключается в анализе и сопоставлении содержания учения или правила, обычая, с содержанием древних памятников церковного предания. Среди всех указанных памятников основным мерилom церковности является Священное писание, как «древнейшая и основоположная хартия ее», составляющая «основную и большую часть всего предания Церкви» [Аксаков 2000б, 8]. Но Священное писание не может быть единственным мерилom, поскольку, по мнению ученого, часто ложно истолковывалось в истории церкви. Поэтому Аксаков выделил иные церковные памятники, которые

в совокупности со Священным писанием являются основаниями для верификации церковного предания: каноны, свидетельства отцов и учителей Церкви, богослужебные чины². В некоторых случаях, помимо названных памятников, Аксаков ссылаясь и на исторические свидетельства Церкви. Указанный метод он применял для решения основной, по его мнению, задачи богословской науки — восстановления апостольского предания Церкви.

Таким образом, обобщающей категорией в богословии Н. П. Аксакова является понятие «Предание Церкви», которое тождественно с понятиями «Священного», «Божественного» Предания. По существу, Предание есть живое, непрерывное, единое и неизменное сознание (совесть, дух) Церкви, с помощью которого Она опознает Истину. Живому Преданию Церкви противостоит разрушающее веру и церковность ложное предание. Задача богословия как науки — выявить истинное апостольское предание, отделив его от ложных традиций и обычаев.

Похожие представления о Предании как живой памяти или неизменном духе Церкви мы находим в богословии прот. Сергия Булгакова. Церковь, по мысли Булгакова, живет в едином потоке своего Предания во все времена, а каждый ее член

в своей жизни и сознании (будет ли то научное богословие или житейская мудрость) должен стремиться к церковному всеединству предания и, согласно с ним, проверять себя преданием, вообще быть самому носителем живого предания, звеном, которое соединено неразрывно со всей цепью истории [Булгаков, 48].

Соотнесение Предания с живым духом, сознанием или памятью у о. Сергия Булгакова побуждает думать о преемственности взглядов Аксакова и последующих богословов XX в. Эту преемственность отмечал исследователь наследия Н. П. Аксакова свящ. Николай Антонов, который называл богословие Аксакова переходной ступенью между славянофилами и новыми религиозными мыслителями — Бердяевым, Булгаковым и Мережковским [Антонов, 3].

2. «Церковь выражала строй убеждений своих и верований в каноническом своем творчестве, а потому на выраженные и воспринятые ею каноны мы должны смотреть как на весьма существенный памятник записанного ею же самую Предания. Но Церковь исповедовала веру свою и убеждения, точнее исповедовала самое себя, не только в создании, поддержании и восстановлении внешних форм общественного своего устройства (канона),

не только учительством и полемикой с возникавшими лжеучениями (св. отцы, соборы), но и прежде всего и более всего — в самом своем служении Богу, в самом своем богослужении. Отсюда-то богослужение, как живое и жизненное исповедание Церкви, и представляет наряду с новозаветным писанием едва ли не существенную и основную часть Предания Церкви» [Аксаков 2000б, 8].

Источники

1. Аксаков 1897а = Аксаков Н. П. Клик и народ // Русский труд. 1897. № 23–24. С. 6–8; № 26. С. 8–11; № 27. С. 7–9; № 28. С. 6–8; № 30. С. 9–12; № 32. С. 5–8.
2. Аксаков 1897б = Аксаков Н. П. О Церкви, или в Церкви : Письмо к редактору «Русского труда» // Русский труд. 1897. № 1. С. 5.
3. Аксаков 1905 = Аксаков Н. П. Канон и свобода. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1905. 14 с.
4. Аксаков 1906а = Аксаков Н. П. Всецерковный собор и выборное начало Церкви // К церковному собору : Сборник. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1906. С. 62–148.
5. Аксаков 1906б = Аксаков Н. П. Несколько примечаний к канонам // Церковный голос. 1906. № 17. С. 513–517; № 18. С. 544–546; № 19. С. 560–562.
6. Аксаков 1906в = Аксаков Н. П. Опыт соборного катехизиса // Церковный голос. 1906. № 28. С. 774–779.
7. Аксаков 1906г = Аксаков Н. П. Патриаршество и каноны : Возражения на статью проф. Заозерского «Основные начала учреждения патриаршества». СПб. : Тип. М. Меркушева, 1906. 23 с.
8. Аксаков 1906д = Аксаков Н. П. Предсоборные диссонансы // Церковный вестник. 1906. № 12. С. 356–358; № 13. С. 396–398; № 14. С. 432–434; № 15. С. 464–467.
9. Аксаков 1906е = Аксаков Н. П. Соборы и патриархи // К церковному собору : Сборник. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1906. С. 11–219.
10. Аксаков 1906ж = Аксаков Н. П. Что говорят каноны о составе соборов // Церковный вестник. 1906. № 12. С. 361–365; № 13–14. С. 408–414; № 15. С. 443–447.
11. Аксаков 1906з = Аксаков Н. П. Что говорят каноны о составе соборов // Отдельные оттиски из журнала «Церковный голос». СПб. : Синод. тип., 1906. 59 с.
12. Аксаков 1907а = Аксаков Н. П. «Духовенство» и «миряне» — причт и прихожане // Церковный вестник. 1907. № 9. С. 286–290; № 10. С. 318–323; № 11. С. 350–351.
13. Аксаков 1907б = Аксаков Н. П. Основы церковного суда // Церковный голос. 1907. № 3. С. 70–73; № 4. С. 99–102; № 5. С. 134–139; № 6. С. 167–173.
14. Аксаков 1907в = Аксаков Н. П. Формулы церковного судоустройства // Церковный вестник. 1907. № 3. С. 70–73; № 4. С. 110–113; № 5. С. 150–154.

15. *Аксаков 2000a* = Аксаков Н. П. Духа не угашайте! М. : МВПХШ, 2000. 168 с.
16. *Аксаков 2000б* = Аксаков Н. П. Предание Церкви и предание школы. М. : МВПХШ, 2000. 296 с.
17. В. К. = В. К. Николай Петрович Аксаков: Некролог // Церковный вестник. 1909. № 16. С. 493–494.
18. *Журналы и протоколы* = Журналы и протоколы заседаний I отдела высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на поместном церковном соборе вопросов. СПб. : Синодальная тип., 1906. Т. 1. 694 с.
19. *Окружное послание* = Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере : [Сборник]. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 198–244.

Литература

1. *Антонов* = Антонов Николай, свящ. Николай Петрович Аксаков и его религиозно-общественное миросозерцание. СПб. : Тип. М. А. Александрова, 1912. 110 с.
2. *Балакшина* = Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа 32-х петербургских священников), 1903–1907. М. : СФИ, 2014. 421 с.
3. *Белякова* = Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М. : Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2004. 664 с.
4. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Православие : Очерки учения православной Церкви. 3-е изд. Париж : YMCA-Press, 1989. 403 с.
5. *Василий (Кривошеин)* = Василий (Кривошеин), архиеп. Обзор существующих символических документов и вопрос составления нового. Гл. V: Оценка «исповеданий веры». Катехизис Митрополита Филарета (Дроздова). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/obzor-sushestvuyushih-simvolicheskikh-dokumentov-i-vopros-sostavlenija-novogo/#0_7 (дата обращения: 10.05.2018).
6. *Зом* = Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. 312 с.
7. *Карташев* = Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви : В 2 т. Т. 2. Репр. воспр. изд. 1959. М. : Наука, 1991. 576 с.
8. *Катехизис* = Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Сост. Филарет (Дроздов) ; Предисл.,

- подг. текста, примеч. и указ. канд. ист. наук А. Г. Дунаева. М. : Издат. совет РПЦ, 2006. 168 с.
9. *Макарий (Булгаков)* = Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие : В 2 т. Киев : Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2007. Т. 1. 598 с.
 10. *Письма* = Письма свящ. Константина Аггеева П. П. Кудрявцеву : [Приложение] // Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907 : Документальная история и культурный контекст. М. : СФИ, 2014. С. 217–412.
 11. *Скрипицын* = Скрипицын В. А. Один из редких в наше время : (Посвящается памяти Н. П. Аксакова). СПб. : Гор. тип., 1909. [2], IV, 55 с.
 12. *Тихомиров* = Тихомиров Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении. М. : Рус. обозрение, 1892. 19 с.
 13. *Хомяков* = Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : В 8 т. М. : Университет. тип., 1900. Т. 8 : Письма. 480 с.
 14. *Цимбаев* = Цимбаев Н. И. Славянофильство : Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М. : Изд-во МГУ, 1986. 269, [2] с.

M. A. Naumova

The Living Tradition of the Church in the Theological Legacy of Nikolay Aksakov

This article is an attempt to systematise the views of the prominent Russian ecclesiologist and canonist Nikolay Aksakov on the Tradition of the Church. Aksakov speaks of Tradition as the living and continuous self-consciousness of the Church — one and integral, identical throughout the ages. In his opinion, the task of theology is to identify the apostolic tradition of the Church among numerous ecclesiastical and human traditions. Aksakov's scholarly work had the practical objective of achieving recognition that the life of the Church must be restored on the everlasting and unchanging canonical principles stemming from the apostolic tradition and bearing witness to the sobornal organization of the Church. Such restoration, according to Aksakov, could have taken place only by convening a Local Council, where the plenitude of the Orthodox Russian Church would have been reflected through the developed system of church representation.

KEYWORDS: Tradition of the Church, canon law, ecclesiology.

Д. М. Гзгзян

Статика и динамика Церкви (к возможности построения общего экклезиологического дискурса)

Поскольку в сфере академической экклезиологии, в отличие от вполне сформировавшихся дисциплин, еще только предстоит выявить возможности согласования средств концептуализации и описываемых уровней реальности, данную область теологического знания предлагается рассматривать как формирующийся дискурс. Данная статья рассматривает возможность использовать в качестве организующего центра такого дискурса антитезу «статика / динамика».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экклезиология, церковь, дискурс, концепт, статика, динамика.

Настоящая статья представляет собой попытку отрефлексировать основополагающие свойства Церкви как Богочеловеческой реальности (в частности, в терминах В. С. Соловьева) в виде последовательности высказываний, способствующих складыванию единого дискурсивного поля. Предлагаемая форма представляется наиболее перспективной для современного состояния богословия Церкви. Мы исходим из того, кажется, очевидного факта, что в области экклезиологии нельзя говорить ни о каком-либо согласии относительно сущности и основных свойств Церкви, ни даже о наличии у заинтересованных лиц общих концептов и сколько-нибудь согласованных исходных соображений, еще не обретших строго понятийного оформления.

Представляется поэтому, что в данных условиях плодотворным шагом оказалась бы попытка найти средства концептуализации, укладываемые в некоторое единое поле, которое напоминало бы не столько строго понятийно оформленное пространство, сколько то, что на сегодня принято ассоциировать именно с понятием дискурса. Сами ключевые слова «статика» и «динамика», вынесенные в название статьи, также воспринимаются, скорее, как наброски, появляющиеся при предварительном приближении к реальности, нежели как хорошо отработанные описания.

Наше понимание терминов «дискурс» и «дискурсивное поле» приближается, таким образом, к варианту, предложенному П. Серрио. Дискурс в этом случае принято представлять как «совокупность языковых средств и предметностей, складывающуюся в некоторую структуру реальности» [Степанов]. Мы надеемся, что предложенная в качестве ключевой антитеза статики/динамики может послужить своеобразной осью, организующей известные новозаветные образы в некоторый аналог такого дискурса, который соответствовал бы общему смыслу Откровения о Церкви.

Потребность восстановить в сознании и опыте такое видение Церкви, которое соответствовало бы Откровению Нового Завета, до предела обостряется на фоне слишком явственного расхождения эмпирической церковной действительности с пусть часто интуитивно переживаемой евангельской нормой. Это расхождение приводит уже в XIX в. европейский христианский мир к поискам и различным вариантам реконструкций такого образа Церкви, который не диссонировал бы с Евангелием слишком явно. Будучи по природе своей выражением действительно жизненной потребности, этот поиск подпитывается взысканием такого видения и переживания веры, в которой первенствует реальный мистический опыт сопричастности нашего бытия жизни Христа. Поверх конфессиональных и временных границ мы наблюдаем прорывы к этому измерению бытия, которое ее носители, как бы заново открывающие евангельские смыслы, кладут в основание жизни христианской, и, следовательно, в основание бытия и самой Церкви и внутри нее.

Тут и возвращение Паскаля к Богу Авраама, Исаака и Иакова; и знаменитый прыжок в бездну Кьеркегора, через который возгорается трепет от присутствия Бога Живого, без чего невозможно уже помыслить никакой реальной жизни духа; и стяжание Духа Святого прп. Серафима, возвращающего нас к апостольским временам; и Живое Предание, действующее наитием Святого Духа, в котором А. С. Хомякову является единая и единственная Церковь; и Церковь — Богочеловечество В. С. Соловьева, собираемая и собирающая в единство со Христом и видимо распадающуюся историю, и разрозненное людское море; и провозглашаемое прот. Сергием Булгаковым в развитие соловьевской идеи непрерывное соборование Церкви как не останавливающаяся динамика возрастающего единения с Господом, Основанием и Основателем Церкви; и преодолевающее объективацию Духа творческое общение личностей Н. А. Бердяева; и еще некоторое множество,

возможно менее заметных и не таких ярких интуиций и прозрений, утверждающих безусловный приоритет движения за Христом Воскресшим, навстречу Христу Грядущему, поверх собственной замкнутости, к созиданию динамической общности, черпающей свое вдохновение в опыте любви, которая «все переносит» и «никогда не перестает»^{*1}.

^{*1} 1 Кор 13:7–8

Посредством этих, подчас чуть ли не героических, духовных и интеллектуальных усилий в ищущих умах и сердцах Церковь словно бы переживает второе рождение — торжество жизни, вечное цветение, обновление духа, свежесть и вдохновение. Правда, на фоне этого достижения как-то особенно заметны несколько настораживающие противоречия. Так, Хомяков мог порой незаметно для себя утверждать тождество Церкви живого Предания и вполне конфессионального православия; Булгаков едва ли нашел способ примирить Невесту Агнца и ту повседневность, в которой чуть не сделался еретиком; Соловьев мог возлагать надежду на осуществление богочеловечества через особое свойство своего этноса. В свою очередь Кьеркегору, вероятно, и в голову не приходило даже пытаться совмещать пространство, в котором возможен полет в бездну, с какой-либо конфессионально оформленной институцией.

Иначе говоря, творческий порыв и непрерывное обновление то слишком легко совмещаются, то никак не пересекаются с теми исторически выработанными формами, которые явственно обозначают присутствие Церкви. Даже «Церковь Духа Святого» у протопр. Николая Афанасьева совмещается с самодовлеющим евхаристическим собранием, внеисторическим нормативным конструктом, практически лишенным и своей динамической предыстории, и перспективы [Гзгзян, 20–21]. Причем ясно, что без них духовный план теряет направленность своего движения, рискуя приобрести совсем нежелательную хаотичность, но простое совмещение этих двух измерений церковного бытия вызывает недоверие как раз к возможности чаемого торжества Духа.

Наши выдающиеся предшественники совершили великое дело, восстановив в правах евангельские основания христианской жизни, а, значит, и смысл существования Церкви. Однако их столь явственные небесные мотивы, мессианские оттенки, харизматическая достоверность и эсхатологическая убедительность, словно бы ставят под сомнение и проделанный церковными сообществами исторический путь, и даже саму историю, хотя самих инициаторов духовного обновления сложно упрекнуть в этом на-

мерении. Кажется, что наступило время поиска новых (т. е. таких же традиционных, как Церковь живого Предания) способов примирения и гармонизации непрерывности обновления и отчетливой оформленности того пространства, в котором оно возможно. Вот из этой задачи, по-видимому, вполне закономерно рождается вопрос о парадоксальном совмещении в бытии Церкви Христовой двух, словно бы разнородных начал: живой подвижности и непоколебимой надежности.

По чуть выше упомянутым прецедентам неожиданно доступного совмещения того и другого у Хомякова или Соловьева видно, что или мы сталкиваемся с невероятно сложной задачей, или (что формально тоже возможно) сама проблема поставлена некорректно и речь идет о началах несовместимых. Правда, в последнем случае пришлось бы снять сам парадокс церковной истории, фактически отменить кумулятивный характер исторического бытия Церкви, который означает, что Церковь в своей миссии прирастает не только численно, но развивает духовный опыт реализации даров и опыт присутствия Христа в ней, и через нее в судьбе всего человечества. Иначе говоря, ради торжества харизматического динамизма церковной жизни пришлось бы отменить динамику ее истории, что, несомненно, было бы нелепо.

Но как тогда уловить образ неэклетического совмещения пиршества Духа, «дышащего, где Он хочет», и более или менее ограниченного пространства, где Его действие имеет место если не с абсолютной надежностью, то хотя бы с большей вероятностью. Чтобы нащупать отправную точку размышлений об этом, разберем очень показательную позицию прот. Георгия Флоровского, которую мы позволим себе назвать торжеством эклектики харизматизма и институционализма. С одной стороны, «Церковь есть единство харизматической жизни», «источник этого единства сокрыт в Таинстве Вечери Господней и в тайне Пятидесятницы», даже «апостольское преемство — это не столько каноническое, сколько мистическое основание церковного единства» [Флоровский, 193]. Но у этого насквозь харизматического единства есть и вполне надежный институциональный гарант: сакраментальная жизнь, осуществляемая через предстоятеля, который одновременно видимым образом манифестирует харизматическое единство, причем:

В своем епископе каждая отдельная Церковь превосходит или выходит за пределы своих собственных границ и органически связывается с другими [Флоровский, 194].

Если у Хомякова или Соловьева харизматический и вневременной и исторический планы бытия Церкви соединяются при очевидном драматизме возможного их несоответствия или даже почти фатального расхождения в данный момент времени, то Флоровский просто констатирует:

Церковь еще находится *in statu viae* и вместе с тем она уже *in statu patriae*. Жизнь ее как бы двойная, одновременно и на небе и на земле. Церковь есть видимое историческое общество, но она в то же время и Тело Христово [Флоровский, 195].

И далее:

На историческом уровне никакой окончательной цели еще не достигнуто [Флоровский, 196].

Однако конечная реальность раскрыта и явлена. Эта конечная реальность здесь, она действительно достижима, несмотря на историческое несовершенство, однако лишь в предварительных формах. Все это не начало рассуждений о природе Церкви, а кульминация. Автор обращает наше внимание на совместимость двух планов церковной жизни, не предполагая здесь никакой проблематизации, в то время как, по нашему мнению, к каждой из приведенных констатаций, совмещающих эти измерения Церкви, следовало бы поставить вопрос исследовательского характера — каким образом происходит это совмещение?

Надо сказать, что обоюдоострый образ Церкви, в котором совмещены твердыня и эфемерность, дает о себе знать практически во всем, как мы себе представляем Церковь, от самой начальной и неизбежно наивной картины, до высокого богословия.

На всякий случай поясним, что речь идет не о вполне знакомом философском парадоксе движения и покоя, а о совершенно особенном образе, когда совершившееся пребывает в несовершенном в пределах времени, причем это парадоксальное единство само движется к новому совершению уже в метаистории, где окончание обозначает новое начало. Но вся эта картина категорически не помещается в, казалось бы, напрашивающийся образ цикличности.

Таким образом, мы отмечаем, что ярко харизматически окрашенный идеальный и одновременно, как ни странно, нормативный образ Церкви, как правило, выводится на фоне явно

неадекватной ему исторической реальности. С другой стороны, попытки напряженности в соотношении этих двух планов существования Церкви чаще всего оборачиваются их фактическим совпадением, когда историческая церковь в целом рассматривается как весьма явственное выражение Церкви Христовой. При втором подходе практически не удастся обнаружить сколько-нибудь развернутого, дискурсивно выстроенного описания именно церковной реальности. Зато очень часто можно столкнуться или с яркими, в духе прот. Георгия Флоровского, декларациями, или же со смещением рассуждений в апробированную догматическую плоскость, когда слово о Церкви фактически сменяется рассуждениями о Халкидонском догмате с оперированием аналоговых авторских терминологических неологизмов: экклезиологическое монофизитство, экклезиологическое несторианство и т. п. [Лосский, 245–246]. Между тем связное описание реального соотношения Церкви Христовой и ее исторического отображения, как ориентирующегося на норму, так и уклоняющегося от таковой, обычно отсутствует, хотя именно Церковь провозглашается главным предметом размышлений. В качестве еще одного примера возьмем гораздо более близкое нам по духу высказывание протпр. Александра Шмемана:

Церковь есть Таинство Богочеловечества Христова, и как в каждом церковном Таинстве внутреннее и внешнее нераздельны, но во внешнем воплощается и выявляется внутреннее, так и в Церкви все внешнее всегда изнутри определено внутренним, есть его воплощение [Шмеман, 343].

При попытке концептуализировать высказанную так идею неизбежно возникнут вопросы такого рода: в каком смысле говорится, что в каждом Таинстве наблюдается нераздельность внутреннего и внешнего, действительно ли в Церкви «все внешнее всегда изнутри определено внутренним», и наконец, самое проблематичное: как конкретно, в реальной практике, а не в желательном и нередко идеализированном опыте все это присутствует. И если такой опыт проблематичен, то и эта проблематичность также требует соответствующей концептуализации.

Уже первые упоминания о Церкви как новом явлении и новом образе жизни, который утверждает Сам Господь как цель и результат Своего земного служения, заставляют говорить о парадоксальном ее характере. Открывающиеся стороны и свойства еще только грядущего бытия кажутся почти несовместимыми. Так,

за свидетельством Петра об Иисусе как о Христе, Сыне Божьем, следует встречное объявление Господом первоапостола именно той скалой, на которой будет утверждена Христова Церковь, каковая предстает чем-то незыблемым, несокрушимой твердыней, ведь и «врата ада не одолеют ее»^{*1}. Нас так пленяет этот образ совершенной защищенности даже от адской напасти, что иногда хочется закрыть глаза на странные предостережения, вызывающие совсем иные ассоциации. В самом деле, как примирить в сознании Церковь, которую ничто не поколеблет веки, с тем, что Господь, придя, может не найти веру на земле^{*2}, т. е. может так случиться, что присутствие Церкви Христовой на земле будет поставлено под вопрос. Но как тогда быть с упомянутой надежностью? Сами апостолы, даже Петр, скала веры, не выдерживают этого противоречия, и то отговаривают Христа идти в Иерусалим, оказываясь в этот момент пособниками сатаны, то спорят о привилегиях в грядущем Царстве, то, наконец, оплакивают Христа Распятого, забывая обетование о Воскресении.

*1 Мф 16:18

*2 Лк 18:8

Попытаемся теперь прояснить мотив, приводящий простого смертного — что значит не знающего Бога, и уж тем более Его Воскресшего Сына, — в незнакомое ему, но чем-то привлекающее пространство. Что мы там искали, что думали обрести? Здоровые, как известно из Евангелия, во враче нужды не имеют^{*3}. Значит, чтобы занять нужду в Церкви Божьей, нужно себя почувствовать плохо, не на месте, нужно переживание явной нехватки чего-то. Заметим на полях, не удивления, влекущего нас за горизонт очевидности и потому выступающего началом подлинного познания, а вполне явственного неблагополучия.

*3 Ср.: Мф 9:12

Но тогда на что будет рассчитывать тот, кто испытывает этот экзистенциальный дискомфорт? Разве не на разрешение от него? Церковь не лечебница ли от недугов, вызывающих общее ощущение, что жизнь стоит на не должном основании и течет не в нужном русле? Вот и «придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные... и найдете покой душам вашим»^{*4}.

*4 Мф 11:28

Вот только условия искомого упокоения таковы, что предложенный путь исцеления оказывается слишком зависим от усилий болящего, которые вменяемому рассудку кажутся столь непосильными, что может возникнуть резонное сомнение в их исполнимости. Так, вместо коррекции говорится: «возьмите иго Мое на себя... и найдете покой душам вашим»^{*5}, наконец, — «должно вам родиться свыше»^{*6}, т. е. заново, от воды и Духа. А рождение вообще процесс не из приятных, сулит больше муку,

*5 Мф 11:29

*6 Ин 3:7

чем наслаждение. И это, заметим, еще ведь не финал, а только начало. С другой стороны, если не таковы будут условия исцеления и если сама форма болезни не будет подталкивать к обретению именно нового основания жизни, то и лечить будут, тривиально выражаясь, не реальную болезнь, а лишь поверхностную симптоматику.

Мы в постсоветской России имели возможность и наблюдать, и переживать разные виды именно приходов в церковь. Сегодня кажется, что это был по-своему уникальный, хотя часто не позитивный опыт. Уникальность была в том, что имела место очевидная динамика, перемена жизни, переход из «не-церкви» в церковь. А говорить о весьма частом отсутствии позитива заставляет тот несомненный факт, что сотни тысяч, если не миллионы обратившихся приходили кто куда: в конфессионально оформленную тихую заводь, в этнокультурную традицию, в мир великого прошлого и великих же предков, в место сладчайших звуков и молитв. Куда угодно, но не ко Христу, но тогда значит не в Церковь. Правда остальной христианский мир едва помнит опыт самого перехода, т. е. давно лишен изначальной динамики. Но где тогда пребывает это передающееся по наследству христианство, самодостаточная традиция?

С другой стороны, казалось бы, если уже вхождение в Церковь вызывает опасение и даже обманутые ожидания, в том смысле, что если в ней и есть нечто абсолютно гарантированное, то только возможность роста — совершенства по образу Всевышнего, тогда ведь можно развернуться и не входить. Формально рассуждая, — да; вот только реальность Церкви, даже еще только предощущаемая, вызывает у неприкаянности и растерянности, как предусловий обращения ко Христу, странное предчувствие, что именно с Ним, именно в пространстве Его действия может быть найдено основание своего бытия, его смысл, путь и цель:

— ...Не хотите ли и вы отойти?

— ...Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога Живого *¹.

*¹ Ин 6:67–69

Вот как быть здесь в этом чистом, апостольски классическом случае взыскания вечной жизни и акта приятия, как не растратить здесь дара исцеления? И кстати, дар новой жизни со Христом в Боге — разве он не есть в этом классическом случае то, что безусловно дано через раз и навсегда совершившуюся Пяти-

десятиницу? Разве это уникальное событие — не гарантия, что оно допускает и даже предполагает его переживание?

Всякий, ищущий твердых основ и гарантий собственного существования, может иметь надежду обрести их у Христа в Его Церкви, только оно обретение будет означать вхождение узкими вратами, вечный риск потери почвы под ногами, приступы желания остановиться или даже отвернуть, наконец, необходимость, некогда пережив рождение свыше, расти, чтобы не зачахнуть, как высохшее древо.

Кажется, что апостольская традиция, апостольское видение и апостольское переживание Церкви состояли в удержании этого фундаментального парадокса подлинной жизни: если она настоящая, она может быть только с избытком, если она присвоена как отныне неотъемлемое мое свойство, — она, т. е. жизнь, теряется. Дух Святой, входя в сердце и переплавляя самый состав человека, так, «что уже не он живет, но живущий в нем Христос», неумолимо требует роста. Возрастание — вот неотъемлемый образ жизни в опыте Пятидесятницы, то, которое в «полноту возраста Христова», когда совлекается ветхое и постепенно облекается рожденный свыше в плоть новой жизни. Церковь ведь и есть средоточие этого роста, который выводит человека за границы своей индивидуальности, который связывает его с такими же обретенными Богом чадами, в каждом из которых возрастает Тот же Христос, являясь в уникальном лике Нового Адама, особенным образом соединяет многие ветви на единой виноградной лозе.

Церковь, питающая такой рост, обеспечив прежде новое рождение, есть безусловная реальность, твердая и стабильная, но все это не значит, что она застывшая и повторяющаяся. Парадокс ее гарантий ровно в том, что она сама непрерывно растет, углубляется. Можно, вероятно, сказать, что в ней прибывает и уплотняется действие Духа по мере течения времени, если, конечно, это действительно Церковь — Тело Христово.

Но ведь никуда не уходит соблазн самоуспокоения и самодовольства. Ветхий человек не в одночасье же совлекается. Анания и Сапфира, Симон Волхв — это ли не свидетельство, что от века, от самого начала, Церковь в истории будет преследовать, по выражению Сергея Фуделя, ее темный двойник. Он будет волком в овечьей шкуре проникать в стадо Христово, гнать ее в пустыню, поклоняться кесарю и т. п. А все потому, что хочется остановиться и успокоиться. Вот тогда появляются институциональные харизматики, наместники апостолов, викарии Христа,

сановные ранжиры и прочие мнимые гаранты благодатности. Ведь как-то случилось еще в ранней истории, что вопиюще разные по смыслу тексты оказались подписаны именем одного великомученика.

С одной стороны:

...Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать... как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть как на Самого Господа ^{*1} [К Ефесянам, 334; PG. V. 5. Col. 649].

^{*1} *Ep. ad Eph. 6*

...Почитайте дьяконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца... ^{*2} [К Траллийцам, 348; PG. V. 5. Col. 677]

^{*2} *Ep. ad Trall. 3*

С другой:

Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю... ^{*3} [К Римлянам, 355; PG. V. 5. Col. 691]

^{*3} *Ep. ad Rom. 6*

Желаю умереть, ибо любовь моя распялась... ^{*4} [К Римлянам, 355; PG. V. 5. Col. 693].

^{*4} *Ep. ad Rom. 7*

Протоиерей Джон Бэр неоднократно обращает внимание на то, что свт. Игнатий еще только надеется стать человеком Божиим, если исполнится его пожелание «стать подражателем страданий Бога Моего».

Это должно означать, что даже проделанный в Церкви путь в свою меру личного возрастания в полноту возраста Христова в очах Отца Небесного и Грядущего Его Сына, Совершенного (т. е. совершившегося) человека, — еще только славное преддверие, за которым должно открыться то, «чем и кем мы будем удостоены быть», чего «не видел... глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» ^{*5}. Но если преждевременно торжествовать триумф в пределах истории, как личной земной, т. е. брэнной, жизни, что же тогда откроется в этой будущей встрече?! Уж не потому ли исторический христианский триумфализм, часто еще и конфессионально окрашенный, столь индифферентен и даже подозрителен ко всякому эсхатологическому напоминанию?

^{*5} 1 Кор 2:9–12

Начиная с посланий ап. Павла, в христианских текстах, особенно древнейших периодов церковной истории, присутствует образ Церкви-Матери, т. е. дающей жизнь. Естественность ассоциации вхождения в Церковь с особого рода рождением сомнений не вызывает, однако стоит заметить, что Церковь питает и весь последующий путь, который должен быть еще увенчан достойным финалом:

А вышний Иерусалим свободен, он, который нам мать; ибо написано: Возвеселись, неплодная, которая не рождает, возликуй и воскликни, не страдающая родами; ибо больше детей у оставленной, чем у имеющей мужа. Вы же, братья, — дети обещания по Исааку (пер. еп. Кассиана (Безобразова). — Ред.) *1.

*1 Гал 4:26–28

Наша новообретенная во Христе родина, наша мать — Иерусалим Небесный, наше жительство на небесах, но разве не под условием, что мы собираем сокровища небесные? Обратим внимание на яркий динамизм этого занятия: собирание, да еще и сокровищ (надо думать в некую бездонную копилку). Что мы собираем, как не наш опыт возрастания в любви Христовой, производящий новое переживание взаимопроникнутости и открытости друг другу и миру, дабы это собирание ширилось, прирастая новыми спасаемыми, новыми ликами любви, преодолевающей всякое одиночество и неприкаянность. В этой динамике собирания растет и переживание тайны Христовой, которая одаривает Церковь новыми откровениями общения, устремляя ее к тайне небесного Иерусалима, в котором тайное станет явным, чтобы открыть новое пространство неисчерпаемой жизни, когда Сам Бог обитает во всем. Наше самое надежное пристанище — это не настоящее, а грядущее, лишь едва проглядываемое в тусклом стекле из настоящего, из странствия, исполненного усилий не оставить Христа без веры на земле.

Но тогда и гарантия присутствия Церкви Христовой в мире — это хранение проверенных путей в эту реальность движения за исторический горизонт, а также прокладывание новых, еще, быть может, неведомых. Чем может быть обеспечена надежность и действенность такого хранения? Кажется, ответ напрашивается сам собой: чем явственнее действие Духа Мира и общения в Любви, чем плотнее и ошутимее существование среды, где люди всерьез воплощают Его действие в своей повседневности, во всякой области и всяком проявлении жизни, тем очевиднее реаль-

ность такого инобытия посреди мира сего, тем сильнее его власть притягивать к себе всякого обремененного.

Власть Духа эфемерна с точки зрения обыденных начал силы и обладания, но именно она незыблема и непобедима, только она заслуживает характеристики «столпа и утверждения истины». В самом деле, в каком еще смысле можно говорить о Церкви в таких терминах, если она к тому же «полнота Наполняющего все во всем»^{*1}.

*1 Еф 1:23

Церковь — Мать рожденных свыше должна обеспечивать возрастание во Христе, становление Христа в полноту возраста в каждом спасаемом. И тут закономерно возникает и тема личного кеносиса, как ответ на совершившийся кеносис Христа. Чтобы дать Ему расти, «должно... мне умяляться»^{*2}, чтобы Слово продолжало обитать с нами, исполняя нас благодатью и истиной, должно отходить в прошлое, в небытие, безблагодатное существование каждого из рожденных свыше. Радость обретения жизни с избытком — это горнило, в котором постепенно исчезает собственное «Я», уступая место начатку единого личностного бытия с Богом, в котором проступит персональный хриstopодобный лик, способный не терять себя в творческой самоотдаче.

*2 Ин 3:30

Так сосуществуют ли статика незыблемости и динамика преобразования, совмещаются ли они? Да, если только отнести их полную взаимопроникнутость ко Христу, в Котором неизменно то, что совершилось, а потому «Он вчера и сегодня и вовеки Тот же»^{*3}. Он же непрерывно действует, прирастая новыми членами Своего Тела, и движется навстречу всем, кто чаает исполнения некогда явленного в личном рождении свыше. Что может быть отображением этой непоколебимой твердыни спасения в нас? Полагаю, неизменность доверия своему Спасителю, Господу и Учителю, что значит непрерывное подтверждение верности открывшемуся дару спасения и возможности стать тем, кем мы и были замыслены изначально.

*3 Евр 13:8

Значит статическое в бытии Церкви — это всегда Тот же Самый Христос, дающий рождение и встречающий в том, что еще откроется в нас и для нас, невзирая на собственное умаление и настигающую когда-то смерть, равно как и верность, и доверие Этому дарителю жизни и Победителю смерти. На этом незыблемом фундаменте держится непрерывная динамика подлинного бытия в Духе, производящем новые формы и события, приготавливая явление божественной полноты Иерусалима Небесного.

А вот есть ли место статике структуры, места и положений — тут, вероятнее всего, придется сказать «нет», точно так же, как выше мы уверенно отрицали творческий беспорядок или движение без цели.

Источники и литература

1. Гзгзян = Гзгзян Д. М. Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2017. Вып. 24. С. 9–23.
2. *К Ефесянам* = Игнатий Антиохийский (Богоносец), свт. Послание к Ефесянам // Писания мужей апостольских. М. : Изд. совет РПЦ, 2008. С. 331–340.
3. *К Римлянам* = Игнатий Антиохийский (Богоносец), свт. Послание к Римлянам // Писания мужей апостольских. М. : Изд. совет РПЦ, 2008. С. 352–357.
4. *К Траллийцам* = Игнатий Антиохийский (Богоносец), свт. Послание к Траллийцам // Писания мужей апостольских. М. : Изд. совет РПЦ, 2008. С. 347–351.
5. *Лосский* = Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. 2003. № 38. С. 237–248.
6. *Степанов* = Степанов Ю. С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца 20 века. М. : Изд. центр РГГУ, 1995. С. 35–73.
7. *Флоровский* = Флоровский Г. В. Церковь : Ее природа и задача // Он же. Избранные богословские статьи. М. : Пробел, 2003. С. 186–200.
8. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Спор о Церкви // Он же. Сборник статей. М. : Русский путь, 2009. С. 337–345.

Список сокращений

- Ер. ad Eph.* Игнатий Антиохийский. Послание к Ефесянам
Ер. ad Rom. Игнатий Антиохийский. Послание к Римлянам
Ер. ad Trall. Игнатий Антиохийский. Послание к Траллийцам

D. M. Gzgzyan

Church Statics and Dynamics (Generalizing the Ecclesiological Discourse)

Contrary to well-shaped theological fields ecclesiology still has to discover the ways to coordinate its possibilities of conceptualization with the described reality levels. Hence we suggest treating this branch of theological knowledge as a still developing discourse. This article presents an attempt to use a static/dynamic controversy as an organizing axis to the ecclesiological discourse.

KEYWORDS: ecclesiology, church, discourse, concept, statics, dynamics.

Конференция «Современная православная экклезиология: служение Церкви и ее устройство»

Интервью с еп. Иринеем (Стинбергом), прот. Джоном Бэром, свящ. Георгием Кочетковым, Д. С. Гасаком, В. В. Александровым, свящ. Иакинфом Дестивелем

ВОПРОСЫ

Что главное в служении Церкви сегодня?

Каково основное содержание этого служения, какими должны быть его акценты?

Какое устройство церковной жизни наиболее соответствует этому служению?

Епископ Ричмондский и Западно-Европейский Иринеи (Стинберг)

Доктор философии Оксфордского университета, декан Института богословских наук им. свв. Кирилла и Афанасия Александрийских (Сан-Франциско), профессор патристики и церковной истории

Думаю, основное служение Церкви никогда не менялось. Оно всегда было одинаковым. Служение Церкви заключается в том, чтобы открыть миру Святую Троицу и вовлечь мир в жизнь Троицы. Именно для этого Христос воспринял человеческую плоть, поэтому Он жил среди людей, умер, воскрес и вознесся на небеса. Этому Он учил своих апостолов: «Идите и проповедуйте всей твари и крестите все народы»^{*1}. Наша миссия сегодня такая же. Наша миссия — сделать так, чтобы мир действительно видел, слышал и чувствовал реальность Евангелия, и не просто слышал, а призывался жить по Евангелию. Поэтому мы ничего

^{*1} Ср. Мф 28:19

не модернизируем. Миссия сегодня та же, что две тысячи лет назад. Она будет такой и через тысячу лет, если Бог отпустит нам эту тысячу лет.

Мы верим, что устройство Церкви — тоже Божий дар. Это не то, что мы сами изобрели. Это одно из уникальных явлений в нашей православной жизни. Мы не верим, что в некоторый момент истории группа людей села и подумала: «Как бы нам организовать церковь, чтобы она была наиболее эффективна». Устройство Церкви определяется поручением, которое Христос дал своим апостолам, сказав им, что делать. Эти апостолы передали следующему поколению то, что Христос открыл им. Те передали это дальше. Конечно, с течением истории кое-что поменялось. Например, жители Коринфа несколько отличались от жителей Рима. Возможно, люди в 500 г. н. э. немного отличались от тех, что жили в 200 г. н. э. Возможно, люди в России в XXI в. немного отличаются от жителей Америки XXI в. Конечно, небольшие изменения в церковном устройстве были, но основная идея остается прежней. Мы продолжаем апостольское учение через преемство от апостолов и несем Евангелие людям через таинственную жизнь. Наше основное служение миру заключается в том, что мы несем таинства людям, чтобы они стали видимыми и реальными. Таким образом, структура церкви включает епископов, священников, дьяконов, певчих, чтецов, алтарников, которые служат в приходах, сестричествах, братствах. Все они служат одной цели — несению веры, древней и живой веры, современному поколению. В современном обществе всегда присутствует тенденция изобрести что-то новое, сказать: «Мы современные люди и нам нужны современные решения современных проблем». Но порой древняя мудрость — лучшая мудрость. Бог показал нам способ обретения вечной жизни. В этом смысле принадлежность к Телу Церкви до сих пор остается способом обретения вечной жизни. Церковь вынуждена приспосабливаться к той или иной культуре. Я живу в диаспоре. Практика, принятая в Америке или Англии, отличается от практики, существующей в центре Москвы или Санкт-Петербурга. И тем не менее, это все одна Церковь. Мы не поменяли ничего в главном. Это, думаю, очень важно. Мы живем в обществе, которое постоянно хочет чего-то нового, лучшего по сравнению с предыдущим поколением, чего-то своего. Мир нуждается в том, чтобы ему показали, что нужно уходить от своеволия и позволить управлять собой чему-то другому, а не своим желаниям.

Можно ли сказать, что Церковь, согласно апостольской традиции, — это община, место встречи и общения?

Церковь — это всегда апостольская община. Такова природа Церкви. Где бы она ни существовала — в Греции, России, Америке, Италии, — и когда бы она ни существовала — в древности, в Средневековье или сейчас — Православная церковь всегда воплощает, делает реальным присутствие апостольской общины. Община апостолов не была однородной. Апостолы не были клонами друг друга. Это были уникальные люди со своими личностными характеристиками, манерой поведения и речи. Но во Христе они стали одним Телом. Эта живая общность, опыт Христа и способность следовать за Христом в Царство Небесное как раз и передаются из поколения в поколение. Это то, что мы воплощаем в каждой церкви, в каждом храме, в каждый период истории. Поэтому апостольская традиция для нас — это не набор доктрин из прошлого. Это живая преемственность тому пути, на котором эти люди переживали общение со Христом. Это то, что мы пытаемся нести и несем современному обществу. Это даже не столько собрание вероучений и доктрин, хотя все это у нас есть. У нас есть доктрины, догматы и вероучение. Но дар, который мы предлагаем миру, — это встреча с Иисусом Христом, встреча с ним лицом к лицу, освящение Им, спасение от греха, жизнь в святости при определенном усилии. Это не происходит автоматически, но это возможно. Вот что означает для нас апостольская традиция. Это что-то живое. Апостолы встретили Иисуса Христа. Они разговаривали с Ним, они видели Его, они задавали Ему вопросы. Он знал их по именам. Он звал их Петр, Иаков, Иоанн. Это то, что мы переживаем в Церкви. Мы приходим, чтобы увидеть Христа, поговорить с Ним, приходим, чтобы узнать, кто Он такой, и чтобы Он узнал нас, узнал наши имена и предложил свою жизнь не просто миру, а мне, вам — лично каждому человеку. Вот это для нас апостольская традиция, это нечто живое. Это то, что хранится в нашей Церкви. Это то, что хранит Собор. Это то, что хранит иерархия и литургия. Это возможность для человека войти в храм и поговорить с Богом и пережить встречу, которая изменит его жизнь.

Протоиерей Джон Бэр

Доктор философии Оксфордского университета, руководитель магистерской программы по теологии, профессор патристики Свято-Владимирской православной духовной семинарии в Нью-Йорке

Мой взгляд может показаться довольно необычным. Служение Церкви сегодня то же, что и всегда, хотя это и нечасто услышишь: служение Церкви в том, чтобы помогать людям умереть. Идет ли речь о Крещении или о Евхаристии, Церковь говорит о взятии на себя своего креста, умирании для себя и способности жить для других. Служение Церкви в том, чтобы помочь людям войти в жизнь Христа. Это просто. Это фундаментальная мысль Евангелия. Дело не в социальных или экономических программах и преобразованиях. Дело в проповеди Евангелия, чтобы другие могли услышать Слово и войти в него, взяв на себя свой крест, а в организационном плане подходит все, что служит этой цели.

Церковь должна свидетельствовать, что существует другая форма, другая модальность жизни, отличная от той, которую нам предлагает мир сей. Жизнь, которую предлагает нам мир, часто сводится к процветанию, экономической выгоде; как говорят в Америке, «будь всем, чем можешь быть». Церковь должна свидетельствовать, что есть другая жизнь, которая становится возможной для нас через взятие креста, когда ты живешь не для себя, а для других. В самом этом акте жизни для других, а не для себя, я начинаю жить той жизнью, которая неподвластна смерти, потому что я вошел в нее через смерть.

Церкви как структуре бывает нелегко это признать, потому что она часто сосредотачивается на этой жизни, превращается во что-то вроде департамента по социальной работе или по совершению таинств. Заботиться о бедных и бездомных, а также заниматься другими подобными вещами необходимо, но это не самоцель. Цель — та иная жизнь, которую предлагает нам Христос.

Думаю, во все времена человеку было необходимо свидетельство других о том, что эта иная жизнь возможна. В ранней Церкви такое свидетельство приносили мученики. В следующие после Константина века — монахи. Полагаю, сегодня мы находимся в особой ситуации, непохожей на прежние эпохи. Если говорить прямо — я имею в виду Северную Европу и Америку, не знаю, как обстоят дела в России — никогда ситуация не была такой благоприятной. Мы даже подумать не могли, что будем жить до 60–70–

80–90 лет и не болеть, что в нашем распоряжении будет масса вещей, которые наши родители даже представить себе не могли. Никогда ситуация не была такой благоприятной — и никогда мир не был таким соблазняющим. Это сильно осложняет наше положение. Свидетельство мучеников, которое было продолжено в свидетельстве монашествующих, не может быть просто механически перенесено на нашу ситуацию. Сегодня невозможно просто избрать монашество как альтернативу этому миру. Нужно попытаться найти какие-то новые формы свидетельства об этой иной жизни, чтобы нести Благою весть о кресте Христовом в современном мире, который так сильно изменился.

Священник Георгий Кочетков

Кандидат богословия, ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института, главный редактор журнала «Свет Христов просвещает всех»

Опять приходится, говоря на эти темы, оглядываться назад. Приходится возвращаться к истокам, приходится говорить о началах, т. е. об основоположных понятиях, начиная с того, что такое служение. Под служением сейчас часто понимают совершенно разные вещи, настолько разные, что они никак не сходятся, поэтому и размышления на эти темы разных людей бывают абсолютно несоединимы.

Что же такое служение Церкви? Понятно, есть служение отдельного человека. Всем известны слова писания: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил»^{*1}. Хорошо. Но, во-первых, давным-давно этими принципами никто не руководствуется, никто не ожидает от каждого христианина служения тем даром Духа Святого, который он получил. Никто даже не видит, кто что получил. Никто не может оценить этого, поэтому не знают, что ожидать. Когда говорят о служениях, то чаще всего имеют в виду какие-то должностные служения, институциональный или функциональный аспект этого вопроса. Функциональный аспект, ветхозаветный по своему происхождению, предполагает, что все должно выполняться в соответствии с какой-то функцией в жизни, в Церкви как организме. Разные члены выполняют ту или иную функцию. Институциональный аспект предполагает, что человек не просто функцию какую-то выполняет хорошо, но служит системе, институции, совершенно внешней, совершенно бездуховной, часто даже и не имеющей отношения к духовной

^{*1} 1 Пет 4:10

жизни, а просто сложившейся под влиянием разных причин, включая даже исторические, политические, не просветленные благодатью. Никто не видит или не хочет замечать личностного аспекта служения, т. е. того, который рождается в единстве человека с Богом. Служение в таком духовном, мистическом аспекте — это действительно личностный акт, это действительно соборный акт, действительно акт богочеловеческий. Это очень важно: о каком служении мы можем вести речь в Церкви? Что такое служение Церкви и что такое служение в Церкви?

Служение в Церкви всегда личностное, оно должно быть выведено на уровень сердца и совести каждого верующего человека, а функциональные и институциональные служения должны быть поставлены в подчиненное положение.

Когда мы говорим о служении Церкви, то каково оно, особенно сейчас? О служении Церкви вообще говорить трудно, потому что Церковь все время берет на себя какие-то функции и ставит их на первое место, имеющее к служению Богу очень косвенное отношение, и тем более к служению тем даром, который дан от Бога в данный момент.

Что Бог ставит для нас на первое место сейчас? Никто не знает. Для того, чтобы это знать, нужно быть очень чуткими людьми, нужно иметь пророческий дар или дар гностический, т. е. способность познавать волю Божью, познавать Бога как живого Бога, триединого Бога, являющегося нам в даре Духа Святого, во Христе и через Христа в Отце. Мы часто этого делать не умеем, а если даже кто-то прорывается к этому дару, то церковь часто не узнает таких людей как своих служителей, как тех, кто несет самое главное в Церкви — откровение воли Божьей. Церковь не узнает в таких людях тех, кто наделен какими-то пророческими дарами, отторгает их, называя гордецами, заблуждающимися людьми, а иногда даже раскольниками или еретиками.

Если мы будем смотреть на служение Церкви с экзистенциальных позиций, как на живое откровение воли Божьей здесь и сейчас, для всей Церкви и для каждого из нас, тех, кто живет в ней или надеется, что это так, в сердце своем, то мы увидим, что главным в служении Церкви сейчас должно быть становление человеческой личности, уважение к каждому человеку, акцент на любви, свободе и истине как самых ценных качествах церковной жизни. Все остальное должно иметь служебное положение.

Церковь должна быть не просто правдивой, честной, она должна быть открытой, способной доверять всем, даже тем, кто в нее

не входит. Доверять не для того, чтобы механически воспринимать все, что эти люди несут, а для того, чтобы дать им шанс, для того, чтобы поддержать их в лучшем, в хорошем, для того, чтобы открыться. Когда люди закрыты друг к другу и к Богу, ничего доброго произойти не может. Церковь должна научиться жить по-новому, она должна учить и научиться жить вместе, соборно, лично, качественно. Церковь должна не просто отвечать за общество, за историю, за народ, хотя и этому тоже надо заново учиться, но она должна, прежде всего, устремляться к откровению Царства Небесного, показывать значение в наше время того, что Царство Божие приблизилось и приближается дальше. Приближается не просто конец, тем более если он понимается как страшный и ужасный, а приближается именно Царство Небесное и Суд, как исходящий от Бога свет, согласно пророкам Ветхого завета.

Мы должны видеть Церковь как Церковь умеющую сострадать и сорадоваться, мы должны являть Церковь как Церковь света, мира, как соль земли, и в этом главное служение Церкви. А уже потом все функциональные и институциональные интересы и реалии церкви, которые всегда имеют относительно временное значение.

Церковь должна уметь восстанавливать память. Она должна устанавливать норму жизни для каждого человека, быть критерием его вкуса, восстанавливать чувство меры и такта в отношениях между людьми, во всем — во внешнем и внутреннем, во внешней и внутренней жизни. Она должна воздавать каждому благодарностью за то хорошее, что в нем есть, даже если он не член церкви. Церковь не должна никого судить последним, окончательным судом, т. е. не должна никого осуждать, но суждение свое, трезвенное и ясное, проникающее в самую душу людей, она должна выносить.

Соответствующим образом Церковь и должна быть устроена. Ничто не должно мешать в ней ее основному служению. Наоборот, все должно помогать, способствовать, поддерживать то, к чему Бог нас призвал, то, на что Бог надеется, что должно явиться в Его народе, что должно преображать этот мир, способствовать его просветлению и очищению. В этом смысле нужно вспомнить идеи того «Нового Средневековья», о котором когда-то говорил Н. А. Бердяев, величайший русский мыслитель, наследие которого стоит изучать и обсуждать, потому что понимается оно слишком неадекватно, односторонне и не усваивается многими верующими людьми как свое.

Никакие структуры церкви не должны мешать действию Духа. Очень часто такие замечательные принципы как послушание, смирение и терпение (классическая триада) мешают Церкви исполнять ее служение. В церкви говорят, что все должно делаться по благословию. При этом никто не предполагает, что должна быть обратная связь, что благословение и послушание должны начинаться тогда, когда есть взаимное согласие на это того старшего, кто благословляет, через кого приходит благословение, с тем, кто воспринимает благословение и послушание как актуальное для себя. Нам очень важно понять, что если в церкви и должно все делаться по благословию, то в первую очередь по благословию Божьему. Если и должно быть смирение, то оно должно быть в первую очередь смирением пред Богом. Если и должно быть терпение, то терпение должно быть ради Бога, а не каких-либо иных интересов или целей.

Я считаю, что самым адекватным в наше время способом устройства Церкви должен быть тот способ, который был открыт Христом Своим ученикам. Христос призвал к Себе учеников, создал из них общину, а эта община стала настоящим братством истинных учеников. Даже когда один из учеников пал и стал предателем, это не помешало Церкви жить дальше и очищаться от всякой скверны, не заражаться дурными примерами. Эта общинно-братская экклезиология должна стать примером для всех в церкви. Не все, может быть, могут так жить, не все в церкви, может быть, сами могут прямо в этом участвовать, но они должны хотя бы двигаться в этом направлении и поддерживать тех, кто на это уже решается. Это принципиально важно. Это и богословский вопрос, это вопрос и антропологический, это и вопрос практический. Это наша ежедневная жизнь. Церковь должна думать, как ей отразить в своем устройстве то богочеловеческое начало, которое в ней должно быть первенствующим. Церковь должна помочь своей иерархии стать по-настоящему служащей, т. е. встать во главе пирамиды церковной вертикали, но пирамиды перевернутой вниз, поскольку наибольшая ответственность и большая тяжесть должны лежать на тех, кто в ней занимает наиболее почетное место. Большой крест, более тяжелый крест должны брать на себя большие в церкви и старшие в ней. Церковь должна их беречь и знать. Для этого принцип соборности должен быть проведен до конца в жизнь церкви, так же как и принцип личности, а также принцип единства в многообразии. Церковь должна поддерживать и приветствовать всякое многообразие, которое

не противоречит ее единству, а также всякое единство, которое не противоречит ее многообразию. Она должна скинуть с себя все архаическое, мертвое, неподвижное, бездвижническое, фундаменталистское и секуляристское, т. е. то, что не связано с наследием, с традициями, с корнями церковной жизни. Так мы должны думать о церковном устройстве, мы к этому должны стремиться в богослужении, в молитве, в нашей жизни и в нашей вере. Мы будем тогда не слушателями, но исполнителями слова Божьего, тогда мы станем настоящими учениками Христа, которые стремятся достичь полноты и зрелости Христова возраста.

Дмитрий Сергеевич Гасак

Первый проректор СФИ, председатель оргкомитета конференции

Сегодня актуален как вопрос служения Церкви (здесь приходится говорить о Церкви в ее мистическом измерении, как о Теле Христовом, и о ее земном воплощении, как таинственном собрании и административно-канонической структуре), так и проблема ее устройства. Во-первых, современное российское церковное сообщество заинтересовано в актуализации и, я бы даже сказал, в обновлении понимания Церкви в свете новозаветного Откровения, в прямой соотнесенности с текстом Нового завета. Во-вторых, необходимо ответить на вопрос о том, какое устройство церкви наиболее соответствует этому Откровению и церковной традиции, а также современным общественным реалиям. Все-таки Церковь имеет ясное и прямое призвание ее Создателя и Учителя — «идите, научите все народы»^{*1} и «по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»^{*2}. В соответствии с этим призванием церковь должна нести свое служение не символически, а реально, и значит быть соответствующим образом устроена.

Мы выбрали такую тему конференции, чтобы сделать усилие по обновлению церковного самосознания по крайней мере тех, кто примет участие в конференции. Все-таки богословские конференции должны приносить не только углубление в познании, скажем, церковной догматики, но и вдохновение, обновление веры в Церковь, в Бога и человека. Современное сознание многих церковных людей нуждается в том, чтобы понимание базовых принципов церковной жизни встало на свое место. На первый взгляд это выглядит странно: новозаветная церковь существует

^{*1} Мф 28:19

^{*2} Ин 13:35

две тысячи лет и за это время она могла бы определить внутри себя, что есть служение церкви и каким образом она должна быть устроена? Конечно, этот вопрос отчасти справедлив, но все-таки лишь отчасти, в виду того, что церковь представляет из себя не только земной организм и не только мистическое Тело. Церковь — явление богочеловеческое. Поэтому всегда, до скончания века, вопрос соотношения духовной природы Церкви и ее исторического бытия будет актуален и даже чрезвычайно остр. Вот и в наши дни этот вопрос стоит очень остро, и не только в нашей стране, где церковь пережила совершенно особый, беспрецедентный в истории период гонений, но и в других странах близких нам, где происходят масштабные перемены в церковной жизни. Меняется образ Православия в мире.

Главный вопрос не в том, как служение назвать. В конце концов, Христос призвал своих учеников к проповеди, к тому, чтобы сделать Его учениками все народы. В евангелии можно найти еще несколько фраз, которые определяют призвание Церкви. Например: «Да любите друг друга, как Я возлюбил вас»^{*1}. Это свидетельство о новой жизни — жизни «не от мира сего» — и призыв к ней. Все христиане об этом знают. Но каким образом этот призыв воплотить не когда-то в будущем, не по образцу прошлого, а непосредственно сегодня? Какие есть для этого возможности и что необходимо делать в первую очередь? Церковь представляет собой большой организм, у нее и в ней много разного рода забот. Но мы обязаны знать, что необходимо делать в первую очередь, т. е. знать свои приоритеты именно как христиане, как члены Церкви, а не как граждане государства, и даже не как члены родной семьи. То есть мы призваны стать соратниками Бога в стремлении, в усилении к воплощению Духа.

Полагаю, что устройство церкви должно быть подчинено осуществлению этого призвания. Ведь в Евангелии мы не находим четкого церковного устава, ясно очерченного порядка церковной жизни. Христос главным образом утверждал принцип единства между Ним и учениками, между самими учениками, основанный на любви. Все в церкви должно исходить из любви, и только из любви. Поэтому о. Николай Афанасьев и называл любовь — высшей властью в Церкви. Иной власти Церковь не знает. Является ли любовь основой современного церковного устройства? Любовь — своего рода визитная карточка церкви вне зависимости от того, сколь велики масштабы ее жизни: от небольшой общины, состоящей из 15–20 человек, до масштаба целого народа.

*1 Ин 13:34

Именно этим принципом церковь должна руководствоваться и осуществлять свое служение исходя из этого принципа, и устройство церковной жизни определять им же. Пока мы видим здесь много разного рода проблем. Иногда таких проблем, преодоление которых вызывает сомнение в своей возможности. Но унывать нам не заповедано, поэтому мы и выбрали такую тему для нашей конференции.

Виктор Владиленович Александров

Кандидат исторических наук, независимый исследователь

Основное служение Церкви и ее призвание в современном мире остается тем же, каким оно было с первых дней ее возникновения, с момента Пятидесятницы — благодарить Бога и помнить о Христе, т. е. выполнять заповедь, данную Христом на его Тайной Вечере *¹. Благодарить и помнить подразумевает многое. Память о Христе подразумевает в том числе, что в самой Церкви между ее членами должны господствовать отношения любви, как это было заповедано Христом на той же Трапезе Господней *², и их она должна являть и нести миру. Все церковные служения, институты, обряды, традиции суть лишь вспомогательные средства для выполнения Церковью основного служения благодарения и свидетельства о Христе. Это важно повторять и помнить всегда, потому что с давних эпох в Церкви живет тенденция к «эмансипации» от своего основного служения и превращению просто в специфический общественный институт.

Выполнению Церковью своего основного призвания наиболее соответствует такой способ устройства, который кладет во главу угла интересы конкретных евхаристических собраний (в современных обстоятельствах это приходы) и позволяет им свободно и ответственно возвращать своих членов во Христе и проповедовать евангелие миру. Нет нужды определять этот способ устройства детально — это было бы излишним прожектерством. Практический путь к нему, если местные церкви пожелают на такой путь вступить, исходит из наличествующих обстоятельств в каждой поместной церкви. В настоящий момент мы крайне далеки от подобного устройства почти во всех поместных церквях. Внимание верующих всех церковных рангов излишне сосредоточено на высшей церковной иерархии, битвах церковных престолов, национальных амбициях, вторичных по отношению к основному служению Церкви обрядах и предрассудках — ко всему тому,

*¹ 1 Кор 11:23–26; Мк 14:22–26; Мф 26:26–30; Лк 22:17–20

*² Ин 13:34–35

что составляет «мутную поверхность вещей» и нередко ошибочно отождествляется с Церковью и самими христианами.

В напоминании Церкви о том, что составляет ее основное служение и как ему может способствовать церковное устройство, важную роль могли бы сыграть богословие и добротная духовная школа. Увы, они делают это нечасто, ибо, во-первых, прозябают в православии, а во-вторых, сами во многом утратили представление и о том, и о другом.

Священник Иакинф Дестивель, ОР

Доктор богословия, кандидат философских наук, монах Доминиканского ордена. Профессор Папского Университета святого Фомы Аквинского, сотрудник Папского совета по содействию христианскому единству

Устройство Церкви должно быть основано на трех служениях народа Божия: священническом, пророческом и царском. А цель Церкви — это миссия, проповедь Благой вести, благовестие. Из трех служений пророческое — Миссия Церкви — кажется мне тем, что более всего определяет ее устройство. Сейчас мир меняется, люди не такие, как 100 лет тому назад. Поэтому, может быть, стоит подумать, как устройство Церкви может более соответствовать этому новому миру, этим верующим и неверующим, которые ожидают от нас слова Божия, которые ожидают Благой вести.

В связи с этим, надо, как говорит папа Франциск, обратить внимание на периферию, т. е. на людей, которые или не находятся в церкви вообще, или находятся на ее «границах» или которым в церкви по каким-то причинам не придается особого значения. Как говорит папа Франциск, центр мы видим лучше с периферии, и поэтому он осознанно избрал для своих поездок периферийные (не только и не столько географически) страны, чтобы лучше видеть проблемы, чтобы лучше видеть «центр» (в кавычках) Церкви.

Вы являетесь исследователем Московского собора 1917–1918 гг. и часто упоминаете в своих выступлениях, что Собор важен как явление соборности независимо от принятых на нем решений. Скажите, пожалуйста, чем лично для Вас важен опыт Собора?

Для меня действительно важна та мысль, что главное значение этого Собора — не в его документах, хотя они очень интересные.

Это сам Собор, это сам принцип соборности, который выражается особенным образом в очень интересной процедуре, которую они нашли. Было два разных, как вы знаете, уровня принятия решений. Все могли голосовать и была помимо пленарного заседания конференция епископов, которая должна была одобрить его решения. Эта процедура позволила вместе, соборно различать знаки времени. Собор рассматривал все аспекты жизни церкви с богословской точки зрения, чтобы различать, что важно, а что, как говорят на греческом языке, ἀδιάφορος (*по-греч.* «неразличимый», «безразличный»), не так важно.

Отцы Московского собора смогли осознать знаки времени, несмотря на кризис в обществе и в мире. Для меня самое трогательное в этом Соборе, некий знак, который меня убеждает, — это мученики, среди них, по-моему, уже больше 50 прославленных церковью. Никогда в Церкви не было такого собрания мучеников. Эти люди были из разных сословий, были и крестьяне, были и дворяне. Я убежден, что еще многому можно научиться у этого Собора. Это дар Святого Духа не только для Русской церкви или для Православной церкви, это дар и для всех христиан.

Каким образом мы можем стать наследниками Московского собора 1917–1918 гг.?

Мне кажется, чтобы быть наследником Московского собора, надо уметь различать знаки времени, надо, как члены этого Собора, уметь смотреть на мир, на общество и на Церковь и видеть, что хочет Святой Дух для них. Но для этого надо, конечно, прежде всего, быть людьми, которые молятся. Это первое качество каждого члена Церкви, потому что только через молитву можно получить дары священнического, пророческого и царского служения.

А. Н. Кашеваров

1917 год в судьбе Петроградской синодальной типографии

Статья посвящена изучению положения, сложившегося в Петроградской синодальной типографии после Февральской революции 1917 г. Для защиты прав рабочих при типографии образовался комитет старост, который вместо отведенных ему по сути функций профсоюзной организации без уведомления и согласия администрации стал устанавливать свой контроль над производством и финансами. С этого начались дезорганизация производственного процесса и расстройство финансово-экономической части. По распоряжению министра исповеданий А. В. Карташева от 4 августа 1917 г., была образована Комиссия по делам типографии, которая предложила меры к устранению катастрофического положения дел в синодальной типографии. Однако эти меры могли быть осуществлены лишь при изменении общеполитической обстановки в стране.

ключевые слова: Поместный собор, Святейший синод, синодальная типография, издательская деятельность, Комиссия по делам типографии, Комитет старост, дезорганизация производства.

К 1917 г. Православная российская церковь располагала солидной издательской базой — синодальные типографии работали в Петрограде и Москве, крупные монастыри и духовные школы имели собственные типографии. Крупнейшей среди них была Петроградская синодальная типография, которая в начале XX в. почти ежегодно выпускала около 6 млн экземпляров книг, брошюр, листовок, церковных журналов и газет. Эта продукция составляла более 21 млн печатных листов [Арсеньев, 5]. В период с 1821 г., когда вышел первый православный журнал «Христианское чтение», по 1917 г. в столице Российской империи существовало одновременно 90 церковных периодических изданий, что составляло 24,8 % общего количества православной периодики [Нету-жилов, 244]. Значительная часть этих изданий была напечатана

в синодальной типографии, размещавшейся на Кабинетской улице, д. 15 (ныне ул. Правды, д. 13) в подворье Митрофаньевского монастыря. Так, здесь печатались главные синодальные издания — журнал «Церковные ведомости» и газета «Всероссийский церковно-общественный вестник».

Синодальная типография по своему оборудованию называлась образцовой, так как в ней были свои стереотипная, словолитная, брошюровочная и переплетная мастерские. В типографии был светлый, просторный и хорошо вентилируемый наборный зал. В его центре — широкий проход, по сторонам которого стояли шрифты-классы. На левой стороне набирали церковнославянский текст, на правой — гражданский. Набор церковнославянского текста происходил намного труднее гражданского, так как в нем было очень много условных знаков, и потому от наборщиков требовались особая подготовка, внимание и опыт. Примечательно, что в столице существовала и другая крупная церковная типография — «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», располагавшаяся на Обводном канале, д. 116.

После Февральской революции 1917 г. в синодальной типографии сложилась весьма непростая обстановка, связанная, прежде всего, с тем, что у рабочих, число которых составляло около 350 человек, стало проявляться стремление к активному участию в управлении типографией. Учитывая эти настроения, церковное руководство ввело в действие так называемые «Автономные правила», выработанные Комитетом связи рабочих казенных типографий [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 49. Л. 1–14]. В соответствии с этим документом для защиты прав рабочих при типографии образовался комитет старост. Однако комитет старост, вместо принятия отведенных ему, по сути, функций профсоюзной организации, тут же «заявил притязание на контроль над производством и хозяйничанье в типографии» [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 13]. С этого началась дезорганизация производственного процесса. «В виду обнаружившихся нестроений в Петроградской синодальной типографии», по распоряжению министра исповеданий А. В. Карташева от 4 августа 1917 г., была образована комиссия по делам этой типографии во главе с председателем Издательского совета при Святейшем синоде прот. Александром Рождественским. Председателю было предоставлено право приглашать на заседания комиссии представителей администрации и рабочих синодальной типографии, а также Министерств труда,

внутренних дел и Петроградского союза рабочих печатного дела. Для ознакомления с положением дел в типографии и выработки мер по устранению «обнаруженных непорядков» Комиссия провела 5 заседаний — 28 и 31 августа, 1 и 5 сентября и 20 ноября 1917 г. [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 39–43]. Комиссия отмечала переполнение типографии излишними рабочими, низкую производительность труда, «крайнюю несоразмерность производства с теми затратами, какие несет типография на уплату вознаграждения рабочим, а в связи с этим и расстройство финансовой части типографии» [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 39].

По заключению Комиссии, исходная причина такого положения заключалась в создавшихся «неправильных, ненормальных взаимоотношениях между администрацией типографии и рабочими». Такие взаимоотношения возникли сразу же

...после февральского государственного переворота на почве все более и более усиливавшегося стремления рабочих типографии к расширению своих прав значительно дальше пределов, допускаемых новым (при Временном правительстве) законодательством по регулированию взаимоотношений между хозяевами предприятий и рабочими, и даже дальше их границ, какие намечены профессиональным союзом рабочих печатного дела [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 39].

Этому способствовало то обстоятельство, что с принятием типографией к печати посторонних газет («Солдатское слово», «Революционный народ», «Народная мысль») кадровое пополнение рабочего состава стало производиться самими рабочими через их автономный орган — комитет старост, без ведома и согласия типографской администрации. Примечательно, что последняя, как выяснилось, не пыталась с этим бороться, хотя и имела основание в соответствующих постановлениях Министерства труда, и даже не сообщила об этом Святейшему синоду. Новые лица, принятые в число рабочих безо всякого разбора, внесли производ в выполнение работ, результатом чего явились упадок производительности ниже самых минимальных трудовых норм, небрежное обращение со шрифтами и материалами и «другие ненормальности, нарушающие правильный ход деятельности типографии» [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 39]. Примечательно, что часть рабочих (10–12 человек) почти ежедневно стала отлучаться от работ на заседания в комитете старост в рабочие часы, вопреки даже «Автономным правилам», допускающим (по нормам профессио-

нального союза) подобные заседания лишь в экстренных случаях. Вследствие этого типографии пришлось нести неоправданные расходы на уплату жалования по весьма высоким типографским ставкам личному составу комитета старост, который почти не принимал участия в типографских работах. Когда же представителям рабочих, присутствовавшим на заседаниях Комиссии, было указано на эту ненормальность, то они заявили:

...Рабочие и впредь будут отстаивать сохранение за собой всех прав и выгод, какие достигнуты ими хотя бы и сверх норм, установленных Петроградским советом рабочих печатного дела (членами какового они состоят) и будут бороться против циркуляров Министерства труда, направленных к ограничению таковых прав их [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 40].

В ноябре 1917 г. рабочие типографии помимо комитета старост учредили явочным порядком еще и Хозяйственный комитет из 3-х лиц и потребовали от администрации предоставления этому комитету права контроля над всеми расходами Петроградской синодальной типографии, а также над продуктивностью работ, расценками принимаемых заказов и права «назначения ревизии». Комиссия по делам типографии это домогательство отклонила на том основании, что:

...Правила о Хозяйственных комитетах рабочими не получили еще надлежащего утверждения к обязательному введению их в казенных типографиях, что, независимо от такового утверждения, введение их в действие в синодальной типографии не может быть допущено без особого разрешения Св. Синода как собственника типографии [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 41].

Однако в царившей атмосфере самоуправства это постановление Комиссии рабочие не сочли обязательным для исполнения.

Присвоение Комитетом старост права приема и увольнения рабочих исключительно в свою компетенцию, а также применения мер воздействия по отношению «к неисправным» лишило администрацию типографии всякой возможности бороться со злоупотреблениями отдельных рабочих. Следует особо отметить, что и до революции штрафы и какие-либо иные репрессивные меры в типографии почти не применялись, но тогда оказывали свое воздействие угроза увольнения, а также широко практиковавшаяся система сдельной оплаты, которая после февраля 1917 г. была заменена помесечным жалованием. Последнее нововведение,

устранив всякую зависимость размера вознаграждения от продуктивности труда, послужило для рабочих основанием срывать работы по малейшему поводу и вообще недобросовестно относиться к ним. Комиссия подчеркивала

...стремление поменьше сработать, ибо определенный оклад вознаграждения все равно обеспечен тарифом. О какой бы то ни было обязательной, хотя бы минимальной, трудовой норме не может быть и речи. Произвольно устраиваются рабочими прогулы всей типографией целых рабочих дней. Так, например, по постановлению общего собрания рабочих типографии отменены были работы 20 июля и 30 августа под тем предлогом, что это праздничные дни, хотя действующим тарифом вовсе не отнесены к числу дней свободных от работ [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 41].

С конца лета 1917 г. почти обычным, заурядным явлением в среде рабочих типографии стали забастовочные выступления. Комиссия отмечала, что задержка даже на один день выдачи заработной платы обязательно сопровождалась уже забастовкой, хотя бы и при наличии вполне ясных уважительных причин этой задержки:

Угрозой забастовки ультимативно подкрепляется почти всякое требование рабочих, даже и явно неосновательное, как было, например, в начале сентября 1917 г., когда рабочие наборного отделения забастовкой с применением насилия пытались настоять на немедленном введении для них повышенного тарифа заработной платы до решения этого вопроса в согласительной комиссии Министерства труда, хотя не встретили в этом поддержки ни со стороны рабочих прочих отделений, ни со стороны правления своего профессионального союза и получили компетентные, вполне убедительные разъяснения от представителя Министерства труда касательно неосновательности их домогательства [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 41].

Рабочие типографии все чаще стали вторгаться в сферу, которая никак не была связана с их непосредственной трудовой деятельностью. Например, вступали с частными заказчиками в переговоры касательно расценок. Дошло до того, что газетные наборщики присвоили себе цензурные полномочия в отношении литературного материала, набираемого для номеров «Всероссийского церковно-общественного вестника», — по этому поводу возникали пререкания между ними и редакцией. С другой стороны, эти же наборщики вставляли в набор, вопреки распоряжениям администрации,

что-либо совершенно недопустимое для изданий, печатаемых в синодальной типографии, как, например, в № 28 газеты «Революционный народ» (от 3 августа 1917 г.) карикатуру, изображающую в непристойном виде лиц монашеского звания.

Все эти препятствующие нормальной деятельности типографии явления привели в расстройство ее финансово-экономическую часть. По сведениям бухгалтерии управления Петроградской синодальной типографией, доход типографии к 1 сентября 1917 г. исчислялся суммой 745 381 руб. 58 коп. (считая, в том числе, и не полученную еще плату по некоторым счетам за произведенные работы), а расход достиг суммы 875 677 руб. 59 коп., т. е. в итоге определился дефицит в 130 296 руб. 81 коп. Бухгалтерия вынуждена была признать:

...В дальнейшем, при наличии тех же условий является неизбежным возрастание дефицита до столь колоссальной суммы, что типография окажется в положении полного банкротства [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 42].

Комиссия по делам типографии считала, что полное банкротство можно было предотвратить лишь при условии устранения той дезорганизации, которая водворилась в рабочей среде главным образом под влиянием проникшего туда нового, анархически настроенного элемента, которому была совершенно чужда (чего нельзя сказать о значительной части старослужащих рабочих) идейная сторона деятельности синодальной типографии. Широкий, без осмотрительного разбора, прием посторонних заказов, рассчитанный на коммерческие выгоды, приводил к тому, что синодальная типография в глазах рабочих низводилась на общую линию промышленных предприятий, вокруг которых развернулась ожесточенная, стимулируемая революционными лозунгами борьба.

Комиссия по делам типографии подчеркивала особую опасность

...принимать к печатанию в синодальной типографии посторонние газеты и вообще издания с ярко выраженной партийно-политической окраской и резко-боевым полемическим тоном, ибо это вовлекает типографию в самый центр бушующего вихря политических страстей, причем солидное техническое оборудование ее может притягивать к себе жадные взоры представителей захватного принципа и тактических «налетов» [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 42].

По этим причинам, как показывал опыт, не оправдывались и расчеты коммерческой выгоды. Так, для печатания «Солдатского слова», а затем «Революционного народа» пришлось пополнить состав рабочих довольно многочисленными новыми кадрами, освободиться от которых оказалось нелегким делом даже по прекращении этих изданий, не имевших шансов на долговечность. Примечательно, что при этом руководство типографии стремилось ограничить состав рабочих:

...По возможности чуждыми политики вообще и во всяком случае отнюдь не враждебными православной вере и не противными пользе Православной Церкви [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43].

Комиссия предлагала следующие меры «к устранению печального, катастрофического положения дел синодальной типографии»:

1) восстановление администрации типографии во всех тех правах и полномочиях, которыми обуславливается возможность поддержания необходимой дисциплины среди рабочих, а именно в правах решающей инстанции по делам приема и увольнения и в полномочиях на применение мер взыскания за неисправность и злоупотребления с возложением на эту администрацию ответственной обязанности твердо и настойчиво отстаивать среди рабочих дисциплину путем целесообразного пользования указанными правами; 2) ограничение круга деятельности типографии по возможности выполнением лишь таких работ, которые соответствуют или по крайней мере не противоречат прямому назначению синодальной типографии как технического аппарата, необходимого для распространения Слова Божия, церковно-богослужебных книг и литературы в духе православной веры, и 3) регламентирование инструкцией желательных для типографии порядков и норм взаимоотношений между администрацией и рабочими. Проект таковой инструкции, который мог бы послужить первоначальной основой для дальнейшей разработки и развития, составлен по поручению Комиссии членом ее П. П. Лукьяновым совместно с представителями администрации типографии Чуриловским и Михайловым [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43].

Свой доклад, составленный в конце ноября 1917 г. и предназначенный Поместному собору, Комиссия по делам типографии завершала примечательным соображением, касающимся перспективы реализации разработанных ею мер:

Конечно, осуществление всех означенных мероприятий, намеченных Комиссией, возможно будет лишь по наступлении соответствующих условий, и в настоящее время трудно предвидеть с определенностью, когда наступит подходящий момент для этого [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43].

Благоприятные условия для осуществления намеченных Комиссией мер так и не наступили. После свержения Временного правительства и прихода к власти большевиков ситуация в типографии продолжала обостряться. 14 ноября 1917 г. ВЦИК принял положение, согласно которому под контроль выборных рабочих органов переходили не только производство, но и финансовая сторона предприятий [*Декреты*, 83]. Однако новый управляющий И. Н. Михайлов, избранный рабочими в соответствии с «Автономными правилами», остался верным церковному начальству. Он подготовил для Святейшего синода специальный доклад «о ненормальностях» в работе типографии. В нем, в основном, перечислялись те же отрицательные явления, на которые указывала Комиссия по делам типографии, учрежденная 4 августа. Так, в докладе И. Н. Михайлова отмечалось, что от работы ежедневно отвлекаются на некие «заседания» 12 и более человек; старосты не вводят выработанную союзом печатников норму, не приучают рабочих к порядку, а занимаются «пустыми разговорами». Особо подчеркивалось, что старосты выносят разные требования и «хулиганские постановления», которые печатают, используя мощности и материалы типографии, отвлекая для этого наборщиков; в частности, издано постановление о захвате квартир у чиновников или обложении их арендной платой; старосты испортили «множество механизмов» и пытаются влезть в отношения типографии с заказчиками. В заключение доклада Михайлов предлагал или упразднить Комитет старост вместе с существовавшим при нем Хозяйственным комитетом, или вообще временно закрыть типографию, «дабы весь худший элемент вновь в случае открытия не мог попасть» в нее [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 29–29 об.]. Примечательно, что Комиссия по делам типографии также не исключала возможности временного закрытия типографии [РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43].

После того как Синод отказал в выдаче требуемого рабочими праздничного пособия к Рождеству (общая сумма премий составляла 115 305 руб.), обоснованно мотивировав это тем, что оно не предусмотрено «Автономными правилами» [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 13 об.], старосты обратились к советскому руководству.

В своем заявлении от 7 декабря 1917 г. на имя управляющего делами Совета народных комиссаров они объявили, что приняли на себя управление типографией, но просят сообщить, будет ли она признана государственной собственностью или останется у церкви (Синода). Последнее, по мнению авторов послания, нежелательно и неудобно, так как «по существующему состоянию» все действия старост подлежат рассмотрению «Святейшего собора», который далеко в Москве и «иногда совсем не считается с мнением рабочих и не удовлетворяет требований рабочего контроля». Старосты выразили желание получить в свое распоряжение все имеющиеся у типографии средства, а также занять квартиры чиновников духовного ведомства. Бумагу подписали председатель Комитета старост Е. Карлуков, председатель Хозяйственного комитета А. Волосевич и секретарь И. Брысов [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 28–29]. Примечательно, что никаких реальных шагов со стороны народных комиссаров в тот момент не последовало.

18 декабря Комитет старост постановил начать выпуск собственного журнала под редакцией М. Чуменкова. Издание должно было осуществляться силами и средствами типографии. Первый номер этого издания, названного «Трудовым еженедельником», вышел 1 января 1918 г. Характерно, что 19 декабря, т. е. почти одновременно с решением о выпуске собственного журнала, старосты объявили о прекращении печатания газеты «Всероссийский церковно-общественный вестник» «ввиду большой задолженности и неуплаты денег за работы» [*Трудовой еженедельник*, 6].

Высшее церковное руководство, находившееся в Москве, по существу занимало выжидательную позицию, ограничиваясь изучением ситуации, сложившейся в Петроградской синодальной типографии. Так, 16 декабря 1917 г. Соборный совет постановил учредить особую комиссию в составе настоятеля Александро-Невской лавры еп. Прокопия (Титова), редактора «Церковных ведомостей» прот. Павла Лахостского и проф. В. Н. Бенешевича. Комиссии предписывалось к 20 января 1918 г. представить Соборному совету отчет о ситуации в типографии, после чего Поместный собор должен был рассмотреть вопрос о необходимости ее ревизии [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 10]. В свою очередь, Святейший синод подтвердил постановление Соборного совета своим определением [*Церковные ведомости*, 5–6].

Однако изменить что-либо в синодальной типографии и прежде всего касательно ее дальнейшей судьбы эта комиссия была уже не в состоянии.

Октябрьская революция 1917 г., принеся коренные изменения во всех областях общественной жизни, коснулась и церковной печати. Первым реальным шагом в осуществлении новой церковной политики явилась реквизиция советской властью синодальной типографии в Петрограде. Поскольку осуществление этой антицерковной акции обстоятельно описано в научной литературе [Кашеваров, 97–100; Соколов, 199–209], в предлагаемой статье уделено внимание лишь наиболее примечательным эпизодам, связанным с этим событием, значительно повлиявшим на судьбу церковной издательской деятельности.

С сообщением о том, как советская власть подготовила и провела эту акцию, на заседании Поместного собора 22 января 1918 г. выступил член Соборной комиссии по делам типографии, редактор «Церковных ведомостей» прот. Павел Лахостский. По его словам, старосты синодальной типографии, сочувствующие большевикам, стремились сначала

...национализировать типографию по желанию самого народа, чтобы в распоряжение рабочих были переданы все машины и весь инвентарь типографии как составляющий результат их собственного труда [*Священный Собор, 30*].

При обсуждении этого вопроса в Комитете старост

...обнаружилось, что представители от рабочих были бы довольны, если бы рабочим Петроградской типографии дали бы прибавки, которые получили рабочие Московской синодальной типографии [*Священный Собор, 30*].

По настоянию прот. Павла Лахостского вопрос о судьбе типографии в Петрограде был передан на рассмотрение общего собрания рабочих, которое состоялось 21 декабря 1917 г. и, вопреки мнению старост, приняло резолюцию с просьбой к патриарху уравнивать их зарплату с жалованьем рабочих Московской синодальной типографии.

Второе общее собрание рабочих было 2 января 1918 г. На него по приглашению Комитета старост явился член коллегии Народного комиссариата просвещения П. И. Лебедев (псевдоним Валерьян Полянский. — *Прим. ред.*), который в течение полутора часовой речи пытался убедить рабочих изменить позицию. «Если вы пойдете за нами, — говорил он, — то получите по 300 рублей, а если за попами, то останетесь голодными, так как денег у них нет»

[*Священный Собор, 30*]. Однако рабочие стояли на своем. Тогда Лебедев (Полянский) заявил, что он уполномочен в случае сопротивления произвести аресты и отправить несогласных в тюрьму. В ответ на такую угрозу рабочая Ветрова выразила настроения большинства участников собрания следующими словами:

Вот я много лет работаю в типографии, и ни разу не слышала таких застраиваний. Очевидно, нам с вами не ужиться [*Священный Собор, 30*].

Собрание закончилось вводом красноармейцев на территорию типографии и последовавшей передачей ее в распоряжение технического совета по управлению государственными типографиями при Народном комиссариате просвещения [*Прибавления, 221*].

Захват синодальной типографии в Петрограде вызвал ответную реакцию среди верующих. Начались частые собрания духовенства и представителей приходов, а также общие собрания приходских советов сначала одного Петрограда, а затем и всей епархии. На первом же собрании приходских советов столицы 11 января стало известно:

...Разные комиссары приходили к ректору семинарии, и в духовное училище, и к митрополиту и заявляли, что... решено все достояние Синода объявить собственностью народа [*Священный Собор, 30*].

С ведома советского правительства Петроградским советом была создана специальная комиссия для изъятия синодального имущества, которую возглавил «уполномоченный по ликвидации бывшего Синода» комиссар по делам беженцев А. М. Дижбит. В конце января 1918 г. в специальной записке народному комиссару внутренних дел Г. И. Петровскому он сообщал о том, что «ликвидацию Синода» почти закончил, принял ценных бумаг и счетов на сумму 46 миллионов 15 тысяч 312 рублей [*РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 28. Л. 1*]. Таким образом, захват типографии явился частью общего плана новой власти по изъятию имущества Святейшего синода в столице.

В связи с этой первой антицерковной акцией советского правительства собрание приходских советов 11 января приняло следующую резолюцию:

Тысячи верующих рассматривают захват типографии как грабеж, протестуют против него и будут говорить об этом не только в храме, но и в трамваях,

на площадях... приходские советы рассматривают явное гонение на Православную Церковь со стороны тех, кто именует себя народной властью [*Священный Собор, 30*].

По поручению собрания член комиссии Поместного собора «О положении в Петроградской синодальной типографии» прот. Павел Лахостский дважды безуспешно пытался вручить эту резолюцию А. В. Луначарскому. Нарком просвещения выслал к протоиерею своего помощника П. И. Лебедева (Полянского), обращение которого с Лахостским, по свидетельству последнего

...было презрительное и грубое; он (Лебедев. — А. К.) ничего не хотел слышать, письменных заявлений не принимал... На резолюцию собрания приходских советов член Наркомпроса отреагировал весьма красноречиво: «Хоть к черту посылайте эти бумаги» [*Священный Собор, 30*].

В результате захвата синодальной типографии было фактически прекращено издание центральной газеты — «Всероссийско-го церковно-общественного вестника». Отцу Павлу Лахостскому все же удалось найти типографию для печати журнала «Церковные ведомости», который стал «выходить в увеличенном объеме с расширением неофициальной части» [*Священный Собор, 30*]. В связи с этим он докладывал Поместному собору:

...Удалось найти одного немца, который по ночам в своей типографии сам набирает «Церковные ведомости», — таким порядком он выпустил 1-й и 2-й номера означенных ведомостей и надеется выпустить соединенный 3–4 номера [*Священный Собор, 30*].

Примечательно, что месяц спустя была реквизирована синодальная типография в Москве. Богатейший набор старославянских, церковнославянских и старорусских шрифтов переплавили, так что теперь стало невозможным удовлетворять даже нужды Академии наук. Следует отметить, что среди этих шрифтов были гарнитуры — подлинные произведения искусства [*Степанов (Русак), 14*]. В марте 1918 г. по распоряжению комиссара по делам печати прекратила деятельность типография «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви», располагавшаяся в Петрограде [*РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 69. Л. 1*]. Всем национализированным типографиям под угрозой строгой ответственности запрещалось печатать что-либо

для церкви. Однако руководству Петроградской епархии все же удалось договориться о выполнении некоторых своих заказов в 1918–1919 гг. в 17-й Государственной типографии (ул. 7-я рота, д. 26) [РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 32–37].

Национализация типографий, осуществленная в первые месяцы советской власти, по существу означала ликвидацию издательской базы православной церкви. Значимой предпосылкой этой антицерковной акции явилась дезорганизация производства, наступившая в Петроградской синодальной типографии под влиянием революционных потрясений 1917 г.

Архивные материалы

1. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 831: Канцелярия патриарха Тихона и Священного Синода.
2. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 1579: Яцкевич Виктор Иванович, директор канцелярии обер-прокурора Синода.

Источники и литература

1. *Арсеньев* = Арсеньев К. К. Законодательство о печати. СПб. : Типолит. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1903. 264 с.
2. *Декреты* = Декреты Советской власти. Т. 1 : 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. М. : Госполитиздат, 1957. 626 с.
3. *Кашеваров* = Кашеваров А. Н. Российская Православная Церковь и советское государство : (1917–1922). М. : Изд-во Крутицкого подворья, 2005. 439 с.
4. *Нетужилов* = Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. СПб. : РХГА, 2009. 352 с.
5. *Прибавления* = Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. № 1. С. 221.
6. *Священный Собор* = Священный Собор Православной Российской Церкви : Деяния. Кн. VI. Вып. 1 : Деяния LXVI–LXX. М. : Издание Соборного Совета, 1918. 81 с.
7. *Соколов* = Соколов А. В. Реквизиция Петроградской синодальной типографии в январе 1918 г. // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2013. Вып. 1. Т. 4. С. 199–209.
8. *Степанов (Русак)* = Степанов (Русак) В. Свидетельство обвинения. Т. 2. М. : Рус. книгоизд. т-во, 1993. 280 с.
9. *Трудовой еженедельник* = Трудовой еженедельник : Журнал Комитета старост Синодальной типографии. 1918. № 1. С. 6.
10. *Церковные ведомости* = Церковные ведомости. 1918. № 1. С. 5–6.

A. N. Kashevarov

1917 in the History of the Petrograd Synodal Printing House

The article studies the situation in the Petrograd Synodal Printing House after the February revolution of 1917. To protect the workers' rights, a committee of elders was formed in the printing house. Instead of the assigned functions of a labour union organization, the committee started establishing control over production and finances without any consent of the administration. This disorganised the production process and led to the breakdown of the financial and economic part. On the order of the Minister of Confessions A. V. Kartashev of 4 August 1917, the Commission on printing was formed. It suggested measures for managing the catastrophic situation in the Synodal printing house. However, these measures could have been implemented only if the general political situation in the country had changed.

KEYWORDS: Local Council, Holy Synod, Synodal Printing House, publishing, Commission on printing, Committee of elders, disorganization of production.

А. М. Копировский

Пути сохранения духовного содержания в отечественной педагогике искусства 1920–1930-х годов

В статье раскрываются особенности содержания педагогики искусства в России в 1920–1930-х гг. на примерах теории и практики преподавания различных предметов, связанных с приобщением к искусству. Показано, как в этой области усиливался идеологический подход, приводивший к таким последствиям, как сокращение сроков обучения педагогов искусства и количества специальных учебных заведений, а главное — к упрощению интерпретации форм и содержания произведений искусства, анализ которых проводился, прежде всего, с точки зрения их «полезности».

Приведены примеры того, как ряд психологов и педагогов искусства (прежде всего, Л. С. Выготский и А. В. Бакушинский) смогли, хотя бы отчасти, сохранить ориентацию на глубину эстетического содержания рассматриваемых произведений, их индивидуальное восприятие и переживание.

Утверждается, что известный теоретик христианской педагогики В. В. Зеньковский, признавая силу и положительное значение эстетического воздействия на учащихся, но противопоставляя ему религиозно-моральные движения души, недооценивал значение красоты в свидетельстве о духовных ценностях.

Сделан вывод, что в условиях концептуального марксистского подхода именно углубление эстетической составляющей в преподавании искусства оказывалось формой сохранения его духовного содержания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: духовное содержание образования, педагогика искусства, художественное восприятие, переживание, православная педагогика, христианская антропология.

Идеи отечественных ученых XIX — начала XX в., связанные с изучением и преподаванием искусства на христианской основе и предполагавшие, в частности, для церковного искусства необхо-

димось раскрытия и богословского, и художественного содержания (имеются в виду прежде всего труды Н. В. Покровского и Н. П. Кондакова) [*Покровский; Кондаков*]¹, естественно, не могли реализоваться в системе преподавания искусства в России после переворота 1917 г. Однако сама система преподавания, несмотря на попытки придать ей исключительно материалистический, классовый характер, сохранила ряд принципов дореволюционной христианской педагогики. Эти принципы, в том числе в области эстетического воспитания, выразил выдающийся православный педагог (впоследствии — священник) В. В. Зеньковский. Уже в эмиграции в 1934 г., в своей работе «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», он подчеркнул необходимость использования эстетических сил в целях укрепления духовной жизни и сформулировал две цели эстетического воспитания:

...низшую, служащую задачам «развлечения» и «игры», и высшую, служащую питанию души через приобщение души к красоте [*Зеньковский 1993, 154*].

В настоящей статье предполагается рассмотреть, как эти принципы сохранялись в исследованиях и педагогической практике в советском государстве. Вопреки подходу, который атеистическая система образования диктовала и ученым, и преподавателям-практикам, им в некоторых случаях удавалось акцентировать в своих книгах, лекциях и экскурсиях принципы христианской духовности при изучении светских и церковных произведений искусства.

Преподавание предметов, связанных с приобщением к художественной культуре и искусству, в большинстве школ советской России в 1920–1930-е гг. принципиально расходилось с традиционными принципами преподавания основ изобразительного искусства. С одной стороны, представления не только об искусстве, но и о культуре в целом были предельно упрощены: «культурная революция» конца 1920-х гг. предполагала не знакомство трудящихся с мировыми шедеврами искусства, а всего лишь изживание хотя бы некоторых вопиюще антикультурных форм быта [*Асоян, 133–134*]. С другой стороны, главной задачей для педагогических кадров ставилось не приобщение народных масс к традиционной

1. Подробнее об этом см.: [*Копировский 2017б*].

культуре, а внедрение в их сознание коммунистических идей. К этому откровенно призывал В. И. Ленин:

Теперь мы должны воспитать новую армию педагогического учительского персонала, который должен быть тесно связан с партией, с ее идеями, должен быть пропитан ее духом, должен привлечь к себе рабочие массы, пропитать их духом коммунизма, заинтересовать тем, что делают коммунисты [цит. по: *Вопросы*, 63].

Такие кадры готовились очень быстро. Уже в 1918 г. были созданы краткосрочные 6-недельные курсы для подготовки преподавателей изобразительного искусства. В 1919 г. срок подготовки преподавателей возрос до 3 месяцев, в 1924 г. — до 1 года, после 1929 г. — до 1,5 лет. Лишь с 1931 г. процесс подготовки будущих преподавателей искусства стал занимать 3 года. Однако с 1940 г. в Московском городском учительском художественном институте срок обучения был вновь сокращен до 2 лет. Только в 1959 г. этот срок достиг 5 лет [*Вопросы*, 64–65, 71–72].

В марте 1931 г. основной задачей на ближайшее время было провозглашено «полное переключение искусства на службу соц-строительству» [*Редакционная*, 1]. Вся сеть художественного образования предполагалось перестроить заново по определенному плану. Было намечено создание сети художественных учебных заведений, основу которых должны были составить низовые кружки художественной самодеятельности. Это, по мысли разработчиков новой концепции художественного образования, «решительным образом связывает искусство с рабочим классом и конкретными требованиями, предъявляемыми производственными организациями», поскольку художественные техникумы и вузы должны были готовить

...техноруков эмоциональной зарядки пролетариев для гигантской борьбы за социализм средствами ИЗО, МУЗО, ТЕА, кино и ЛИТО [*Редакционная*, 2].

Массовое художественное образование мыслилось при таком подходе не более чем частью политехнического [*Канашенок, Шульман*, 24]. Изменение и развитие художественных форм ставилось в прямую зависимость от бытовых и социально-экономических отношений, что и было принято в качестве основного методологического принципа преподавания [*Рахманов*, 7]. Не случайно одним из первых принципов нового направления в ис-

кусстве — конструктивизма — был отказ от имевшей большое распространение до революции идеи «синтеза искусств», поскольку она была связана с эстетизацией и гармонизацией действительности, а не с созданием новой, «предметной» действительности [Мурина, 46–47].

В результате число кружков художественной самодеятельности за год возросло в 2 раза, численность же «художественных кадров» увеличилась только в 1,1 раза. Количество художественных вузов, само по себе незначительное, при этом ощутимо уменьшилось: с 5 в 1928 г. до 3 в 1931 г., художественных техникумов, соответственно, — с 55 до 48; значительно сократилось число художественных школ и студий. 71 % художественных учебных заведений были музыкальными, соответственно, лишь 29 % приобщали к живописи, скульптуре, архитектуре [Н. Ш., 3].

Однако в педагогике искусства в 1920–1930-е гг. можно отметить и стремление не потерять связи с некоторыми традициями начала XX в. Это приводило к двойственности методологии художественного образования, поскольку одновременно с официальным вульгарно-социологическим подходом к произведениям искусства, хотя и неявно, существовала линия преемственности от дореволюционной теории и практики приобщения к ним. Среди тех, кто стремился сохранить хотя бы некоторые традиционные дореволюционные подходы к образованию, была даже Н. К. Крупская. Она допускала возможность существования любых художественных направлений в искусстве (в том числе, символизма и импрессионизма), если в них хоть как-то удавалось усмотреть «коммунистическое содержание», призывала изучать каким слоям населения какие формы искусства ближе, поддерживать национальные черты в искусстве [Взаимодействие искусств, 146, 150–154].

В первое послереволюционное десятилетие еще ощущалась близость некоторых принципиальных установок в области преподавания искусства к художественным и религиозно-философским идеям начала XX в. Например, некоторые авторы считали, что искусство «должно... стать неотъемлемым элементом быта во всех его мелочах» [Пистрак, 3], что противоречило господствовавшей тенденции к упрощению, типизации, единообразию оформления быта, проявлявшей себя во всех сферах: от игрушки до интерьеров общественных зданий [Искусство в быту].

Замечательный педагог С. Т. Шацкий, создавший еще в начале XX в. целый ряд детских учреждений, считал органической взаимосвязь эстетического и нравственного в педагогическом

процессе, ставил в прямую взаимосвязь возможность развития лучших черт характера человека (таких как отзывчивость, чуткость, большая восприимчивость к переживаниям других людей) с непосредственным восприятием прекрасного [Колесниченко, 101, 105]. Для юных воспитанников своей колонии С. Т. Шацкий организовал цикл лекций по истории искусств, стимулировалось чтение специальной литературы в этой области. Регулярно организовывались экскурсии в картинные галереи и музеи. Во время путешествий по стране изучались памятники архитектуры [Колесниченко, 108, 109].

Подобный подход пропагандировали также такие выдающиеся ученые и педагоги, как А. В. Бакушинский, А. С. Макаренко, Л. С. Выготский, Ф. И. Шмит и др. Они декларировали необходимость длительного и последовательного приобщения к искусству, причем это приобщение называли «категорическим условием овладения культурой», оно считалось ими столь же необходимым, «как и всякая другая элементарная, первоначальная грамотность» [Руднева, 5].

В 1920-х — начале 1930-х гг. были попытки внедрить в школах комплексное обучение в области искусства. Предполагалось вначале знакомить учащихся с понятием искусства в целом, сочетая архитектуру, скульптуру, живопись и бытовое искусство, а затем — углублять знания по отдельным разделам [Рахманов, 7]. Высказывались даже предложения о введении в программу по рисованию обязательных теоретических занятий по истории русского искусства [Колесов, 27].

Отдельным крупным исследователям удалось значительно продвинуть вперед теорию и практику приобщения к художественной культуре. К наиболее значительным достижениям в области восприятия искусства относились работы Л. С. Выготского в области психологии искусства и А. В. Бакушинского в области педагогики искусства (в частности, музейной педагогики).

Выдающийся психолог Л. С. Выготский считал, что главное в восприятии искусства — преодоление материала (в том числе — сюжета) художественной формой [Выготский, 9]. Именно форму он видел выразителем бессознательного, в котором, по его мнению, скрыты ближайшие причины художественного эффекта [Выготский, 68]. Это противопоставление сюжета и формы у Выготского не было абсолютным. Оно обосновывалось во многом необходимостью критики теории З. Фрейда и других психоаналитиков, считавших, что бессознательное по своей природе есть нечто

непознаваемое, и поэтому понимавших художественную форму «...только как фасад, за которым скрыто действительное наслаждение» [Выготский, 68]. Л. С. Выготский показал, что действие этого наслаждения основывается у них «в конечном счете, скорее на содержании произведения, чем на его форме» [Выготский, 75]. Это означало, что фрейдисты игнорируют художественную выразительность в искусстве и, следовательно, приобщиться к нему в полной мере не могут. Косвенно этот тезис свидетельствовал также о принципиальной недостаточности позиций «соцреализма», основывавших выразительность художественных произведений прежде всего на факторах, имевших лишь косвенное отношение к искусству (экономическом, классовом, партийном и т. п.).

Особое значение для педагогики искусства имела концепция приобщения к искусству, разработанная в 1920–1930-е гг. А. В. Бакушинским. В годы господства жесткой тоталитарной идеологии, единообразия в подходе к любому художественному явлению («классовый подход»), А. В. Бакушинский ставил перед собой задачу вызвать у зрителя самостоятельное внутреннее переживание художественного произведения.

Подробно система приобщения к произведениям изобразительного искусства А. В. Бакушинского, «способствующая полноценному развитию художественного восприятия» [История 2002, 207], была раскрыта им в работе 1925 г. «Художественное творчество и воспитание» [Бакушинский 1981, 48–77]. В ней описывалось содержание этапов освоения произведений искусства методом единой линии переживания. Основным выводом для всякой системы современного воспитания, в особенности художественного, для Бакушинского, в противовес господствовавшей системе индоктринации единственно истинным учением марксизма-ленинизма, было

...не допускать навязывания ложных и непрочных ценностей извне [Бакушинский 1981, 51].

Это значило, что всякое знание, полученное при знакомстве с художественным произведением без непосредственного переживания, пусть даже объективно «правильное», будет ненужным, даже вредным грузом, который не приобщает, а отделяет зрителя от искусства. Бакушинский видел приобщение к искусству как освобождение в человеке (и художнике, зрителе) творческой силы, но отнюдь не накопление

...механически и аналитически приобретенных знаний и навыков, органически необоснованных, а потому и крайне непрочных [Бакушинский 1981, 52].

В его подходе очевидно непосредственное влияние идей великого русского педагога К. Д. Ушинского, который считал, что нужно давать воспитаннику только сведения, которые могут быть последним сохранены, а это, добавим, возможно лишь через их переживание. Таким образом, человек даже со средними способностями, по мнению Ушинского, может получить

...в десять раз более сведений, чем получает теперь самый талантливый, тратя драгоценную силу памяти на приобретение тысячи знаний, которые потом позабудет без следа [Ушинский, 37].

Будучи выпускником Владимирской духовной семинарии², Бакушинский по понятным причинам скрывал это. Однако он пытался использовать в своей последующей творческой деятельности знания и опыт, полученные в духовной школе. Например, призывая к достижению общности эстетически насыщенной жизни детского коллектива через переживание-созерцание художественных произведений, в первую очередь — созданных великими мастерами, он употребил богословский термин «соборность». Бакушинский писал, что переживание связывает учащихся школы

неумирающей нитью со всем прошлым и настоящим общечеловеческим опытом, ведет к реальному ощущению *соборности* (выделено Бакушинским. — А. К.) всей жизни, преодолению в ней узколичного начала [Бакушинский 1981, 126]³.

Кроме того, многие педагоги, занимавшиеся приобщением к искусству детей, обращались к идеям дореволюционных ученых М. Брауншвига, Ф. Шмита, В. Каптерева. В обобщенном виде эти идеи можно представить в виде следующих положений:

2. Об этом факте его биографии см.: [Бакушинский 2008].

3. Подробнее о попытках Бакушинского противостоять бездуховности в изучении и преподавании искусства в 1920–1930-е гг. см.: [Копировский 2017а].

1. Цель эстетического воспитания ребенка — не формировать художника, а пробудить в человеке эстетические и эмоциональные свойства души, активность его внутреннего мира.

2. Искусство нужно сделать средством познания людьми друг друга.

3. Необходимо развивать через искусство чувство сопричастности всему миру.

4. С помощью искусства нужно обратиться к своему внутреннему духовному миру.

5. Через искусство можно способствовать преодолению отчуждения от другого человека — через отождествление себя с ним и т. д. [Тагильцева].

Лишь в конце 1930-х гг., в связи с нарастающей политехнизацией школьного образования, это направление в значительной мере приостановилось [Савенкова, 4].

Тем не менее, опыт приобщения к искусству на основе глубокого восприятия и переживания его произведений отчасти способствовал реализации идей христианских педагогов. Нельзя не увидеть здесь парадокса: это происходило на основе углубления эстетической составляющей педагогики искусства, хотя, в соответствии с концепцией христианской педагогики В. В. Зеньковского,

...действительное преображение сердца определяется не эстетическими, а религиозно-моральными движениями души [Зеньковский 2001, 253].

Однако именно сохранение полноты эстетических качеств в искусстве в условиях насаждавшегося концептуального подхода (который был ничем иным как «редуцированием идей гуманистической педагогики» [История 2003, 177]), оказалось тем самым «трудом души», который, по Зеньковскому, закрепляет преображающую силу прекрасного образа, и вне которого, действительно,

...эстетическое вдохновение может служить расслаблению души и росту безответственности и особого (эстетически окрашенного) легкомыслия [Зеньковский 2001, 254; Зеньковский 1993, 155].

Источники и литература

1. *Асоян = Асоян Ю. А. Организованное упрощение культуры? Понятие и идеологема культурности в советской России 1920-х годов // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2018. № 28. С. 117–140.*
2. *Бакушинский 1981 = Бакушинский А. В. Исследования и статьи. М. : Советский художник, 1981. 348 с.*
3. *Бакушинский 2008 = Бакушинский А. В. О формах противостояния расколу и сектантству / Предисловие А. М. Копировского // Миссионерское обозрение. 2008. № 1 (147). С. 24–29.*
4. *Взаимодействие искусств = Взаимодействие искусств в педагогическом процессе : Межвузовский сборник научных трудов. Л. : ЛГПИ, 1989. 155 с.*
5. *Вопросы = Вопросы истории, теории и методики преподавания изобразительного искусства : Сборник научных трудов. М. : МГПИ, 1980. 191 с.*
6. *Выготский = Выготский Л. С. Психология искусства. М. : Педагогика, 1968. 344 с.*
7. *Зеньковский 1993 = Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. 224 с.*
8. *Зеньковский 2001 = Зеньковский В. В. Об эстетическом начале в воспитании // В доме Отца моего. М. : Храм Трех Святителей на Кулишках, 2001. С. 251–255. (Педагогическая классика).*
9. *Искусство в быту = Искусство в быту : 36 таблиц : [Приложение к журналу «Красная Нива» на 1925 г.] / Общ. худож. ред. Я. А. Тугендхольда. М. : Известия ЦИК СССР и ВЦИК, 1925. 39 с., ил.*
10. *История 2002 = История художественного образования в России XX века в лицах, фактах, событиях, произведениях художественного творчества детей и подростков : Монография. Т. 1. М. : Педагогика, 2002. 473 с.*
11. *История 2003 = История художественного образования в России — проблемы культуры XX века. М. : Изд. дом РАО, 2003. 412 с.*
12. *Канашенок, Шульман = Канашенок В., Шульман М. За ликвидацию прорыва на фронте художественного образования // Художественное образование. 1931. № 3. С. 21–25.*
13. *Колесниченко = Колесниченко Т. С. Эстетическое воспитание в педагогической системе С. Т. Шацкого // Советская педагогика. 1968. № 7. С. 100–109.*
14. *Кондаков = Кондаков Н. П. О научных задачах древнерусского искусства // Памятники древней письменности. Т. 132. [СПб.] : Тип. В. С. Балашева и К, 1899. 47 с.*

15. *Колесов* = Колесов В. Кружок по изучению русской живописи. Москва — 7-я школа ХОНО // Искусство в школе. 1928. № 11. С. 25–27.
16. *Копировский 2017а* = Копировский А. М. А. В. Бакушинский о социальной роли искусства // Известия Российской академии образования. 2017. № 3 (43). С. 100–123.
17. *Копировский 2017б* = Копировский А. М. Преподавание теории и истории искусства в светских и церковных учебных заведениях России XIX — начала XX в. // Образование и наука. 2017. № 3 (43). С. 171–184.
18. *Мурина* = Мурина Е. Б. Проблема синтеза пространственных искусств : (Очерки теории). М. : Искусство, 1982. 192 с.
19. *Н. Ш.* = Н. Ш. Подготовка художественных кадров : Обзор по СССР // Художественное образование. 1931. № 4. С. 3–4.
20. *Пистрак* = Пистрак М. Художественное воспитание и трудовая школа // Искусство в школе. 1927. № 1. С. 2–3.
21. *Покровский* = Покровский Н. В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг. : Тип. А. Н. Лаврова и К., 1916. XV, 226, [8] с.
22. *Рахманов* = Рахманов И. По архитектурным памятникам Москвы // Искусство в школе. 1927. № 2. С. 7.
23. *Редакционная* = Редакционная статья // Художественное образование. 1931. № 1. С. 1–2.
24. *Руднева* = Руднева Е. О народных артистах республики // Искусство в школе. 1928. № 12. С. 5.
25. *Савенкова* = Савенкова Л. Г. Педагогические условия интегрированного освоения изобразительного искусства в общеобразовательной школе : Автореферат дисс. на соискание ученой степени д-ра пед. наук. М. : ИХО РАО, 2001. 48 с.
26. *Тагильцева* = Тагильцева Н. Г. Развитие самосознания ребенка средствами искусства (идеи последнего столетия) // Искусство и образование. 2001. №3 (17). С. 13–16.
27. *Ушинский* = Ушинский К. Д. Собрание сочинений : В 10 т. Т. 8.1 : Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. М. ; Л. : Акад. пед. наук РСФСР, 1950. 776 с.

A. M. Kopirovsky

Ways to Preserve the Spiritual Content in Russian Art Pedagogy in 1920–1930s

The article provides insight into the specifics of the content of Russian art pedagogy in 1920s–1930s, as exemplified in the theory and practice of teaching various subjects related to the introduction to art. It is shown how the ideological approach gained momentum in this area leading to such consequences as shortening the training time for art teachers and decreasing the number of specialised schools, and most importantly, simplifying the forms and content of artworks, which were analysed primarily in terms of their ‘usefulness’.

Examples are given of how some psychologists and art teachers (first of all, L. S. Vygotsky and A. V. Bakushinsky) were able, at least in part, to keep their focus on the depth of the aesthetic content of artworks and on their individual perception.

It is argued that the well-known theorist of Christian pedagogy V. V. Zenkovsky, though recognising the strength and positive significance of the aesthetic impact on students but opposing the religious and moral movements of the soul, underestimated the importance of beauty in bearing witness to spiritual values.

It is concluded that within the Marxist conceptual approach it was the deepening of the aesthetic component in art pedagogy that turned out to be a form of preserving its spiritual content.

KEYWORDS: spiritual content of education, art pedagogy, artistic perception, experience, Orthodox pedagogy, Christian anthropology.

К 30-летию Свято-Филаретовского православно-христианского института

*Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, основателем
и ректором СФИ*

*Изменилась ли за прошедшие 30 лет образовательная концепция
института? Если да, то какие наиболее важные изменения произошли
и чем они обусловлены?*

Да, конечно, когда возникал институт, в его основе лежала одна идея, сейчас она несколько иная. Не могу сказать, что изменились самые принципиальные установки, на которых был основан наш институт. Новизна обусловлена, скорее, необходимостью приспособиться к тому официальному образовательному пространству, в котором мы на сегодняшний день существуем. Иногда наши изначальные идеи плохо вписываются в ту логику, которая официально утверждена, и в те требования и стандарты, которые при этом обозначены.

30 лет назад я представлял себе высшую христианскую школу прежде всего как центр уже не научения, как на оглашении, но обучения. Обучение — общецерковное дело, которое призвано хранить и передавать церковную традицию в виде учения и практики, напрямую связанной с этим учением. Вначале именно практика была на первом месте. Я всегда считал, что главным делом в церкви является свидетельство (миссия) и катехизация трех уровней (оглашение первого, второго и третьего этапов¹). Поэтому институт, тогда Высшая христианская (православная) школа, был призван готовить катехизаторов, способных осуществлять полноценное воцерковление новых людей, которых Господь приводит к Себе и, значит, в Церковь. Человек, прошедший обучение

1. Оглашение как первоначальное научение, знакомство с основами веры, молитвы и жизни. Потом период просвещения, где уже излагаются, как правило, концептуальные подходы к тому

знанию, которое нам передает Библия и которое мы черпаем прямо из жизни. Третий этап — это вся область таинств — веры, молитвы и жизни.

в институте, должен был получить хорошие знания традиции из письменных источников, из критики, познакомиться с многообразием форм как мысли, так и действия.

Концепция была такая: христианская жизнь должна быть основана на традиции, которую нужно хорошо знать; получаемые знания должны воплощаться в жизнь сразу, непосредственно; стимул, мотивация получения образования должны быть очень ясными, четкими, исходящими из жизни — как из личной каждого студента и преподавателя, так и из совместной, общей, нашей братской и общинной жизни.

Согласно этой концепции я выстраивал программу постепенного включения студентов в те пласты церковного предания, библейской, догматической, литургической, аскетической традиции, которые могли им пригодиться на разных этапах их служения, в первую очередь в процессе катехизации.

К моменту возникновения института уже была довольно хорошо разработана программа оглашения. Она возникла тоже из жизни, а не из теоретических разработок, и было ясно, что нужно на первом этапе, что на втором, что на третьем. Было ясно, что все это должно быть обеспечено интеллектуальным и духовным познанием. Программа оглашения должна была ввести человека в новую для него жизнь — церковную, христианскую, богочеловеческую. Эта программа должна была быть фундирована, внутренне церковно обоснована, для чего, конечно, предполагалось существенное расширение поля познания по каждому направлению, по каждому предмету. Главный акцент был сделан на тех вещах, которые включены в третий этап оглашения (мистагогию, или таинствоводство). Совсем недавно я закончил разработку таинствоводственных тем, которую начал вести с 1983 г. Они совершенно ясно показывают, что нужно в православно-христианском институте, в системе высшего образования. Потому что система высшего образования — это всегда еще и определенная культура, культура общения и возможность воплощения своих замыслов, т. е. возможность служения по собственному духовному дару.

Наша система образования изначально предполагала многообразие подходов и личностное отношение к студентам. Мы, конечно, в конце 1980-х — начале 1990-х не очень хорошо знали, как это осуществить, и пробовали разные методы. Например, мы просили вместо письменных конспектов писать дневники, которые заменяли бы эти конспекты. Эти дневники позволяли увидеть, насколько человек усвоил то или иное фундаментальное

исследование, насколько он полученные знания смог пережить сам, в своей личной, внутренней и внешней жизни. Конечно, эти записки не были дневниками в классическом смысле слова, они не имели интимного характера. Это были своего рода читательские дневники, которые предполагали некоторое доверие и откровенность в том, что касалось христианской жизни, христианского познания.

Можно было бы назвать эти записки расширенными конспектами или конспектами с личными размышлениями, но мы предложили называть их «дневниками». К дневнику у нас всегда теплое, очень личное и даже задушевное отношение. По-моему, это очень хорошее русское слово. Жалко, что сейчас редко кто ведет дневники. Все студенты, как правило, принимали эту идею очень хорошо.

Концепция нашего вуза долгое время работала успешно. Разные ступени образования соответствовали разным ступеням познания. Предполагалось, что человек, получивший хорошее образование, может быть катехизатором, т. е. он свободно владеет всеми христианскими знаниями, всей христианской традицией, всей христианской культурой. Выпускник нашей христианской школы, доходивший до третьей ступени образования, что соответствует современной магистратуре, мог становиться настоящим мистагогом, который вводит людей в пространство таинств, не просто знает что-то о таинствах, но именно владеет этим духовным пространством и может другим помогать в этом овладении.

Какое-то время мы были вузом не официальным, и на нас не влияла государственная система образования. Свою образовательную систему мы определяли сами, и тогда эта система работала. Но со временем ситуация стала меняться. Приходилось все больше и больше принимать на работу преподавателей, все меньше и меньше делать самим студентам. С 1990 г. мы стали официально богословским факультетом Российского открытого университета, созданного профессором, доктором педагогических наук Борисом Михайловичем Бим-Бадом, и как часть этого университета существовали до 1992 г. В это время мы получили благословение патриарха Алексия II на нашу деятельность. В 1992 г. мы из-за тяжелых экономических обстоятельств в нашей стране вынуждены были покинуть Российский открытый университет: их богословский факультет стала поддерживать американская структура, которая могла платить университету. Мы, конечно, ничего платить в то время не могли. Расстались мы с Российским

открытым университетом очень по-доброму, без каких-либо напряжений, и с Б. М. Бим-Бадом до сих пор поддерживаем добрые отношения, хотя вынужденно почти только заочные.

Потом начался новый этап, потребовавший нашего включения в официальную структуру. Все возможности для этого появились в 90-х годах. Мы стали Московской высшей православно-христианской школой, официальным учебным заведением, уже совершенно самостоятельным.

Со временем стало понятно, что полноценное высшее гуманитарное образование предполагает наличие большого спектра базовых, общегуманитарных знаний, которые должны быть переданы студентам. Это различные методики, методологии, истории, сопутствующие дисциплины, которые учат студентов общаться, создавать письменные работы, выступать перед научной аудиторией.

Сейчас мы вынуждены соотносить свои изначальные задачи с общей государственной концепцией гуманитарного образования и тратить много сил на то, что в жестких условиях советского времени казалось вещами второстепенными или ненужными. Я полагаю, что человек, у которого есть интуиция, какой-то опыт и желание практически воплощать полученные знания в церковной жизни, должен сам уметь решать методологические вопросы, на которые отводится много времени в программах современных вузов.

За прошедшие 30 лет мы очень расширили область своих интересов. У нас существует не только богословское образование, но и религиозноведческое, открывается программа по подготовке социальных координаторов; действует программа дополнительного образования «История РПЦ в XX веке». Сегодня мы должны думать уже не только о миссии и катехизации как практическом выходе и плоде этого образования, но и о смысле истории, о нашем наследии, о наследии нашей церкви, прежде всего об истории Русской православной церкви XX в., крайне трагической и в то же время очень и очень богатой, требующей осмысления и раскрытия.

Мы значительно расширили круг преподаваемых предметов, для того чтобы дать студентам более глубокое и серьезное гуманитарное образование, которого они, как правило, не имеют, поступая в Свято-Филаретовский институт. Но, конечно, остается и та задача, которая существовала изначальна, и та практика, которая требовалась изначала от наших студентов. Сейчас студенты изучают также много дополнительных курсов, которые расширя-

ют их кругозор, помогают лучше понять контекст всех тех богословских учений, о которых мы говорим в процессе обучения.

Нам пришлось осваивать всю технологию современного высшего образования, исходя из принципов Болонской системы. Однако и с самого начала мы строили свою концепцию на основах, которые не противоречили Болонской системе. Это касается и уровней образования, и требований к преподавателям и студентам. Единственное, что нам пришлось всерьез пересматривать, — это отношение к письменным работам. В начале пути нам казалось, что достаточно человеку дать приобщиться к тому или иному материалу и дальше он пойдет сам, а когда потребуются, то он сам исследует проблему, сам об этом напишет. К сожалению, оказалось, что современные студенты не способны к самостоятельному исследовательскому и письменному творчеству. Им приходится очень много помогать, обучая написанию курсовых и выпускных работ.

Мы всегда старались и стараемся приглашать наилучших специалистов по всем предметам. Хотя не всегда студенты могли это оценить и воспринять. Тем не менее мы всегда считали, что духовное, богословское образование должно быть на самом высоком уровне, потому что здесь очень дорого может стоить любая ошибка, тем более всякая фальшь.

В конечном итоге можно сказать, что фактором, оказавшим наибольшее влияние на изменение концептуальной системы образования в Свято-Филаретовском институте, стала именно необходимость следования государственному стандарту, необходимость исполнять те требования, которые в этой области приняты на сегодняшний день как общеобязательные.

Это решение было обусловлено желанием давать студентам диплом, признаваемый государством. Конечно, мы могли бы давать образование без государственного диплома, без аккредитации, только с лицензией. Но мы хотели дать возможность нашим студентам работать вместе со своими коллегами, которые работают в тех же областях, преподают те же предметы. Мы хотели быть открытыми, полезными другим. Нам важно уметь учиться у других и способствовать передаче накопленного нами опыта.

Это были довольно существенные изменения: с одной стороны, мы включились в систему, с другой стороны, тот личностный характер образования, который был в самом начале, несколько ушел вглубь, стал не таким очевидным и ярким, как это было раньше. Но я думаю, что все периоды нашей истории довольно интересны.

Изначально институт был призван готовить катехизаторов. Но на практике выпускники института далеко не всегда занимаются катехизацией. Спектр решаемых институтом задач значительно расширился. Насколько в настоящий момент СФИ справляется со своей основной задачей?

Материал, который преподают и осваивают в нашем институте, является очень желательной и необходимой базой для таких служений, как миссия и катехизация. Но выяснилось, что образовательная система напрямую ни миссионеров, ни катехизаторов, ни мистагогов не готовит. Чтобы стать катехизатором, человеку нужно к образовательной базе, полученной в институте, добавить еще что-то... Поэтому для того, чтобы подготовить людей к ведению катехизации, в Преображенском братстве сейчас существует другая система. Люди сдают миссионерский, катехизационный, мистагогический минимумы. Наличие двух параллельных систем очень показательно для современной ситуации. Оказывается, знаний, полученных в институте, недостаточно для закрепления и адекватной передачи внешнего и внутреннего опыта человека. Катехизатор должен не только внешне знать теорию и историю катехизации, но и то, что связано с экзистенциальным опытом людей. Он должен и сам внутренне меняться и быть живым человеком, включенным в корневую систему церковного опыта. Поэтому у нас люди, желающие быть катехизаторами, должны на первых двух курсах института изучить миссиологию, катехетику и гомилетику, но еще они должны сдать экзамен перед комиссией, проверяющий практику применения этих знаний в контексте особой концепции полноценной катехизации современных взрослых людей.

Одной из принципиальных установок вуза всегда было соединение достижений богословского и светского образования. Сохраняется ли эта установка в ситуации кризиса того и другого образования в России? Какие именно достижения этих областей знания и образования Вы считаете необходимым сохранить в СФИ?

Мы всегда полагали, что нужно снимать противопоставление светского и церковного. Мы понимаем, что легко и просто это не сделать. В жизни часто церковное и светское отделены друг от друга, но мы не хотим разводить их слишком далеко. В образовательной области разделение этих областей к хорошему не приводит. Человек хорошо светски образованный и в церковной жизни

лучше подготовлен к восприятию традиции, знаний, всего того, что дается в церковной системе образования. Человек мало светски образованный редко бывает хорошо образованным духовно. Возникают опасности выпадения в фундаментализм или секуляризм. Не имея светского, гуманитарного образования, не имея, по выражению С. С. Аверинцева, «вышколенного ума», человек плохо воспринимает духовное образование, богословское образование. Все-таки оно оказывается в большой степени глубоко связано со светской философией, с историей и т. д. Священное писание тоже в наше время изучается не только сугубо церковными методами.

Один из принципов образовательной концепции СФИ — сочетание практики и опыта (например, волонтерской каритативной деятельности студентов) с «контентом» богословского и гуманитарного образования. Сохраняет ли этот принцип актуальность сегодня? Почему это важно?

Да, оказывается, что нужно и то, и другое: нужны теоретические знания, нужны концептуальные знания, но нужны и глубины духа и смысла, т. е. нужна практика. Такие экзистенциальные практики, как, например, катехизация, есть и в нашей системе образования. Будущему теологу (богослову) важно выходить за рамки индивидуального познания; познание должно быть церковным, соборным. Конечно, чтобы приблизиться к такому характеру познания, нужно обрести изменение внутреннего качества жизни. Это внутреннее изменение не возникает на пустом месте. Теория помогает, но она не всегда сразу переходит в практику. Здесь нужны дополнительные усилия. Без практики церковной жизни человек, получая теологическое образование, почти ничего не поймет. Конечно, речь идет не просто о каритативной практике, а прежде всего о практике христианской жизни, которая как в Преображенском братстве, так и в институте особым образом организована. Она специально устроена так, чтобы опыт христианской жизни становился личным опытом человека, его личной практикой, причем регулярной и постоянной. Выпускник СФИ не только должен обладать суммой знаний, но он должен уметь увидеть проблему и решить ее, при этом не отделяясь от других и проводя все через себя, через свой разум, через свою жизнь.

Церковная жизнь помогает понимать и то, что написано в Писании, и то, что стало суммой знаний. Мы с этим сталкиваемся, когда пересекаемся со светскими специалистами. Они

могут быть очень талантливыми людьми, но мы видим, что каких-то основных вещей они не понимают, и в результате очень много фантазируют, очень многие вещи упускают. Они не имеют целостного знания, а целостность богословского знания имеет принципиальное значение, как и гуманитарного знания вообще. К ней надо все время стремиться. Ее очень трудно достичь, может быть, и невозможно достичь в полноте, но стремиться к ней надо.

СФИ был задуман как учебное заведение, готовящее мирян для служения церкви. Можно ли сказать, что на сегодняшний день вуз решает эту задачу? Что является для Вас критерием успешности ее решения?

Русская православная церковь на сегодняшний день не является целостным организмом. В церкви существуют очень разные люди, разные тенденции, разная глубина воззрений, разные интуиции; в церкви продолжают сосуществовать традиции, возникшие в разные века. В церкви много разных людей, и они представляют разные позиции, поэтому, конечно, отношение к институту встречается разное. Если люди, например, больше ориентированы на клерикальную идеологическую модель, то им опыт нашего института обычно не близок, потому что в институте большую роль играет сознание не клерикалистское. Подчеркну, не клерикалистское, но при этом не антиклерикальное. Вот это очень важно. Кто определяет отношение в церкви к тому или иному явлению, в том числе к нашему институту? Иногда говорят: «церковь сказала то-то», «церковь определила то-то». Но когда начинаешь смотреть, кто подразумевается под словом «церковь», то становится грустно. Часто от имени «церкви» говорят те, кто к Церкви имеет очень косвенное отношение. Иногда внешние люди буквально диктуют свою волю церковным деятелям.

С точки зрения государства, церковные и светские вузы равны и одинаково должны соответствовать принятым государственным стандартам. Поэтому и наш вуз старается этим стандартам соответствовать. Однако он также соотносит свою деятельность с системой Учебного комитета РПЦ, который сам определяет стандарт образования, хотя и в диалоге с государственной системой.

Конечно, существует определенное напряжение между нашим вузом и церковной системой оценок. Мы иногда с трудом находим общий язык с официальными структурами, такими как Учебный

комитет. Нам представляется, что источник этого напряжения находится не внутри церкви, а вне нее; он внешний, наносной, а значит, временный. Когда кто-то нам говорит, как недавно сказал ректор Московской духовной академии архиепископ Верейский Амвросий, что мы с вами не сотрудничаем и поэтому не допустим вашего представителя на нашу конференцию, то мы это воспринимаем именно как влияние внешних сил, потому что это разговор не по существу, он заранее идеологически окрашен. А разговор по существу был бы, если бы оргкомитету конференции не понравилось содержание доклада. Но доклад как раз понравился, и оргкомитет хотел его опубликовать. Официальные церковные структуры суеверно боятся свободных учебных заведений; им почему-то кажется, что они обязательно должны впасть в ересь, нарушить каноны и т. д.

Что можно сказать о критериях качества работы вуза? Раньше для нас чуть ли не основным критерием был выход на служение Богу и Церкви каждого нашего выпускника. Это не значит, что такой результат был в 100 процентах случаев, но все-таки число таких людей было довольно большим. Теперь напрямую такую цель уже не поставишь и напрямую не сделаешь ее критерием качества нашей работы.

Сейчас для нас важна оценка других людей, выход наших выпускников в различные церковные или околоцерковные, гуманитарные сферы. Мы посылаем своих преподавателей и студентов на различные конференции, число которых все время возрастает. Очевидно, что наши студенты и преподаватели не только справляются, но и получают там очень высокую оценку своих знаний, своих идей, а также умения изложить материал. И для нас сейчас все это очень важно.

Служение Церкви может быть и служением в неформальном смысле, в каком-то мистическом смысле, и служением, вплетенным в определенную систему организаций церковного управления, церковных отделов и т. д. Здесь мы остаемся довольно свободными. Мы и сейчас являемся независимым частным высшим учебным заведением и, конечно, считаем, что нам Господь помогает очень во многом, и вообще немислимо было сохранить институт без Божьей помощи. Разумеется, мы стараемся максимально поддерживать, насколько это возможно, высокий уровень сотрудничества со всеми церковными учреждениями и лучшими учебными заведениями в Русской православной церкви. Но при этом мы хотим сохранить свою самостоятельность, хотим сохра-

нять свою свободу для того, чтобы не потерять то, что мы уже наработали, и то, что нам открылось и что по сути нужно не только нам, но и всем.

Можно ли назвать СФИ «корпоративным» учебным заведением, дающим духовное образование в первую очередь членам Преображенского братства? Насколько вуз открыт к людям не из братства?

К нам поступают разные люди. Конечно, в СФИ учится много членов Преображенского братства — не только москвичей, но и людей из разных городов и стран. Но среди преподавателей и студентов есть люди, не являющиеся членами братства. Когда мы открыли религиоведческий факультет, то число не братских студентов и преподавателей стало быстро расти. Для нас это было, пожалуй, радостным событием, и мы считаем, что интерес, который испытывают студенты и преподаватели, переступая порог Свято-Филаретовского института (по сути университета), — для нас драгоценная вещь. Если людям интересно и они готовы преодолевать все трудности, это немаловажно.

Студенты у нас всегда были особенными и до сих пор таковыми являются. Их специфика не только в том, что большая их часть принадлежит к церковному братству, но еще и в том, что они, как правило, уже имеют высшее образование. Иногда у них есть не только высшее образование, но и научные степени в разных областях. А те люди, которые не имеют полного высшего образования, часто испытывают большие трудности, но мы все-таки стараемся и им помогать.

В СФИ сохранилось большое многообразие подходов к разным предметам и большое разнообразие самих предметов. Наши программы остаются в достаточной степени уникальными, хотя, конечно, ориентируются на государственные стандарты. Но все-таки у людей, которые приходят к нам учиться, есть возможность все восполнить, потому что институт живет тем же духом общинной и братской жизни, что и в самом начале своего существования.

К нам приходят разные люди; могут возникать противоречия, когда люди привыкли к какой-то другой ситуации или другой структуре. Да, бывают иногда и сложности. Но все-таки, слава Богу, все учатся, и учатся, как правило, успешно, и мы радуемся этому и смотрим на результаты. Мы не снижаем планки, хотя имеем на это полное право, ибо, может быть, в институте

даже немного завышена планка качества образования. Сейчас же во многих местах эта планка при прочих равных стоит несколько ниже.

В нашем институте было много выдающихся преподавателей, не только постоянных преподавателей, но и приглашенных, которые читали у нас или целый курс, или всего одну лекцию, или небольшой цикл лекций. Достаточно назвать имя Сергея Сергеевича Аверинцева. В институте читали лекции и известный философ Владимир Вениаминович Биbihин, и знаменитый католический литургист иером. Михаил (Арранц). У нас всегда было и сейчас остается много друзей, которые нам помогают приглашать для работы в институте преподавателей, профессоров самого высшего качества. Мы этому очень рады и не считаем это лишним в наше время, хотя и понимаем, что студентам бывает сложно, но тем не менее мы уверены, что качество образования очень важно.

Согласно государственному диплому, СФИ готовит теологов. Теология в настоящий момент признана в России научной специальностью. Однако мы видим, что в западном мире теология переживает очевидную секуляризацию. Какое значение имеет теология в системе гуманитарного образования в России сегодня? Какой образ выпускника-теолога Вам кажется сейчас востребованным в России, необходимым для нашего общества?

Теология может существовать и как объективированная наука (тогда это будет скорее рассказ о теологии, о теологических проблемах, о теологических учениях, об истории богословской мысли и т. д.), а может существовать как передача того опыта, который содержится внутри церкви — в церковных догматах, в богослужении и т. д. Это, безусловно, не одно и то же. Мы не против ни того, ни другого. Мы не поддерживаем противопоставление двух подходов к теологии, к богословию, потому что можно это прекрасно сочетать, так же как в изучении, например, Библии вполне возможны как строгие историко-филологические научные подходы, так и необъективированное духовное познание тех основ, на которых строится откровение слова Божьего. Я вообще считаю, что если что-то качественно делается, то конфликты возникают редко, разве что с людьми слишком фундаменталистски или секуляристски настроенными. У нас добрые отношения с самыми разными специалистами, верующими и неверующими.

Мы считаем — это только плюс для нас, что мы можем понимать друг друга, говорить на одном языке друг с другом. Пусть у каждого остаются свои особенности мысли, действия, жизни.

Светская теология — это вполне полезная гуманитарная наука. Светский, и даже неверующий, человек может изучить Священное писание как литературный, исторический, художественный памятник; входить во всякие исследовательские тонкости в этой области. Но кроме научного опыта у студентов наших и особенно у преподавателей должен существовать еще и личный, а желательно и личностный, духовный опыт. Мы стараемся внимательно смотреть, чтобы наши преподаватели и студенты не отставали от духовного процесса. Иногда люди приходят с уже выработанными навыками получения высшего образования, они привыкли, что в вузе все преподается объективированно, препарированно, как истина в последней инстанции. Им бывает трудно отойти от этого образа мыслей и чувств. Мы стараемся расширять сознание людей, давать им знать обо всем. Поэтому у нас есть возможность развивать теологическую мысль. Глубокий творческий процесс происходит у нас на разных кафедрах. С другой стороны, мы считаем, что и строгая объективированная наука, хотя менее экзистенциальная, менее живая, приносит большую пользу.

Уже более 10 лет в институте работает факультет религиоведения, на котором обучаются как верующие, так и неверующие студенты. Зачем православному церковному человеку знать другие религии? Почему СФИ учит неверующих студентов другим религиям, а не только христианству?

Особенность факультета религиоведения в том, что мы передаем именно знания, объективированные знания о религиях. Но мы стараемся это делать глубже и адекватнее, не только в рамках так называемого «сравнительного богословия». Сама по себе область религиоведения содержит много интересного. Во-первых, когда христианин выходит за свои рамки, он начинает больше ценить то, что у него есть. Во-вторых, он учится и других ценить больше. Он начинает видеть конкретные примеры того, о чем говорят и святые отцы, и наш опыт. Нет абсолютно ложных религий. В каждой религии есть что-то ценное, что-то истинное, есть те или иные элементы, которые могут быть восприняты христианином как свои. Православному человеку очень важно расширять свое самосознание, очень важно видеть что-то за пределами, за рам-

ками исторической церкви; видеть, как Господь действует в этом мире, как люди, имеющие внутри себя образ Божий (а все люди имеют призвание к богоподобию), реализуют этот образ, это призвание в тех культурах, религиях, обществах, исторических эпохах, которые нельзя назвать христианскими. Уже древняя церковь говорила о «христианах до Христа», называя так языческих философов или поэтов.

Не надо сужать потенциал христианства, которое способно очень творчески, глубоко и адекватно относиться к другим традициям. Да, студентами факультета религиоведения могут быть неверующие люди. Ну что же, что они неверующие? Если они идут за знаниями о религиозных традициях, то почему же им этого не дать? А дальше пусть они сами думают, хотят они это приложить к своей жизни или не хотят; хотят они выбрать какую-то одну традицию или другую. Это уже дело их совести. Мы им предоставляем свободу и подчеркиваем, что мы никого никуда не перетягиваем и никого не агитируем. Такой подход очень важен для современных людей, которых часто кто-то куда-то пытается затянуть или перетянуть. Все-таки для православного человека первичен дух любви, свободы, открытости, доверия, дух признания Божьих даров в разных людях.

Мы не скрываем от студентов, что в одних религиозных системах учение о Боге ясно выражено, в других — оно или отсутствует, или затемнено. Мы очень высоко ценим именно факультет религиоведения. Многие студенты СФИ, даже завершившие уже обучение на бакалавриате богословского факультета, потом идут на факультет религиоведения, чувствуя, что им трудно будет учиться в магистратуре. Они получают еще одно образование, которое, как они говорят, прекрасно дополняет теологическое, тем более что на факультете религиоведения у нас преподают очень хорошие специалисты.

Кем Вы хотите видеть выпускников факультета религиоведения СФИ?

Людьми, чуткими к духовному опыту и духовному познанию, способными ценить всякое подлинное духовное откровение и познание, становясь знатоками в этой области. Мы считаем, что этого очень не хватает в нашем народе, в нашем обществе, в нашей культурной традиции. Нам важно восполнить все те лакуны, которые образовались в XX в. Мы хотим, чтобы люди были не начетчиками, а именно просвещенными людьми в самом высоком

смысле этого слова, чтобы в них чувствовались свет, доброта и красота. Это, конечно, относится не только к факультету религиоведения, а ко всем видам образования, в нормальном случае вообще ко всем членам церкви.

Мы радуемся тому, что у нас есть возможность давать религиоведческое образование, возможность говорить о Боге и о Христе пусть несколько на ином языке, немножко с другими акцентами, но говорить разным людям, как верующим, так и неверующим. Это оказалось очень плодотворно. Я думаю, что факультет религиоведения имеет большие перспективы, потому что эпоха, когда в нашей стране религиоведами становились вчерашние атеисты, т. е. люди, как правило, глубоко невежественные во всех духовных вопросах, проходит, а возможно уже и прошла.

В чем различие между выпускниками факультета теологии и выпускниками факультета религиоведения?

Разные исходные точки, разные исходные позиции. Когда свою веру, свой путь и свою традицию начинает познавать уже верующий человек, он твердо стоит на ногах. У него иногда бывает даже слишком большая успокоенность по этому поводу. Человек неверующий находится в состоянии поиска. Он имеет, может быть, менее глубокий, не такой последовательный и целостный опыт духовной жизни, но тем не менее он его имеет. Верующий и неверующий человек как бы идут друг другу навстречу. И у нас складываются очень добрые отношения между людьми, кто бы кем ни был. Это не значит, что мы готовы все уравнивать и считать как теософы, что это разные формы одного и того же опыта. Нет, мы прекрасно понимаем, что есть разный опыт и есть разные формы одного и того же опыта, и нужно понимать и то и другое, и знать границы того и другого. Поэтому наше стремление — всем открыть путь к духовному просвещению на высоком уровне для того, чтобы люди понимали друг друга, для того, чтобы они могли делиться своими духовным богатствами и постоянно накапливать их в жизни.

У нас бывали такие случаи, когда люди приходили учиться в институт не православными, а заканчивали его православными. Были случаи, когда люди оставались при своем. Но были и случаи, когда верующие люди заражались скепсисом, потому что церковная история далеко не всегда была ясной и радостной. Когда люди ее узнают, им бывает иногда трудно с этим смириться,

им начинает казаться, что христианство не смогло себя воплотить в истории. Знания иногда заражают людей скептицизмом, а это для христиан очень нежелательное явление. Христианин должен всегда быть вдохновенным, благодарным и радостным, но для этого должно быть серьезное основание, человек должен пережить какой-то кризис. Всякий человек должен уйти от детской веры и обрести взрослую, мужественную веру, способную выбирать и способную отказываться от всего лишнего, не просто суетного, но и ошибочного в своем прежнем опыте и в своих прежних взглядах и верованиях. Вот это трудно. Да, такой кризис бывает — и даже не редко. Но без этого нельзя. Все-таки взрослая вера нужна взрослым людям. Я имею в виду духовную взрослость здесь больше, чем физическую.

Так что такие проблемы тоже есть в институте, и мы за этим тоже смотрим, мы не хотим, чтобы люди теряли веру, но мы понимаем, что для этого надо не внешние усилия прилагать, а какие-то внутренние, более личностные и глубокие.

В последнее время в институте появилось дополнительное профессиональное образование (ДПО) по церковной истории XX в. и ДПО «Социальная работа в системе долговременного ухода». Какие тенденции в жизни и образовании страны привели к появлению в христианском вузе, изначально ставившем задачу подготовки катехизаторов, этих специальностей?

Это требование жизни, потому что мы видим, что наш народ находится в кризисном состоянии, как и наша церковь, наше общество, государство, культура и проч. Но из кризиса надо выходить. Кризис ведь может и убить, если из него не выйти. Чтобы выходить из кризиса, требуется обращенность к современным проблемам общества, а также заполнение лакун, которые образовались в истории, в историческом движении народов, церквей, обществ и государств.

Мы видим, что люди очень плохо знают историю, прежде всего, церковную историю. Поэтому они не могут учиться на ее ошибках и достижениях. Они не могут часто найти современные ответы на современные вопросы. Поэтому без ДПО по истории Русской православной церкви XX в. оказалось очень трудно, тем более что история XX в. — богатейший материал, но мало изданный, плохо описанный, почти концептуально не проанализированный. Думаю, что у этого начинания очень большие перспек-

тивы. Еще в течение долгого времени такой факультет, или такое отделение, будут востребованы. Надо исцелять память, без этого церковной жизни в полноте не будет, надо помогать людям трезвенно смотреть на прошлое, настоящее и будущее.

Но людей надо исцелять не только духовно, но и душевно, физически. Помогать им переживать те кризисы, в которые они попадают из-за особенностей жизни в современную эпоху. Поэтому социальный факультет тоже очень важен. Нужно проявлять свое милосердие по-христиански, системно. Не довольствоваться «бессистемной благотворительностью», как называл это Николай Николаевич Неплюев в конце XIX в. И, конечно, нам надо в связи с этим снова шире открывать свои двери. Например, когда мы объявили о создании программы, ориентированной на магистерский уровень, по истории Русской православной церкви XX в., пришло много новых людей; но все-таки это в основном были люди церковные, верующие. А вот когда мы открыли отделение по подготовке социальных координаторов, то пришли волонтеры благотворительных проектов и движений. Оказывается, в наше время им легче усвоить идеи милосердия, они имеют опыт сострадания к другим людям — болящим, страждущим, а таких в нашей стране множество.

Мы рады тому, что мы можем и практически, и исторически, и теологически отвечать на современные нужды церкви и общества. Мы рады тому, что мы можем восстанавливать чисто христианский взгляд на человека, на отношения людей, на судьбу человека, на все важные для каждого человека стороны жизни.

Осознает ли институт себя научной и/или богословской школой?

Разработку каких научных или богословских проблем Вы считаете задачей первостепенной важности? Что делается в этом направлении?

Мы не ограничиваем свободы духовного и научного поиска наших студентов и преподавателей. Конечно, у нас есть определенные акценты, которые мы считаем приоритетными для нашего института. Это прежде всего такие уникальные курсы, как миссиология, катехетика, введение в основные понятия христианской мистики. У нас очень широкий и серьезный подход к философии. Такого количества часов на философию, по-моему, ни один богословский вуз не выделяет. Это не случайно, потому что очень связано с серьезным пониманием богословского, а не только философского наследия.

Мы не Академия наук, а хочется объять как можно больше. Но лицо нашего института, мне кажется, достаточно хорошо просматривается. Все приходящие к нам преподаватели говорят, что наши студенты особенно заинтересованы в получении знаний. Они лично увлечены тем, что они слышат, они постоянно активно реагируют на то, что им говорят с кафедры. Это, конечно, нас радует, это нормально, это хорошая реакция. Люди не боятся выбирать острые вопросы, затрагивать острые проблемы, т. е. проявлять свое дерзновение, смелость, мужество на научном и богословском поприще — это большой плюс. Если не терять при этом голову и смирение прибавлять к дерзновению, то плоды появляются самого высшего качества.

Я уверен, что наша Школа имеет свое лицо и свои акценты. Кому-то они нравятся, кому-то не нравятся. Пока не сложилось такой терминологии, пока никто не говорит о «филаретовской школе», как говорят о «парижской школе», имея в виду особое направление мысли, духовного действия и познания, но я уверен, что это со временем будет. Мы открыты ко всем, но при этом мы несем свой духовный опыт, свои акценты, свои взгляды, свои достаточно неординарные подходы, которые лицо института делают ясным и вполне узнаваемым.

*Какими Вы видите перспективы развития духовного образования в России?
Каковы перспективы развития Вашего вуза?*

Я надеюсь, что в нашей стране всегда будет достаточное количество людей, взыскующих качественного духовного образования. Я надеюсь, что будут люди и для того, чтобы качественно ответить на этот запрос. Мне кажется, что перспективы должны быть связаны прежде всего с тем, чтобы прививать людям вкус к высокому познанию, к высокой культуре, к христианской мысли, к христианской жизни, к творческому дерзновенному и в то же время уважительному отношению к наследию. Мне кажется, что сейчас это должно быть на первом месте везде, начиная с простых духовных училищ и семинарий и кончая духовными академиями, университетами и таким вузом, как наш.

Мне хотелось бы, чтобы в духовном образовании в нашей стране было меньше схоластики, меньше формализма, чтобы было меньше функционализма в этой сфере, чтобы меньше было желания построить себе карьеру, занять какое-то место только ради собственного удобства и честолюбия. Мне хотелось бы,

чтобы люди шли и получали духовное образование ради Бога и ради ближних, ради какой-то устойчивости и полноты своей собственной христианской духовной жизни.

Мы не противопоставляем себя никому, но идем тем путем, который открывает нам Господь. Мы видим, что он не в точности такой же, как у других, но мы ценим тот опыт, который есть именно у нас. Нам есть чем поделиться с другими. И у других, надеюсь, всегда найдется то, чем они захотят поделиться с нами.

Памяти коллеги

7 февраля 2018 г. отошел ко Господу доктор философских наук; заведующий кафедрой философии, гуманитарных и естественнонаучных дисциплин СФИ; член редакционного совета «Альманаха СФИ», наш коллега и брат во Христе Григорий Борисович Гутнер.

Незадолго до этого в издательство «Ленанд» была отправлена рукопись последней книги Г. Б. Гутнера «Начало и мотивация научного познания: рассуждение об удивлении», которая была опубликована уже после кончины автора.

4 ноября 2018 г. в Свято-Филаретовском православно-христианском институте состоялась презентация книги Г. Б. Гутнера, присутствовали друзья и коллеги автора из Института философии РАН, Философского факультета МГУ и СФИ. В одном из выступлений, в частности, было сказано: «Человек на пороге смерти, озирая свою жизнь, как нечто завершенное, пишет о том, чему он ее отдал. Последняя книга Григория Борисовича тоже посвящена тому, чему он отдал свою жизнь — науке и вере».

К годовщине кончины Г. Б. Гутнера мы публикуем выступление канд. филос. наук Т. Н. Панченко на презентации книги «Начало и мотивация научного познания», а также подробный анализ этой книги канд. философ. наук Е. А. Поляковой.

Т. Н. Панченко

Слово благодарного читателя

*Выступление на презентации книги Г. Б. Гутнера
«Начало и мотивация научного познания. Рассуждение
об удивлении» 4 ноября 2018 года*

На сегодняшней презентации отсутствует главный человек, которому должно было бы быть, — автор, Григорий Борисович Гутнер. Если бы он сегодня был с нами, можно было бы достаточно отвлеченно говорить об идеях, которые он в своей новой книге развивает. Но Григория Борисовича нет с нами. Поэтому книга, которую мы держим в руках, приобретает для нас особое значение. Книга, так скромно изданная, для нас драгоценна. В ней отражена история не только творческого, но и жизненного пути Григория Борисовича. Как вы знаете, он получил естественнонаучное образование. Очень хорошее. Он закончил Московский институт нефти и газа им. И. М. Губкина, где в то время собралось избранное общество студентов и преподавателей, отягощенных пятым пунктом биографии и по этой причине не допущенных в университет. Сферой его интересов были физика и прикладная математика. Потом он стал искать основания физики, поступил в аспирантуру Института философии АН и стал заниматься философией науки. Но спустя некоторое время и философия науки стала для него тесна, он обратился к метафизике или к онтологии. Результатом этого последнего поворота и является его последняя книга. Судя по нынешнему названию, он еще остается в рамках философии науки. Но название было изменено в последний момент, может быть, под влиянием редактора или каких-либо иных внешних содержанию книги соображений. Впервые я познакомилась с этим текстом чуть больше года назад, когда он имел иное название: *Образы удивления или возможное начало науки с антропологической точки зрения*. По этому первоначальному названию видно, что интересы автора уже далеко вышли за пределы философии науки.

Первый раз прочитав книгу, я написала Григорию Борисовичу, чуть шутя, что он занялся обоснованием «царственного проис-

хождения» науки. «Царственное происхождение» — не цитата, это мои слова. И Григорий Борисович ответил буквально так: «Вы очень неожиданно и точно выразили идею, которую я пытался обосновать. Особенно интересна метафора “царственное происхождение”. У меня действительно постоянно присутствует мысль о проявлениях аристократизма, благородства. Научные занятия, на мой взгляд, — одно из них».

Вот об этом царственном происхождении науки я и хочу сказать несколько слов.

До сих пор сохранившееся, обычное школьное представление о науке — то, что наука утилитарна. Люди занимаются наукой потому, что она полезна. Наука возникла из бедности, из нужды. Наука, как и большая часть наших жизненных действий (или, как сейчас говорят, практик) утилитарна. Мы делаем нечто в надежде на какой-либо, в близкой или далекой перспективе, полезный результат. Есть всего несколько видов деятельности, возникающих из другой мотивации. Мораль, искусство, игра и вера существуют не пользы ради, не для удобства, не для удовольствия. Они не средство для чего бы то ни было, они цель сами по себе.

Григорий Борисович уверен, что наука стоит в том же ряду. Весомым доказательством этого он считает то, что началом научной деятельности является удивление. Удивление не утилитарно. Удивление спрашивает «почему», «как возможно», а не «для чего».

Мы все помним, что об удивлении писал Аристотель, буквально повторяя Платона: *Философия начинается с удивления*¹. При этом он имел в виду не только философию, но и науку; говоря о том, что вызывает удивление, он приводил в пример движение Луны, Солнца, звезд, происхождение Вселенной, т. е. то, что давно числится по ведомству науки.

У Аристотеля удивлению посвящен только один абзац. Тот абзац, на который ссылается каждый преподаватель во введении к курсу философии, чтобы потом о нем больше ни разу не вспомнить. Как на основе этого абзаца можно было построить целую теорию удивления? Причем, удивительно, прочитав книжку Гри-

1. Ср.: «Философу свойственно испытывать... изумление. Оно и есть начало философии» [Платон, 208]; «...и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» [Аристотель, 69]. — Прим. ред.

гория Борисовича, начинаешь понимать, что каким-то образом у Аристотеля эта теория уже намечена. Его абзац подобен маленькому зернышку, из которого удивительным образом проросла развернутая концепция удивления Г. Б. Гутнера. Удивление в его книге предстает как первичная мотивация научной деятельности. Удивление, лежащее у истоков науки, не некогда бывшее, единожды случившееся три тысячи лет назад, а присутствующее в каждом акте научного творчества.

Что же это за удивление? Чему, собственно, удивляется ученый, когда какая-то старая концепция треснула, разрушена, лежит в руинах, и ему удается создать новую.

Г. Б. Гутнер собирает множество, кажется, случайных и разрозненных упоминаний удивления у Платона и Декарта, Канта и Гёте, Гейзенберга и Эйнштейна, Хайдеггера и многих других. Анализ их приводит его к уверенности, что все они пережили похожий экзистенциальный опыт. Они, каждый в своей сфере, сталкивались с реальностью и обнаруживали единство, которого на первый взгляд нет и быть не может. Удивление при виде рождающегося порядка связано с чудом, восхищением, благоговением. Но этому чуду всегда предшествует переживание хаоса, Ничто, ужаса, сопровождающего потерю смысла, когда обнаруживаются вещи и происходят события, несовместимые с нашими ожиданиями; когда есть нечто, чего не может быть, что необъяснимо на основе нашего предшествующего опыта.

Удивление сопутствует всякому рождению новой теории. Пытаясь объяснить связь различных явлений, т. е. увидеть порядок в хаосе случайного, ученый подводит эти явления под понятие (или строит объяснительную теорию), и вдруг оказывается, что его конструкция соответствует реальности. Пусть всегда неполно, всегда в какой-то мере, но соответствует. На основе этой конструкции мы можем создавать успешно работающие инструменты.

Как это возможно? Создание понятийных конструкций есть свободный творческий акт. Теоретическая картина реальности, создаваемая ученым, подобна творению художника. Григорий Борисович очень красиво пишет о том, что творческий акт ученого похож на творческий акт художника. В научном творчестве есть вдохновение, есть фантазия, есть игра. Вдруг неожиданным образом рождается концепция; в том, что совсем недавно было хаосом, обнаруживается порядок; оно становится полифоническим единством. И самое удивительное в этом то, каким образом человек — ограниченное существо, малая былинка природы,

играя понятиями как кубиками, «решая кроссворды», создает такую конструкцию ума, которая, выражаясь словами Вернера Гейзенберга, «действительно похожа на правду»? Удивляет именно отношение теории к реальности. Почему реальность не сопротивляется нашим фантазиям? Как продукт игры воображения может оказаться адекватен реальности?

Не чудо ли это?! «Вера в чудо и удивление от того, что это чудо действительно происходит, составляют подлинный нерв научного исследования», — пишет Г. Б. Гутнер [Гутнер, 169]. Надеяться на то, что понятийные конструкции являются идеальной моделью реальности, можно лишь, если есть глубокая вера в разумное устройство мира. Нельзя доказать, что существует всеобщий лад, порядок, гармония. Но без веры в нее ученый не может творить гармонию и порядок в том фрагменте реальности, которым он сам занимается. Иными словами, вера является условием научного творчества.

Свои самые сокровенные мысли Григорий Борисович проговаривает как бы вполголоса, почти шепотом. Так, изложив теорию удивления, он замечает, что в свете этой теории становится понятным утверждение Эйнштейна: «Серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди» [Эйнштейн, 129]. Действительно, это утверждение перестает быть частным мнением отдельного великого ученого. Оно обретает фундамент в концепции Г. Б. Гутнера.

Здесь, мне кажется, средоточие книги. Наука предстает как чудо встречи с Реальностью, путь освобождения от повседневности и себялюбия, «встреча с тем, что больше тебя, с тем, чему достойно отдать свою жизнь» [Гутнер, 172]. «Впрочем, — скромно, но определенно добавляет Григорий Борисович, — религия открывает такую же перспективу» [Гутнер, 172].

В связи с автобиографическими заметками Эйнштейна Г. Б. Гутнер пишет, что человек на пороге смерти, «озирая свою жизнь, как нечто завершенное, пишет о том, чему он ее отдал» [Гутнер, 172]. Эти слова справедливо отнести и к самому автору. Его последняя книга посвящена тому, чему он отдал свою жизнь — науке и вере.

Литература

1. *Аристотель* = Аристотель. Метафизика // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 65–367.
2. *Гутнер* = Гутнер Г. Б. Начало и мотивация научного познания : Рассуждение об удивлении. М. : Ленанд, 2018. 200 с.
3. *Платон* = Платон. Теэтет // Он же. Собр. соч. : В 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 192–274.
4. *Эйнштейн* = Эйнштейн А. Религия и Наука // Он же. Собрание научных трудов : В 4 т. Т. 4 : Статьи, рецензии, письма. Эволюция физики. М. : Наука, 1967. С. 126–129.

Е. А. Полякова

Чудо реальности. Размышления о книге Г. Б. Гутнера «Начало и мотивация научного познания. Рассуждение об удивлении»

В статье рассмотрен философский контекст книги Г. Б. Гутнера в связи с ее центральным тезисом о неутилитарном начале научной практики, проявляющем себя как удивление. Последнее понято не как психологическое состояние, но как недоумение, вызванное сложностью и непрозрачностью объекта, не укладывающегося в создаваемые ученым модели. Это недоумение чревато превращением инструмента теории в объект исследования. В статье показано, что этот подход к научной деятельности в корне противоречит тому утверждению примата практики над теорией, которое определяет оценку научных достижений, начиная с Нового времени и до сегодняшнего дня. Мысль Гутнера идет вразрез как с позицией так называемых новых реалистов, так и с радикальным конструктивизмом, подкрепленным эволюционной эпистемологией. В высшей степени оригинальна в книге также скрытая полемика с Хайдеггером и Витгенштейном, как и те «образы удивления», которые явлены такими выдающимися мыслителями как Эвклид, Платон, Кант, Декарт, Эйнштейн, Гейзенберг. В конце статьи рассмотрен еще один важный аспект книги Г. Б. Гутнера — его понимание специфики религиозных практик, их несводимости ни к объяснительным теориям, ни к инструктирующим ритуалам. Хотя религиозные практики, уже в силу этого, отличны от исследовательских, их объединяет отношение к реальности как чуду, которое открывается благодаря экзистенциальному балансированию на грани веры в него и удивления, что оно действительно происходит.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: познание, реализм, конструктивизм, реальность, чудо, религия, Г. Б. Гутнер.

Als ob der Blitz heute alltäglicher oder weniger
staunenswert wäre als vor 2000 Jahren. Zum Staunen muß
der Mensch — und vielleicht Völker — aufwachen. Die
Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern

*Ludwig Wittgenstein*¹

Прежде всего хочется сказать о книге в целом или, вернее, о том впечатлении, которое она на меня произвела, так как в данном случае это впечатление имеет прямое отношение к ее содержанию. Монография Г.Б. Гутнера — удивительная книга. Причем удивительная вдвойне: она удивляет и своим предметом, и тем, как она написана.

Начну со способа изложения. В отношении того, как эта книга написана, мое удивление по мере чтения все возрастало. В манере изложения Г.Б. Гутнера соединились воистину удивительные противоположности. С одной стороны, язык книги чрезвычайно прост, что само по себе необычно в современном философском контексте. Создается впечатление, что можно без труда понять и самый предмет, о котором идет речь, и позицию автора. Но это впечатление ложное. Чем дальше следуешь за его мыслью, тем больше поражаешься ее сложности. Она как бы вводит тебя в контекст самых трудных концепций путем их неожиданных сопоставлений, причем нужно большое напряжение, чтобы уследить за ее ходом, а уж оценить ее последовательность становится в какой-то момент настолько трудно, что остается только положиться на добросовестность автора и довериться ему в этом исключительно захватывающем приключении, уводящем в самые дебри, в самое сердце научного знания. Должна признаться, что к концу чтения я охотно отдавалась этому доверию, привычка к критической дистанцированности постепенно уступала место восхищению. Книга, таким образом, предлагает гораздо больше того, что заявлено вначале. А это, как мне кажется, сегодня стоит считать весьма необычным. Самый ее объем (меньше 200 страниц), скромный список литературы (менее 3 страниц), да и тип издания говорят скорее о невысоких претензиях ее автора, так что удивление, которое то и дело возникает при чтении, можно объяснить и этими внешними факторами.

1. «Словно в наше время молния является более повседневным и менее достойным удивления делом, чем 2000 лет назад. Человек — а может и целые народы — должен пробудиться для удивления.

Наука есть средство для того, чтобы снова усыпить его» (Людвиг Витгенштейн; пер. автора статьи. — *Прим. ред.*). (См.: [Wittgenstein, 457]).

Но способ изложения поражает и еще кое-чем. Это отношение к другим научным и философским текстам. Кажется, что Г. Б. Гутнер готов согласиться со всеми, что он просто находит у других те мысли, которые необходимы для подкрепления его собственной. Так что, в сущности, он как будто не говорит ничего нового. Создается впечатление, что его заслуга состоит исключительно в анализе и подборе некоторых элементов общей картины, которая, к тому же, как он сам признает и подчеркивает, не слишком целостна, а скорее обнаруживает некоторый набор «семейных сходств» — выражение, заимствованное у Витгенштейна. Но и это впечатление не менее ошибочно, чем впечатление простоты. Не только названные тексты не содержат того, о чем хочет нам сказать Г. Б. Гутнер, но они иногда и прямо враждебны той интенции, которая составляет суть его книги. Так, совсем не для того ввел Витгенштейн понятие семейного сходства, чтобы указать на начало научного знания, как и вообще на какое-либо начало. Об этом я скажу подробнее. Сейчас хочу отметить лишь то, что, конечно, подобное использование таких авторов, как Кант, Хайдеггер, Витгенштейн, не говоря уже о современных исследователях, идет вразрез с общепринятыми требованиями к современному научному дискурсу, особенно, например, более знакомому мне немецкому. Здесь требуется четко прописать позиции, с которыми полемизируешь, а затем, оттолкнувшись от них, ясно проговорить, в чем будешь на них опираться, а в чем с ними не согласен, после чего остается высказать (что, однако, нередко оказывается не по силам) нечто новое по отношению к ним. Думаю, не будет преувеличением сказать, что не только немецко- и англоязычные современные философские тексты, будь то статьи или монографии, следуют этим путем, но и в России эта тенденция давно преобладает в научном сообществе². Между тем, следует напомнить, что эти требования к философскому тексту пришли к нам не с Запада, а из естественных наук, причем из научной традиции, сложившейся к началу XX в. Вообще говоря, ни Платон, ни Декарт, ни даже Кант, а тем более Ницше не следовали подобным канонам. Может, философский текст и не должен ими руководствоваться, по крайней мере, не всегда. Конечно, русская традиция в лице философов Серебряного века именно и настаивала на такой

2. Французский контекст я предпочитаю оставить за скобками, поскольку он мне гораздо менее известен. Если я не ошибаюсь, то тут действуют несколько иные тенденции и традиции.

необязательности, на свободе философского творчества от оков научности. Но книгу Г.Б. Гутнера никак нельзя отнести к этой традиции философствования. Здесь речь идет именно о *научном* философском исследовании, причем в строгом смысле этого слова: эта книга стремится прояснить определенные проблемы современной философии, причем не только философии науки, и сделать это на уровне современного философского знания. Это знание (предвижу недоумение) заключается, конечно, не в наборе фактов и положений, а в определенном уровне понимания проблем, стоящих перед нами сегодня. Как же совместить подобные задачи — которые, хочется заранее отметить, автором не просто заявлены, но также блестяще выполнены — с таким, мягко говоря, странным способом обращения с другими текстами? Ответ на этот вопрос непрост. Я его дам несколько позже, поскольку нам надо будет сначала разобраться, что же Г.Б. Гутнер берет у этих авторов и как конкретно он их использует в своих целях. Отмечу лишь, что этот способ использования чужих идей в данном случае ничего общего не имеет ни с непроясненностью собственного отношения к ним, ни с желанием сгладить противоречия. Должна признаться, что такое впечатление (и даже раздражение) по этому поводу время от времени возникает, по крайней мере, возникало у меня. Ну почему же не сказать прямо, что «вот, я не согласен с Хайдеггером по таким-то и таким-то пунктам»?! На самом деле, это сказано в книге. Но сказано где-то в конце, незаметно, при помощи оборотов «впрочем» или «однако», неброско, без воинственных заявлений. Вместо них нам то и дело предлагаются некоторые оговорки, уточнения и как бы дополнения к мысли того или иного автора, попытки (Г.Б. Гутнер подчеркивает, что это именно лишь попытки) домыслить то, что было ими сказано не до конца, попытки пойти, возможно, дальше них. Хочу подчеркнуть, что это не просто в высшей степени симпатичная, но в научном тексте несколько неуместная, ибо слишком церемонная, манера письма. В дальнейшем я постараюсь показать, что она в книге Г.Б. Гутнера так же органична, как необходимы изощренные словообразования для «Бытия и времени» или смелая игра метафорами в «Так говорил Заратустра».

Теперь обратимся к философскому смыслу того, что хотел нам сказать Г.Б. Гутнер своей книгой. Собственно, ее тезис сформулирован уже ее заглавием и проговорен в предисловии. Речь идет о логическом (а не временнóм) начале научного знания. Оно заключается в удивлении. Если здесь что и поражает, так это ба-

нальность сказанного. И даже некоторая наивность. Кто из нас не слышал о том, что началом философии (впрочем, не науки, как в книге Г. Б. Гутнера) является удивление? Звучит красиво, но разве имеет, вообще, смысл говорить в таких случаях о начале? Тем более, как заявлено в том же предисловии, когда мы отвергаем его эссенциалистское толкование? Если мы и вправду собираемся избежать всяческих разговоров о сущности, например, сущности человека или сущности научного знания, то стоит ли говорить о начале и связывать его именно с удивлением? Не только эссенциализм, но и простой психологизм кажется здесь непреодолимым препятствием.

Интересно, что Г. Б. Гутнер как будто не замечает этих сложностей. Хотя вернее было бы сказать здесь то же, что выше сказано о его отношении к другим позициям. Речь никоим образом не идет о непроясненности своего отношения к ним. На самом деле и об эссенциализме, и о психологизации сказано довольно четко (с. 9, 10). Но Г. Б. Гутнер как будто не спешит сообщить нам, какая возможность остается, когда эти отброшены³. Вернее, он говорит об этом, но говорит всей своей книгой. Удивление — не просто средство, при помощи которого он расскажет нам о начале научного знания. Последнее есть предмет удивления. Но таким предметом окажется не в меньшей степени и само это удивление. Говоря в терминологии Г. Б. Гутнера, удивление — объект познания, а не его инструмент, в частности, объект, на который направлен взгляд философа.

Дихотомия «объект — инструмент» в книге Г. Б. Гутнера не единственная, хотя и основополагающая. Не менее важны тесно связанные с ней оппозиции «дескрипция — наррация» и «созерцание — конструирование». Но эта бинарность никоим образом не должна вводить в заблуждение: речь не идет о том, чтобы что-то чему-то противопоставить. Такое противопоставление было бы сильным упрощением, о чем ясно сказано в заключении (с. 190). Если что-то чему-то и противопоставляется, так это позиция автора — взгляду на науку как утилитарную деятельность, лишаящую ее собственной специфики. Но и эта формулировка все еще не отражает сути поставленной Г. Б. Гутнером задачи. Она не в том даже, чтобы ответить на вопрос «зачем человек занимается

3. Если не считать важной цитаты из Хайдеггера (с. 10–11), смысл которой остается сначала непроясненным. Г. Б. Гутнер даже отмечает, что такое по-

нимание удивления есть, прежде всего, приглашение в собственное философствование Хайдеггера, которому он вовсе не намерен следовать.

наукой?» (с. 6). Вернее, отвечая на него, Г. Б. Гутнер говорит нам гораздо больше (эффект удивления при чтении вызван, может быть, в первую очередь именно этим). Тут снова напрашивается сравнение с Ницше (автором, которого Гутнер не приводит). Отвечая, в свою очередь, на удивительно для его времени поставленный вопрос, зачем грекам было нужно искусство, Ницше говорил в «Рождении трагедии» отнюдь не только об искусстве и о греках, но и о морали, и о всей европейской культуре, о ее истоках и о ее актуальном состоянии. Так и Г. Б. Гутнер, отвечая на вопрос, зачем людям наука, говорит не только о науке, но — тут сравнение с Ницше уже не работает, ибо их задачи радикально различны — он говорит нам не более и не менее как о реальности или, вернее, о Реальности как о великой тайне, но также и о способах ее обнаружения, о трагедии ее потери и радости ее обретения как о «человеческом предприятии» (с. 6).

Думаю, излишне говорить, что речь не идет о каком бы то ни было варианте реализма, будь то так называемый наивный или «Новый реализм». Чтобы понять, насколько велика тут пропасть, достаточно вспомнить аргумент Хилари Патнэм о нечуждости науки (*no-wonder-argument*): если бы наука не имела дело с реальностью, то ее успехи были бы чудом, таков излюбленный довод современных воинствующих реалистов [Putnam]⁴. Опираясь на Эйнштейна, Г. Б. Гутнер покажет, что как раз успехи науки, прежде всего физики — настоящее чудо, и именно потому, что она имеет дело с реальностью (с. 169). Понять мысль Г. Б. Гутнера (и Эйнштейна) нелегко. Прежде всего следует избегать всем известных банальностей, которые здесь как бы лежат на поверхности: разумное устройство мира есть чудо, потому что необъяснимо. Это и верно, и неверно. Вернее, это банальная мысль, которая в контексте книги Г. Б. Гутнера обретает неожиданную, в высшей степени нетривиальную глубину.

Здесь нам как раз и понадобится проводимое в книге различие объекта и инструмента. Научное познание направлено на что-то, на какой-то объект, но при этом нуждается в инструментах, в конструктах и моделях, которые, однако, тоже могут становиться объектом или, вернее, которые имеют тенденцию превращаться в объект. Это превращение, рассмотренное Г. Б. Гутнером на не-

4. Ср. сборник, который можно считать программным для современных реалистов: [Realismus]. Почти в каждой статье так или иначе присутствует аргумент Патнэм.

скольких примерах (самый яркий — история атома как научного концепта), как раз и сопровождается удивлением или, вернее, оно им инициируется: мы замечаем, что то, что нам было знакомо, инструмент, с которым мы привычно работали, та или иная конструкция, или модель, или просто понятие, совсем не просты и не прозрачны; что в них обнаруживается удивительная глубина и сложность. Эта сложность может восхищать или ужасать. Именно в этом месте рассуждения Г. Б. Гутнера понимаешь, почему он говорит именно об удивлении (хотя и не только о нем, но о нем в первую очередь). Ведь ужас, восхищение, благоговение всегда несут на себе какую-то оценку. А говоря об удивлении, удастся этого избежать. Оно не есть радость и не есть печаль, вернее, оно может быть и тем и другим, и радостью обретенного нового, и печалью утраты прежней ясности. Еще раз подчеркну, вслед за автором: это не психологическое понятие, а философское. Речь идет об удивлении как недоумении перед лицом открывающегося, того, что не было ни просчитано, ни предсказано, того, что, как сказано в книге, удивительно, потому что необъяснимо, а значит, его могло бы и не быть, более того, его не должно было бы быть. Но оно есть. Радуемся мы этому факту, ужасаемся ему или благоговеем перед ним — это как раз вопрос личной психологии. Но удивление имеет здесь структурообразующий характер, оно необходимо для того, чтобы превращение в объект состоялось. Оно не просто его сопровождает, оно и есть движущая сила этого превращения.

Последнее делает ранее использованный для других целей инструмент объектом созерцания и дескрипции, т. е. собственно объектом интереса. Потеря такого объекта чревата сведением науки, на этом настаивает книга Г. Б. Гутнера, к утилитарной практике, когда нет смысла говорить о познании, но лишь о технологическом использовании и о развитии определенных навыков. То, что такое сведение не только не есть редкость, а, напротив, нормальная стадия в развитии научной теории, подчеркнуто несколько раз. В любом случае, автор весьма далек от стенаний по поводу современной деградации науки, поставившей себя на службу исключительно потребностям технического мироустройства. Утилитарное применение науки не только совершенно естественно, оно изначально заложено в самих ее механизмах. Разумеется, она не существует без инструментов. Конечно же, ее цель — создание единой теории всего, демонстрация прозрачности и предсказуемости всех явлений. Она не может отказаться от конструкций и жить одним созерцанием, хотя бы потому что со-

зерцание невозможно без предпосылок. Конструирование всегда уже началось. Иначе и удивления не было бы. Ведь оно связано с эффектом обманутого ожидания. Для него необходимо, как минимум, чтобы это ожидание было, т. е. чтобы были понятия, теории, модели, предпосылки, одним словом, как раз те конструкты, которые позволяют ученому работать и дают ему возможность увидеть нечто как объект. Но они же и закрывают объект, заставляют его как бы исчезнуть, раствориться. Вместе с ним исчезает и реальность как таковая, реальность исследуемого объекта. И вдруг — момент внезапности, как в захватывающем приключении, здесь очень важен — объект вновь возникает как бы ниоткуда, он властно заявляет о себе, он не хочет укладываться в предложенные модели. Говоря языком Б. Латюра (этот автор важен для Г. Б. Гутнера (с. 13–15)), он дает сдачи [ср. *Latour*]. Если этот момент изъять из научной деятельности, то от нее просто ничего не останется. Она даже не превратится в ремесленную деятельность. Она просто станет невозможна.

Но кто и зачем хочет отнять у науки этот момент? Думаю, нетрудно догадаться, что речь идет о позиции, противоположной реализму, о так называемом конструктивизме. Именно он, особенно же радикальный конструктивизм, оказывается главным объектом полемики⁵. Хотя, думаю, из всего уже сказанного ясно, что и ему Г. Б. Гутнер отдаст должное. Радикальный конструктивизм, подкрепленный эволюционной эпистемологией, предстает в его книге как мощная концепция («очень мощная эвристика» (с. 26)), с которой трудно спорить, можно разве что ее ограничить и указать на необоснованность ее слишком уж больших притязаний. Вполне возможно, что все без исключения человеческие практики (Г. Б. Гутнер выделяет наряду с научными и утилитарными еще деонтические, эстетические, игровые и религиозные) сводятся к утилитарному принципу, т. е. существуют только утилитарные практики, направленные исключительно на выживание индивида или социума. С такой теорией спорить

5. Здесь не место разбирать различные варианты реализма, например, онтологический, эпистемологический, семантический и т. п. Впрочем, и о конструктивизме придется говорить только в общем, выделив разве что радикальный конструктивизм, как это делает сам Г. Б. Гутнер. Думаю, не будет преувеличением сказать, что, не споря напрямую со всеми этими концепциями (за исключением того же радикального конструктивизма),

автор учитывает самую суть каждого аргумента, не столько чтобы его опровергнуть, сколько чтобы найти в нем рациональное зерно — прием в высшей степени необычный в рамках данной полемики. Б. Латур говорит в этой связи о настоящих войнах между сторонниками обеих позиций, которым, подобно истуканам, приносятся клятвы верности и обеты бороться до конца (ср. [Латур]).

бесполезно, поскольку она может включать в себя любые факты, ее в принципе нельзя фальсифицировать. Согласно определению Поппера, она, кстати, именно поэтому сомнительна с точки зрения своей научности. Но Г. Б. Гутнер только однажды пользуется этим аргументом (с. 27–28). В конце концов он ничего не опровергает. Разве вся наука Нового времени не стремится как раз к всеохватывающей теории, в которую можно было бы вписать любой факт? Может, Поппер не прав, дискредитируя эти устремления как ненаучные? Гораздо интересней поймать эволюционную эпистемологию на внутреннем противоречии, что Г. Б. Гутнер и делает, указав на необоснованное применение принципа причинности (с. 27). И еще важнее: эволюционный принцип должен быть применим и применяется в эволюционной эпистемологии к самой науке. Это значит, что и научные теории подлежат селекции в ходе борьбы за выживание социума. Никаких иных критериев наука, с точки зрения эволюционной эпистемологии, не предполагает. Мы же не станем всерьез говорить об истинности или о познании реальности?! Все эти концепты не более чем утилитарные конструкты, позволяющие выжить. Но тут возникает вопрос: как же быть с самой этой теорией? Она не претендует на истинность, вернее, эта последняя определяется только тем, что она способствует выживанию. Но тут явное противоречие. Если, скажем, любознательность объяснить необходимостью освоения нового, которое, в конечном счете, имеет весьма утилитарный характер, разве не приведет это к утрате любознательности? Если вам объяснят, что, стремясь сделать какое-то открытие, отправляясь на поиски приключений или встречаясь с незнакомыми вам людьми, вы всего лишь следуете некоторому инстинкту, выработанному в интересах социума, разве не ослабит это ваш интерес к тому, что вас ждет и не уничтожит на корню радость новизны? Но в таком случае эволюционная эпистемология уничтожает как раз то, что она же признает необходимым для выживания, следовательно, она не дает преимуществ в борьбе за существование, следовательно, она не удовлетворяет собственным критериям истинности или, вернее, пригодности научной теории.

Я уделила здесь этому аргументу так много внимания (Г. Б. Гутнер этого не делает, он лишь намекает на этот ход мысли (с. 32–33)) потому, что он мне кажется очень существенным для всей книги и задач, поставленных в ней. Сведение всех практик к утилитарным, действительно, представляет собой серьезную проблему, и не только для науки, не только для философии, но, не по-

боюсь такого обобщения, для современного человека. Мы все (и Г. Б. Гутнер говорит об этом как в самом начале своей книги (с. 23–24), так и подробно разбирая все тот же ход мысли в антропологической концепции К. Гирца в самом ее конце (с. 186)) склонны сводить все, что нам важно и дорого, к практическим объяснениям, по формуле «это не более, чем...» и «на самом деле». «Тебе только кажется, что ты хочешь бескорыстно послужить другим людям, потому что они тебе небезразличны. На самом деле, ты следуешь инстинкту, выработанному тысячами в интересах выживания человеческого рода». Или: «Ты только думаешь, что влюблен, потому что встретил родственную душу. А на самом деле, это не более, чем игра весенних гормонов, т. е. все дело лишь в стремлении удовлетворить естественные потребности». Или: «Ты думаешь, что тебе хочется узнать что-то новое. На самом деле, образование нужно только для того, чтобы чего-то добиться в жизни, сделать карьеру и т. д.» Это «на самом деле» и есть сведение всех практик к утилитарным. Оно имеет два существенных свойства: отрезвляет то, что принято считать наивностью, и унифицирует окружающий нас мир. Наивно считать, что речь идет об альтруизме, о любви или о стремлении к познанию. В действительности, все эти вещи скрывают нечто простое и однообразное: пользу, выживание, борьбу за существование. Я не хочу здесь обсуждать, насколько такое вульгарное толкование вытекает из теории эволюции, взятой именно как научная теория. Это вопрос непростой, и Г. Б. Гутнер его лишь косвенно затрагивает. Не менее важен здесь марксизм, прочно вошедший в наше сознание и заставляющий нас свято верить в экономические основания всякой человеческой деятельности, разоблачая все иные объяснения как элементы ложного сознания или идеологии. Став мировоззрением, эволюционизм, помноженный на марксизм (с. 24–25), предъявляет претензии не просто все объяснить, но все разоблачить в его подлинной сущности, т. е. утилитарности. Причем под «все» подпадает все то, что важно для человека: нравственное чувство, любовь, любознательность. Современный человек не может иначе, как видеть вещи в свете этого разоблачения⁶. Это не значит, что каждый из нас с ним согласится, но не учитывать его не дано сегодня никому. Парадокс заключается в том, что если все эти

6. Хотя тут возможны и другие типы разоблачения, например, фрейдистское. Важно, однако, что логика разоблачения ложного сознания по принципу «а на самом деле» и тут сохраняется.

уличенные в их прагматичности чувства, мысли и привязанности действительно несли в себе ту биологическую функцию, которая им приписана эволюционизмом, то именно она, эта функция, оказывается под угрозой, и именно в силу разоблачения. А, следовательно, эволюционизм подрывает сам себя, разоблачая и себя как «не более, чем» и одновременно ставя под вопрос собственную пригодность по отношению к тому, что им же признано основой основ — полезность для выживания.

В этой связи Г. Б. Гутнер говорит о границах эмпирического знания, солидаризируясь с Кантом в защите «интереса разума в споре с самим собой» (с. 31–32). Пользуясь логикой кантовских антиномий, можно сказать, что мы давно уже приняли сторону антитезиса, т. е. позицию, направленную против нашего разума и его интересов. Такая позиция кажется нам более честной и более реалистичной по причинам, обсуждение которых уведет нас далеко в историю западноевропейской философии и, вообще, историю европейской культуры. Но тот факт, что именно эта позиция постепенно возобладала, никак нельзя отрицать. Это не только итог радикального конструктивизма. Сам Кант играет тут едва ли не ключевую роль. Здесь нельзя не заметить, что в разбираемой книге речь идет о гораздо более фундаментальных вопросах, чем те, которые подразумеваются противопоставлением реализма и конструктивизма (или, скажем, номинализма). То же можно сказать и о традиционной оппозиции практики и теории или *vita activa* — *vita contemplativa*. В книге Г. Б. Гутнера поражает еще и то, что, не отказываясь напрямую от всех этих традиционных противопоставлений, его размышления уводят на несравнимо большую глубину и предлагают гораздо более фундаментальные различия. Получается, что утилитарный аргумент, выработанный эволюционной эпистемологией в подкрепление радикального конструктивизма, одновременно и умаляет науку, лишая ее собственных оснований, и делает ее претензии на научное объяснение всего поистине безграничными. И задача заключается не просто в том, чтобы защитить теоретическое созерцание от утилитаристских разоблачений (это, в сущности, невозможно, о чем и сказано совершенно четко), но в том, чтобы прояснить природу того хрупкого баланса между конструкцией и реальностью, поиск которого есть смысл и цель всякой научной деятельности.

Попробуем еще раз оттолкнуться от традиционного противопоставления практики и теории. Здесь можно задаться вопросом:

как случилось, что практика не только оказалась выше теории, но и постепенно заменила ее, претендуя на исключительную, разоблачающую роль по отношению к началу научного познания, как и всякой человеческой деятельности? Как она превратилась в оценочную категорию, даже в своеобразную похвалу этой деятельности? С одной стороны, это превращение, по-видимому, неизбежно. Ведь и Г. Б. Гутнер говорит о практиках, в том числе научных. Но, с другой, эти научные практики не могут и не должны утратить свою непрактическую специфику. В качестве образующего начала они всегда уже содержат нечто иное, причем в двояком смысле — и как способ их существования, и как их содержательный аспект. Это иное есть момент дескрипции, созерцания объектности объекта, чреватое «разрывами семейных сходств» (с. 78), тех самых сходств, которые по Витгенштейну — единственное основание всякой теории, так что объяснить их «разрывы» становится как раз невозможно, не введя иной (онтологический) принцип помимо языковых игр, чего Витгенштейн как раз и старается всеми силами избежать как в «Философских исследованиях», так и в анализируемых Г. Б. Гутнером «Замечаниях по основаниям математики» и заметках «О достоверности». Сказать, что языковые игры — это не только наши игры, но и игры самих вещей (с. 77), значит поставить предел практико-коммуникативному объяснению, не отрицая его в принципе, но не удовлетворяясь им и признавая, в конечном счете, его принципиальную неполноценность.

Мысль о превосходстве практики над теорией, о примате практики, однажды возникнув, очень быстро теряет свой революционный статус и превращается в банальность. Если Френсис Бэкон (дважды упомянутый в этой связи Г. Б. Гутнером (с. 7, 184) подчеркивал принципиальную новизну требования стать на службу человеческим потребностям вместо того, чтобы заниматься бесплодными созерцаниями, то для позднего Витгенштейна уже попросту очевидно, что теория есть некоторая болезнь языка, которой необходима настоящая терапия, терапия практики. Собственно, всякая теория есть не что иное, как злоупотребление практикой. На этом же основано и противопоставление подручного и наличного у Хайдеггера — противопоставление, которому Г. Б. Гутнер уделяет не меньше внимания, чем концепции позднего Витгенштейна. При этом он соглашается с Витгенштейном в том, что и научный дискурс существует только как языковая игра, которой нужно практически обучаться и которая

подчинена критериям применимости. Действительно, практика нейтрализует всякое недоумение и дает ощущение достоверности знания, причем делает это в обход теории, отказываясь от картины мира в пользу мира, в котором мы всегда уже существуем, — участвуем в игре, по Витгенштейну, в который мы вброшены, в терминологии Хайдеггера. Но тут-то Г. Б. Гутнер и встает на защиту «картины мира», а вместе с ней, и «вопроса о бытии», и «онтологического смысла семейных сходств». Именно наука, т. е. собственно научная интуиция, предлагает эту «картину» созерцать, а не использовать, смотреть на нее как на чудо, а не как на банальную часть повседневности. В этом своем качестве наука оказывается не просто человеческим делом, а совершенной необходимостью, так как никакая утилитарность без нее не была бы возможна, хотя или как раз в силу того обстоятельства, что она к ней вовсе не сводится. В этом Г. Б. Гутнер противоречит не только Витгенштейну (в его формулировке его собственный «образ понимания» «не вполне совпадает с витгенштейновским» (с. 81))⁷. Но в этом он противоречит и Хайдеггеру (он предупреждает читателя, что, «возможно», придется «пройти еще дальше, куда он (Хайдеггер. — Е. П.), скорее всего, уже не пойдет» (с. 160)), для которого субъект-объектные отношения, исследовательская установка на созерцание, хотя и есть модус присутствия в мире, но и признак его ущербности, утраты подручности, а вместе с ней и доступа к живым взаимосвязям и способности действовать в мире. Рождение объекта для Хайдеггера связано, таким образом, не с актуализацией вопроса о бытии или даже его обретением, как для Г. Б. Гутнера, но как раз с утратой этого вопроса. Это начало того отчуждения, которое приведет, по мысли Хайдеггера, к безличности “*man*”, к утрате возможностей, в конечном счете, к забвению бытия. Тем самым в науке на первый план выступает технологичность, превращение ее в производство, наконец, тема власти, подчинения, овладения, которая мощно заявляет о себе от Бэкона до Маркса. Действительно, нельзя не согласиться, что эта тенденция идет рука об руку с торжеством безличного “*man*”,

7. Некоторые поздние заметки Витгенштейна, как, например, та, что использована мною в качестве эпиграфа, демонстрируют тот факт, что и он, по всей вероятности, не был совершенно чужд мысли Г. Б. Гутнера о фундаментальном значении удивления для всякой познавательной деятельности. Проблема заключалась в том, что он, следуя

клише Нового времени, как раз противопоставлял научную деятельность такому удивлению, как это делал, например, Спиноза, считавший удивление признаком невежества. Правда, Витгенштейн, кажется, не был склонен к таким оценкам. Но увидеть научную деятельность в иной перспективе ему, видимо, не удалось.

с обезличиванием и утратой возможностей, в конечном счете, со все более наступающим нас ужасом Ничто. Однако, отдавая должное этой мысли Хайдеггера и в то же время не поддаваясь хайдеггеровскому пафосу, Г. Б. Гутнер отмечает, что в его анализе упущен один важный момент: связанное с объективностью удивление. Инструментальность подручного и превращение объекта в производство имеют одну общую черту — утилитарность, будь то утилитарность изначального бытия-в-мире или утилитарность опустошающего землю господства. Им противостоит созерцание объекта как чуда — удивление, приходящее на смену ужасу и как раз спасающее от этого ужаса. В этом случае удивление есть не просто эмоциональное состояние, но экзистенциал в хайдеггеровском смысле, как раз потому (и Хайдеггер тут не пошел бы за Г. Б. Гутнером⁸), что оно разделяет субъект и объект, выделяя объект из сферы подручного, привычного и необходимого для существования⁹. Именно такое противостояние ужасу перед Ничто в удивлении Г. Б. Гутнер блестяще демонстрирует на двух примерах — Декарта и Эйнштейна.

Не вдаваясь далее в философский контекст книги (она полна скрытыми и явными отсылками к истории не только научной мысли, но и, прежде всего, философии), отмечу только, что ни одна концепция в ней не используется ни только для подкрепления сказанного, ни только для опровержения. Даже если вначале кажется, что только для подкрепления тезиса об удивлении упомянуты, например, Платон и Аристотель, то это всего лишь первое впечатление. В дальнейшем читателя ожидает в высшей степени оригинальный анализ с целью прояснить взгляд обоих философов на начало научного поиска и не просто подтвердить свой тезис, но создать еще один, новый образ удивления (с. 111–133). Тема образа, кстати, заслуживает особого внимания. И не случайно она рассмотрена только в самом конце, на последних страницах заключения¹⁰. Только после того, как перед читателем проведена вереница образов удивления, становится понятно, что это значит, в каком смысле семейное их сходство оказалось «ре-

8. Вспомним хотя бы, что в «Бытии и времени» сказано о любознательности.

9. Г. Б. Гутнер обращает внимание на двусмысленность слова «объект»: объект исследования и абстрактный объект — не одно и то же (с. 84).

10. Из частного разговора с Григорием Борисовичем мне известно, что его книга первоначально

носила именно такой подзаголовок: «Образы удивления». Подзаголовок этот пришлось по внешним соображениям, в конце концов, заменить на не менее, на мой взгляд, удачное «Рассуждение об удивлении». В окончательном варианте «Образы удивления» — заглавие заключения.

альностью, явленной с их помощью» (с. 194). Лишь в конце мы понимаем, что только так об удивлении и можно было говорить, не определяя его, но показывая его нам как действенное начало в истории человеческой мысли и как условие ее существования.

На этом стоит остановиться, прежде чем завершить наш обзор увлекательной, необыкновенно яркой книги Г. Б. Гутнера. Что это за образы? Сколько их и какие они? Конечно, это прежде всего образы тех авторов, о которых у Г. Б. Гутнера идет речь. Это яркая вереница величайших гениев человечества — от Платона и Эмпедокла до Гейзенберга и Эйнштейна. Но образы эти можно систематизировать и описать, хотя и лишь до известной степени. Один из них, может быть, самый важный, описан как предчувствие единства в многообразии явлений внешнего мира, предчувствие, не только позволяющее открывать все новые и сложные единства, но раскрывающее неожиданную целесообразность нашей собственной способности суждения. Яркий пример или, вернее сказать, образ такого удивления явлен Кантом, причем не только в анализе научной, но и эстетической деятельности, вернее, в том общем принципе, который по Канту лежит в основании как той, так и другой, — в принципе целесообразности. Эту же мысль Г. Б. Гутнер прослеживает и у Платона, и у Плотина, и, например, у Гете. Однако, именно у Канта (прежде всего, в его аналитике возвышенного), а вслед за ним, у Гейзенберга, он находит еще один важный момент: удивление вызвано не просто обретаемым единством, но и его окончательной невозможностью. Именно эта двойственность — предчувствие единства, но и предчувствие, что всякое единство будет неполным и недостаточным — и есть основание того, что Г. Б. Гутнер назовет «балансированием на грани бытия и небытия» (с. 81). И здесь нам предстает новый образ удивления: реальность противится нашим конструкциям, она в них не просто не вписывается, но объект оказывает им сопротивление, то самое сопротивление, которое по Хайдеггеру ведет к утрате подлинности, а значит, и живой связи с бытием. По Г. Б. Гутнеру эта утрата чревата новым рождением — рождением объекта как бы из ничего. Оно же первое столкновение с реальностью, причем именно столкновение, конфронтация, чреватая не только удивлением, но и неудовольствием. Здесь нетрудно заметить, что следует из концепции Г. Б. Гутнера, хотя и не сказано в книге напрямую. Кантовская путеводная нить познавательной деятельности — удовольствие (*Lust*) от применимости наших представлений (*das Passen*) — освещает всего лишь одну из ее сторон. Другая связана

с *неудовольствием*, с тем, что всякое единство, в конечном итоге, неполно и несовершенно. Всякое единство способно обнаружить и, действительно, рано или поздно обнаруживает себя как всего лишь сконструированное нами единство, которому мощно и властно противостоит реальность объекта, противящегося нашей воле, заявляющего о своей сложности и потому о своей реальности. Удивление возникает как на пороге обретаемого единства, как восхищение, что оно возможно, так и в момент его утраты, как следствие этого столкновения и не менее восхищающая, скорее, ужасающая невозможность окончательного единства, как благоговение перед этой невозможностью, перед реальной сложностью и самостоятельностью объекта нашего интереса. Собственно, потому-то он и интересен, потому-то мы снова и снова отправляемся на поиски того самого единства, которое, по всей вероятности, никогда не обретем. Научный поиск не есть бесцельная смена парадигм, но движение от одного единства к другому, от инструмента к объекту, который вновь превращается в инструмент, но может и вновь превратиться в объект. Это приключение, цель которого все новые столкновения с реальностью. Эффект такого столкновения — рождение не только объекта, но и новой теории. Собственно именно этот момент и дает нам образы удивления: «... речь идет о раскрывающемся, но не раскрытом, о загадке, которая вот-вот будет разгадана» (с. 80).

Не думаю, что имеет смысл спорить с автором, пытаюсь уяснить, нужно ли в таком случае говорить о двух образах удивления, в корне различных: не только податливость мира, его соответствие нашим представлениям, конструктам и теориям, но и его удивительная неподвластность, его строптивость и самостоятельность могут стать как источником удивления, так и признаком того, что мы имеем дело с реальностью. Или все же речь идет об одном и том же образе, так как одно, по-видимому, невозможно без другого: неподвластность потому и удивительна, что она приходит на смену податливости, успех конструирования потому и неожидан, что реальность далеко не всегда дает себя вписать в наши конструкции. Но важно, что эта двоякость четко проступает в книге Г. Б. Гутнера (хотя, к сожалению, и не становится сама предметом анализа) в отличие от Канта, сводящего деятельность ученого к поиску единства и радости по поводу собственных успехов в этом направлении, а значит, и принимающего, в конечном счете, логику утилитарного аргумента. Лишь в аналитике возвышенного уловлен момент, столь важный для Г. Б. Гутнера.

Кант назовет его удовольствием от неудовольствия¹¹, т. е. именно парадоксальной радостью от неуспеха нашей конструкции. Но связь его с научной деятельностью остается непроясненной, чем и обусловлен тот факт, что Кант, в конечном счете, откажет ученому в качественно ином статусе, чем статус ремесленника или ученика, честно и добросовестно систематизирующего свои знания и применяющего найденные другими принципы на практике¹². Но так невозможно объяснить рождение новой теории — именно тот момент, на который направлено все внимание Г. Б. Гутнера. Говоря кантовским языком, мы так и не постигли принцип рефлектирующей (в отличие от субсумирующей) способности суждения, если попросту свели ее к целесообразности и даже указали на ее родство с переживаниями прекрасного. Только когда мы увидели в ней также и способность к созерцанию возвышенного, мы постигли открывающийся нам смысл нецелесообразности: вызывая удивление, он являет нам не просто сложность и непрозрачность объекта, но и его непостижимую реальность. Удовольствие от неудовольствия, порожденное этим опытом, это, конечно же, не злорадство по поводу бессилия наших конструкций и их иллюзорности (такое чувство возможно, но оно не сможет стать основанием нашей деятельности, а потому философски малозначимо), это радость обретения той точки опоры, на которой может возводиться новая конструкция.

Удивление, таким образом, как и сказано в книге Г. Б. Гутнера, возникает «в какой-то неуловимости, в пограничном состоянии между пониманием и непониманием» (с. 91), между собственным конструированием и столкновением с реальностью, без которого оно не могло бы начаться, между восхищением простотой и благоговением перед сложностью. Потому-то мотив удивления, обнаруживаемый у разных авторов, так варьируется. Некоторые из них делают акцент на одной, другие — на другой его стороне. Но мне не хотелось бы вопреки автору сводить все эти вариации к единому знаменателю. Ибо и в этом случае нам не следует забывать о сложности нашего объекта — научного познания и связанного с ним удивления. Г. Б. Гутнер и не делает этого. Он не сводит образы удивления к одной формуле, даже если она несет в себе двойственность. Речь идет не только о, пусть и недостижимом, единстве в многообразии, но и о «повышенной чувствительно-

11. Критика способности суждения. § 27.

12. Там же. § 47.

сти к противоречиям» (с. 127), обнаруживающей дискретность в потоке непрерывности, и о дистанцированности от объекта, связанной со знанием, даже если познающий стремится проявить все свои предпосылки и как бы слиться со своим предметом, подражая Божественному Уму, и о противостоянии ужасу Ничто, который, в свою очередь, предстает как мрак сомнений у Декарта или как тоска повседневности у Эйнштейна. Каждый образ интересен сам по себе, каждый являет реальность научного знания по-своему, не так, как хочется автору или, вернее, не так, как хотелось бы ему, если бы его целью было создание теории удивления или даже теории научного познания. Но именно этому искушению автор книги успешно противостоит. Восхищение и благодарность по отношению к своим предшественникам, соприкасавшимся с Реальностью — вот еще один образ удивления, который явлен нам в книге примером Эйнштейна. Именно этот образ определяет, как мне кажется, ту манеру письма, о которой я писала вначале: ту деликатность и чуткость, с которой Г. Б. Гутнер обращается с чужими концепциями. Это не просто проявление скромности и личной неприязнательности автора, но подлинное восхищение всеми теми людьми, которые до него шли этим удивительным путем — путем познания. Каждый из них, по-своему, являл образ удивления и, следовательно, каждому из них открывался какой-то фрагмент Реальности. Так что книга Г. Б. Гутнера не соперничает с ними, но с благодарностью принимает все те плоды познания, которые были ими собраны.

Мой анализ книги Г. Б. Гутнера завершен, хотя далеко не полон. В ней множество тем, которые могли бы быть развиты. Каждая глава, по сути, отдельное, увлекательное исследование. До сих пор я ничего не сказала здесь ни о в высшей степени интересной триаде «дескрипция — наррация — миф», которой посвящена в книге отдельная глава, ни о других отсылках в область гуманитарных наук, которые, однако, сознательно оставлены за скобками как самостоятельная область исследования, ни о религиозном дискурсе. Последняя тема кажется мне, однако, настолько важной, что оставить ее совсем без внимания я не могу.

О религиозных практиках в книге говорится не раз, но в основном для того, чтобы либо отграничить, либо, наоборот, сопоставить их с другими. Вообще, кажется, что тема эта, в каком-то смысле, обойдена в книге целомудренным молчанием и что автор даже как бы обрывает свои рассуждения, когда речь заходит или могла бы зайти о ней. К тому же он подчеркивает, что речь

никоим образом не идет о религии, но лишь о некоторых религиозных практиках иудео-христианской традиции (с. 48). Более того, то общее, что он находит в научном и религиозном дискурсе — удивление, дистанцированное восхищение или благоговение перед объектом — оказывается также характерным и для практик эстетических (с. 47). Собственно, в задачи Г. Б. Гутнера вовсе не входило строго разграничить все эти практики. Ясно, что все они почти не существуют в чистом виде. Но «почти» здесь очень существенно. Ибо хотя они и существуют в тесной связи, связь эта может и исчезать. Впрочем, никакой теории практик Г. Б. Гутнер нам не предлагает. И все же есть у каждой из них некоторый учреждающий момент, благодаря которому она, несмотря на всю логику разоблачений, сохраняет свою специфику. Специфика религиозных практик (или, как осторожно замечает Г. Б. Гутнер, некоторых из них) в том, что внимание направлено в них не на предмет говорения, а на Того, к кому человек обращается. В этом суть исповедального дискурса. В его фокусе не объект, а Лицо. Предметом, о котором говорится, здесь оказывается сам говорящий или, вернее, то отношение, которое Бубером описано как «Я — Ты» (с. 48). Это не исследование, это ответ на Откровение.

В дальнейшем рассуждении пропасть между научным и религиозным дискурсом только увеличивается. Автор как будто солидаризируется с критикуемым им антропологом Гирцем в том, что смысл религии вовсе не в объяснении происходящего в мире, но во вполне прагматической выработке соответствующих культурных моделей, ритуалов и норм поведения, этоса, который действует как инструкция к применению. Собственно, в этом Гирц как раз недооценил значение научной деятельности, которая к такой инструкции не стремится или стремится не только к ней, ибо она не консервирует существующих представлений об упорядоченности мира, вернее, она делает это, но делает это «на фоне регулярно возвращающегося хаоса» (с. 187)¹³. Что до религии, то описание ее как инструкции соответствует ее архаическим практикам. Но существуют ли другие? Настораживает сделанное вскользь замечание Г. Б. Гутнера, что «в нормальном случае вера в Божественное творение не является для верующих объяснительной теорией» (с. 28). С одной стороны, смысл этого замечания ясен:

13. Можно сказать, что именно присутствие так понятой научной деятельности, является либо «фальсифицирующим контрпримером к теории Гирца» (с. 187), либо должно привести к противоп-

оставлению архаических и неархаических обществ. Последние как раз не довольствуются устройством своего «мира», но стремятся к «картине мира».

в противном случае религиозные практики сводились бы к исследовательским, или, наоборот, исследовательские приобретали бы черты религиозных, как в случае крайнего креационизма, как, впрочем, и радикального эволюционизма. С другой, сомнительность сведения религиозных практик к одним лишь ритуалам и инструкциям очевидна. Действительно ли они не предполагают никакого упорядочивающего объяснения происходящего?

Здесь, мне кажется, центральное значение имеет уже не раз упомянутая глава об Эйнштейне. Говоря о созданном им образе удивления, Г. Б. Гутнер замечает, что движет им, безусловно, «глубокая вера в разумное устройство мира» (с. 169). Однако это разумное устройство не перестает оставаться чудом, и невозможно сказать, что же здесь первично — вера или удивление, вызванное тем, что чудо, действительно, происходит. Казалось бы, если веришь в чудо, оно не должно удивлять. Но не менее верно и обратное: если совсем не веришь в него, оно не сможет тебя удивить, даже если произойдет¹⁴. И в том и в другом случае оно перестает быть чудом. Значит, либо чудо (а с ним и удивление) вовсе невозможно, либо вера не есть уверенность, не есть, вообще, некоторое состояние ума, но то самое экзистенциальное балансирование на грани, которое одно делает возможным восприятие Откровения, но также и рождение объекта, и, вообще, всякое столкновение с Реальностью. Восхищение Эйнштейна работами коллег, о котором было уже упомянуто, есть следствие такого понимания веры и чуда: их успехи питают веру в разумность мира, их удачи радуют, но и изумляют как откровение. В этом вера ученого подобна религиозной вере: последняя не сводится к абстрактным теориям, но не сводится она и к поведенческим ритуалам. И та, и другая есть «вера в чудо и удивление от того, что это чудо действительно происходит» (с. 169). Потому-то Эйнштейн мог с полным правом заявить, что «серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди» (с. 169).

Мне кажется, не будет преувеличением сказать, что книга Г. Б. Гутнера тем самым проясняет не только начало научного познания, но и важный аспект религиозного отношения к миру, его несводимости ни к объяснительным теориям, ни к инструк-

14. Не с этим ли связан все время возвращающийся в Ветхом и Новом заветах мотив неверия, несмотря на все виденные чудеса? А также то, что Христос то и дело запрещает исцеленному рассказывать о своем исцелении? Возможно, этот странный запрет объясняется именно тем, что чудо

для неверующего есть соблазн — соблазн объяснения по описанному выше принципу «не более, чем» и «на самом деле». Но не менее опасен, видимо, и соблазн считать, что чудо — нормальное состояние мира, на которое мы всегда вправе рассчитывать.

тирующим ритуалам. Это еще один неожиданный результат, который не был обещан и не был даже заявлен в книге. Но в этом-то, как мне кажется, и заключается ее главное достоинство: ее плоды столь же многообразны, как и рассматриваемые в ней образы. Это многообразие, подчеркну еще раз, несводимо и не должно сводиться ни к какому единству. И все же следует сказать, следуя логике Г. Б. Гутнера, что единство это, тем не менее, угадывается. Оно задано питающей его верой в чудесность мироздания и чудесность нашей познавательной деятельности. Как бы мы ни отрицали эту чудесность, к чему бы мы ни сводили удивление — к поиску выгоды или к страху перед неизвестностью — именно она, эта вера, есть самое основание деятельности ученого, пока он не перестает быть ученым, т. е. не перестает стремиться к знанию о Реальности, даже если столкновение с ней чревато, порой весьма неприятными, неожиданностями. Но неожиданности эти — залог успехов, их нетривиальности и их удивительной, поражающей силы. Эти взлеты и падения составляют радость и смысл того приключения, которое зовется познанием. В этом смысле, как сказано в книге Г. Б. Гутнера о том же Эйнштейне в связи с его «Автобиографическими заметками», жизнь ученого — тоже чудо: чуду он посвящает свою жизнь и о нем же он размышляет на пороге смерти, подводя ее итог.

Источники и литература

1. *Latour* = Латур Б. Надежды конструктивизма / Пер. с англ. О. Столяровой // Социология вещей : Сборник статей / Под ред. В. С. Вахштайна. М. : Территория будущего, 2006. С. 365–390.
2. *Latour* = Latour B. When things strike back: a possible contribution of science studies to the social sciences // *British Journal of Sociology*. 2000. V. 51. N. 1. P. 107–123.
3. *Putnam* = Putnam H. What is Mathematical Truth? // *Mathematics, Matter and Method : Philosophical Papers*. V. 1. Cambridge University Press, 1975. P. 60–78.
4. *Realismus* = *Der neue Realismus* / Hg. von M. Gabriel. Berlin : Suhrkamp, 2015. 422 s.
5. *Wittgenstein* = Wittgenstein L. Vermischte Bemerkungen // *Ibid*. Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984. 508 S. (Werkausgabe; Bd. 8)

E. A. Poljakova

The Miracle of Reality. Reflecting on G. B. Gutner's Book "The Basis and Motivation of Scientific Knowledge. Discourse on Wonderment"

The article deals with the philosophical context of G. B. Gutner's book in relation to its central thesis of the non-utilitarian origin of scientific practice which reveals itself as wonderment. The latter is understood not as a psychological state but as perplexity caused by the complexity and the obscurity of an object that does not fit into models created by scholars. This perplexity is fraught with converting the tool of theory into the object of research. As shown in the article, this approach to the research practice is fundamentally contrary to the assertion of the primacy of practice over theory which determines the evaluation of scientific progress starting with the modern age until now. Gutner's thought runs counter both to the position of the so-called new realists and that of radical constructivism reinforced by evolutionary epistemology. Hidden debates with Heidegger and Wittgenstein as well as the "images of wonder" which were revealed by such outstanding thinkers as Euclid, Plato, Kant, Descartes, Einstein, and Heisenberg are also highly original. The article concludes by considering another important aspect of G. B. Gutner's book, his understanding of the specificity of religious practices, their irreducibility either to explanatory theories or instructive rituals. Although, in part for this reason, religious and research practices differ from each other, they share their relation to reality as a miracle which is revealed by virtue of existential balancing between belief in it and wonderment that it actually happens.

KEYWORDS: knowledge, realism, constructivism, reality, miracle, religion, G. B. Gutner.

Обзор конференции «Россия между прошлым и будущим: хранители и самородки»

Москва–Подмосковье, 6–8 ноября 2018 года

Международная научно-практическая конференция «Россия между прошлым и будущим: хранители и самородки» была организована Преображенским братством, Свято-Филаретовским православно-христианским институтом и Российским Дворянским собранием. В течение трех дней в ней приняли участие 236 человек из 33 городов России, Молдавии, Белоруссии, Нидерландов, Латвии, Италии, Швеции, США.

Определяя временные границы, от которых необходимо сегодня отталкиваться в размышлениях о прошлом и будущем России, участники конференции обратились к событиям 1917 года. Ректор Русской христианской гуманитарной академии, д. филос. н. *Д. К. Бурлака* в докладе «Духовный смысл русской революции» предложил анализ не только материальных и формальных, но и целевых причин революции в России. Постановка вопросов «почему?» и «для чего?» по отношению к событиям 100-летней давности выводит к вопросам вины, ответственности и свободного выбора человека, а также действия промысла Божьего в русской истории. Точки выбора, перед которыми оказались русские люди, могут быть описаны с помощью универсальных евангельских образов: революционеры переживали искушение властью; народ — искушение хлебом; интеллигенция — искушение свободой, которое проявилось в стремлении к свободному, оторванному от Бога творчеству. Ни одно из этих искушений не было отвергнуто; все причины совпали и вызвали резонанс, от которого «мост российской цивилизации» рухнул.

Доклад д. ист. н., проф. Европейского университета *Б. И. Колоницкого* был посвящен проекции революционных событий в современном общественном сознании. Историк изучал мемориаль-

ные юбилейные проекты, появившиеся в России в 2017 г., и пришел к выводу, что 100-летие революции оказалось «неиспользованным юбилеем». Если инерция официальных государственных структур объясняется политической конъюнктурой (президентскими выборами, страхом перед любыми революциями), то более загадочным является молчание гражданского общества и сил оппозиции. Несмотря на множество научных конференций, прошедших в 2017 г., можно констатировать, что революция 1917 года ушла и из фокуса научных интересов. В современной России «память о революции расколота, но не горячая; отсутствует стремление к ее политической актуализации». По мнению Б. И. Колоницкого, это свидетельствует о том, что в стране сложился «антиреволюционный консенсус» — отрицание революции как инструмента социальных преобразований.

Таким образом, возникает парадоксальная ситуация, когда событие, определившее собой облик всего XX в., уходит на периферию исторической памяти, закрывая единственно возможный, по мнению многих участников конференции, путь преодоления исторической и антропологической катастрофы.

«Нет лучшего слова, чем “катастрофа”, для описания того, что произошло в 1917 году. Оно включает в себя и преступления, и страдания, и демоцид, и что-то космическое, что не только человек совершал, — отметила в своем выступлении поэт и философ *О. А. Седакова*. — Но это время еще не кончилось. Мы говорим как будто после катастрофы, но на самом деле мы еще внутри нее».

Путь к философскому пониманию катастрофы XX в. предложил в своем докладе *С. С. Хоружий*. Последовательно проследив, как, начиная с 1914 г., в России происходила ломка реальности, ломка сознания, ломка нравственных устоев, философ отметил, что после падения Советского Союза была отвергнута возможность преодоления нравственного упадка — порыв к покаянию как нравственному самоотчету оказался кратковременным. В результате отказа от покаяния произошел окончательный распад любых этических норм и постепенно на место «антиэтики» пришло полное отсутствие этики: «мы живем в мире, где представления о добре и зле больше не применяются», произошла «атрофия нравственного инстинкта». Какими могут быть дальнейшие действия человека в ситуации этической катастрофы? Нужно начинать с чистого листа и снова утверждать человека как присутствие. Но мы уже не можем с простотой Авраама сказать «Господи, вот я», мы можем существовать только в «модусе расплющенного при-

сутствия», когда нет диапазона действия и выражения, а пространство присутствия сжалось в точку. Человеку остается только индивидуальная экзистенциальная практика, которую С. С. Хоружий назвал «миссией последнего регистратора».

О. А. Седакова вернулась к понятию «хранители», вынесенному в название конференции, предложив рассматривать его не только как социальную роль или общественную миссию, но и как духовный выбор человека. Хранить надо было не только веру, культуру, ремесленные навыки — хранить надо было свое сердце, «сердце плóтяное», на место которого эпоха предлагала поставить «пламенный мотор». Пленарные и секционные доклады первого дня конференции позволили участникам прикоснуться к личным судьбам таких «хранителей», как Александр Солженицын, Мераб Мамардашвили, Андрей Сахаров, прот. Павел Адельгейм, прмц. Мария (Скобцова), Елизавета Шаховская-Шик и многих других.

Во второй день конференции был поставлен вопрос о новых явлениях в общественной и духовной жизни России. В обсуждении приняли участие социологи, писатели, богословы, руководители таких крупных церковных и волонтерских общественных движений, как «Преображенское братство», «Бессмертный полк», «Том Сойер Фест». Выявляя характеристики людей, которых можно назвать «самородками», участники дискуссий говорили о том, что они «определяются не внешними обстоятельствами, но тем, что им открылось как самое важное дело жизни». «Самородки» обладают способностью передавать свой дар другим людям, собирать вокруг себя свободное сообщество энтузиастов, но часто испытывают серьезное давление среды, системы, общества, духа нашей нетворческой эпохи. Чтобы построить жизнь, исходя из установки «любовь как принцип; свобода как метод» (А. Кочетков, основатель фестиваля сохранения исторической среды «Том Сойер Фест»), «самородкам» требуется стойкость, упорство, мужество, энергия духовного сопротивления, источником которого часто оказывается глубокое экзистенциальное переживание, позволяющее выстроить альтернативную общепринятой иерархию ценностей.

Станут ли эти люди закваской новых элит, завязью нового народа? «Мы привыкли, что слово “элита” редко применяется в описании общественных процессов, оно и до сих пор несет на себе печать презрения и неприязни, — отметил в своем докладе В. В. Игрунов, директор Международного института гуманитар-

но-политических исследований. — Поэтому даже сама постановка вопроса о путях формирования национальной элиты носит рискованный характер и уместна лишь в кругу людей, придающих этому понятию позитивный смысл». Однако принципиально важно, чтобы в стране формировался слой людей, умеющих принимать стратегические решения, генерирующих смыслы и ценности, бескорыстных, грамотных, проникнутых высокими гражданскими идеалами. Основной путь формирования новых элит В. В. Игрунов видит в создании частных учебных заведений, которые будут не только давать высокий уровень образования, но и «собирать таланты в пучки и гроздья», тем самым формируя живую, творческую, нравственно здоровую среду.

Руководитель Научно-методического центра по миссии и катехизации, старший преподаватель СФИ В. И. Якунцев поделился опытом восстановления человека в процессе длительной полной катехизации. Он сделал акцент на том, что в ходе катехизации происходит «возвращение чувствительности и силы совести», в результате чего возникает сообщество людей, которые не просто выучили нравственные правила, но чьи «чувства навывок приучены к различению добра и зла».

«Хотя сегодня я не вижу культурных инициатив, поражающих своей новизной и размахом, — отметила О. А. Седакова, — но вдруг появляется какая-то доброта, и из этого желания делать что-то хорошее должна родиться новая творческая культура, которая предложит альтернативу мировой гуманитарной тенденции».

Третий день конференции был посвящен размышлению над вопросом «Единый народ России — реальность прошлого или будущего»? Исследователь истории и идей славянофильства А. А. Тесля, доцент Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, обратился к истории понятия «народ» в славянофильском дискурсе. Так, К. С. Аксаков полагал, что народ не может быть опознан эмпирически, но имеет две реализации: истинную (земля) и неистинную (государство), связанные с внутренней и внешней правдой. При этом соблазн слишком опереться на внешнюю правду (законности, формального права, суда, государства) приводит к умалению правды внутренней. Поэтому «либо Россия будет жить хорошо, либо будет ближе к Царствию Небесному». В размышлениях К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина помимо понятий «народ» и «государство» появляется понятие «общество». Общество отличает способность к совместному действию, к осмысленному переживанию общей исторической судь-

бы. «Общество — это народ, данный в самосознании, народ, состоящий из личностей, сознающих себя».

Последующие доклады содержали в себе примеры попыток подобного самосознания на разных этапах истории XX и XXI вв. Так, д. ист. н., руководитель Биографического института Университета Дмитрия Пожарского С. В. Волков говорил о попытках возрождения России, имевших место в 1990-х и 2000-х гг. «Среди людей во власти не было тех, кто мыслил бы новую страну наследницей исторической России, — пояснил историк. — Этот путь правопреемства с дореволюционной Россией не был продвигаем элитами. И перестроившаяся советская номенклатура, и так называемые демократические силы были в 1990-е гг. заинтересованы в подавлении всякого антисоветского, антикоммунистического импульса».

Священник Георгий Кочетков, ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института обозначил задачи настоящего момента: с одной стороны, у «людей есть потребность стать народом, а не просто народонаселением»; с другой — образ нового русского народа сейчас конструируется, тогда как народ может только рождаться (или возрождаться). Народом можно назвать людей, которые готовы «жить в этой стране и вполне отвечать за ее прошлое, настоящее и будущее».

Особое значение свящ. Георгий Кочетков уделил вопросу о том, какую роль может играть православная церковь в процессе рождения нового народа на этой земле. «Христианство, обладающее качествами личности и соборности, может служить идеалом и динамичной силой нового народа, оно способно организовывать все объективированные формы его жизни: государство, общество, культуру и т. д.». «Мы должны раскрыть людям, желающим стать единым народом, традиционные для России начала общинной и братской жизни; показать пути покаяния и возрождения, чтобы Россия могла явить себя не “востоком Ксеркса”, а “востоком Христа».

Ю. В. Балакшина,
д-р филол. наук,
доцент, ученый секретарь СФИ

Рецензия на книгу:
Борисова О. В. Гонимы, но не оставлены:
Ташкентская и Среднеазиатская
епархия, 1943–1961

М. : СФИ, 2019. 446 с. : ил.

До недавнего прошлого отечественная история и история Русской православной церкви в XX в. представляли собой *“terra incognita”* с многочисленными белыми пятнами, ложными очертаниями и обманчивыми контурами на карте исторических исследований. После падения советской империи и прекращения жесткого идеологического диктата коммунистической партии историческая наука в России совершила серьезный прорыв, в том числе на поприще церковно-исторических изысканий. Благодаря таким ученым, как С. В. Римский, А. Ю. Полунов, Е. В. Белякова, С. Л. Фирсов, Д. В. Поспеловский, С. Г. Петров, М. В. Шкаровский, А. В. Гаврилин, А. Л. Беглов, прот. Александр Мазырин, прот. Георгий Митрофанов, священник Илья Соловьев белых пятен на карте церковной истории прошлого столетия становилось все меньше и меньше. Однако было бы преувеличением сказать, что все темы исчерпаны, на все вопросы и недоумения ответы и разъяснения получены. Более того, благодаря появлению новых документов стало ясно, что некоторые из исследований только создавали иллюзию определенности и объективности, а на самом деле еще требуют своего уточнения и корректировки.

Книга О. В. Борисовой вне всяких сомнений послужит заполнению лакун в истории Русской церкви прошлого столетия. Она посвящена одному из самых неоднозначных ее периодов и описывает ситуацию в землях, на первый взгляд далеких от привычных центров христианской культуры. Сегодня нередко можно встретить мнение, что послевоенные годы в СССР отличались потеплением сталинского правительства в отношении православной церкви, а годы правления Хрущёва вошли в историю как «оттепель». В исследовании О. В. Борисовой показана вся неоднозначность, а порой и необъективность подобных утверждений. Действительно, церковная ситуация серьезным образом зависела от региональных особенностей, от состояния церковной жизни

в довоенное и военное время, наконец, от личных качеств правящих архиереев и местных руководителей партийных и советских органов, в том числе уполномоченных Совета по делам РПЦ.

Исследование О. В. Борисовой приоткрывает завесу, за которой скрывалась удивительная картина жизни православных общин и приходов в Средней Азии 1940–1960 гг. Именно эти земли стали местом ссылок, заключения, исповедничества и жертвенного служения многих христиан — епископов, клириков, монашествующих и мирян. Репрессии советского режима, изрядно разорившие церковь накануне войны, обернулись в случае Среднеазиатской епархии собирающим началом, поскольку здесь оказались сосредоточены представители различных православных общин, братств и духовных течений из разных концов страны.

Труд О. В. Борисовой по праву можно назвать научной монографией, так как автор опирается на внушительный массив архивных материалов, прекрасно владеет методологией церковно-исторического исследования, учитывает достижения своих предшественников, умело используя их исследования в воссоздании целостной истории Среднеазиатской епархии. Вместе с тем, помимо профессионализма, автор показал глубокое вдумчивое отношение к весьма непростым проблемам внутрицерковной жизни, что само по себе является свидетельством духовной зрелости исследователя, сумевшего сохранить взвешенные подходы и избежать поспешных суждений и оценок.

Следует отметить целеустремленность и кропотливость автора, позволившие ему за несколько лет исследований, поисков и открытий создать историческое полотно развития духовной жизни во всей сложности и многообразии среднеазиатского региона. Наряду с такими известными исповедниками веры и яркими личностями, как архиеп. Ермоген (Голубев), митр. Гурий (Егоров), архим. Борис (Холчев), автором были выведены практически из небытия такие священно- и церковнослужители, как еп. Кирилл (Поспелов), архим. Серафим (Суторихин), протоиереи Георгий Ивакин-Тревогин и Василий Евдокимов, священник Константин Былинкин, дьяк. Алексей Владимирович Шенрок и многие другие. Особенным достоинством исследования можно признать то, что в ходе неоднократных поездок и встреч в Ташкенте, Самарканде, Фергане, Бишкеке, Пскове автор сумел собрать уникальные материалы и свидетельства очевидцев.

Использование документов личного происхождения несколько не умаляет высокой степени объективности проделанного

труда, но придает ему особую убедительность и живость, и одновременно не оставляет места для расхожих схем и устоявшихся штампов. Например, на страницах книги автор весьма отчетливо показал устойчивость обновленчества в Среднеазиатской епархии и после его официальной ликвидации. Многие епископы и священники из обновленческого течения через покаяние присоединялись к Московской патриархии и продолжали свое служение. При этом зачастую их нравственный облик и особый почерк в осуществлении пастырских обязанностей не менялись, а главное, не ослабевала тесная связь с местными властями и органами госбезопасности. Для правящего архиерея Среднеазиатской епархии в 1940–1950-е гг. деструктивная активность бывших обновленцев была, пожалуй, основной трудностью на фоне острой проблемы дефицита духовенства и низкого уровня образования большинства православных священнослужителей, и эту ситуацию удалось преодолеть только при архиеп. Ергогене (Голубеве).

Еще одной драгоценной чертой монографии О. В. Борисовой можно считать личностный подход к героям исследования. Такой подход был использован в равной степени в раскрытии образов как епископов, клириков и мирян епархии, так и уполномоченных Совета по делам РПЦ. Кроме того, что на одного епископа приходилось несколько уполномоченных (по числу среднеазиатских республик), что создавало трудности особого свойства, автору удалось показать различные подходы и стили работы у разных чиновников. Так, например, из текста видно, что уполномоченный по Узбекистану тов. Степанов в 1950 г. был отстранен от своих обязанностей за слишком мягкое отношение к церкви и лично к еп. Гурию (Егорову).

Не менее важна в работе О. В. Борисовой тема участия в церковной жизни мирян, их активность, ответственность и сотрудничество с клириками и архиереями. Этот феномен сегодня вызывает неподдельное удивление, однако это исторический факт, а не беспочвенная гипотеза автора книги. В целом послевоенная активность мирян в Русской православной церкви достигала высокого уровня. При этом Среднеазиатская епархия и здесь предстает в выгодном свете за счет того, что среди мирян, членов приходских общин, был высокий процент бывших заключенных, ссыльных, представителей общин и братств Москвы, Петрограда, Киева. Не «милость» кремлевских правителей, а опыт жертвенного служения христиан, прошедших тяжелейшие испытания и унижения, позволял возрождаться церковной жизни в СССР в послевоенные годы.

Красноречивым дополнением к тексту монографии стала подборка архивных документов, размещенная автором в хронологическом порядке, с 1944 г. до 1966 г., по этапам служения епископов Среднеазиатской кафедры. Здесь можно найти выдержки из отчетов Ташкентского епархиального управления патриарху Алексию (Симанскому), информационных докладов руководству уполномоченных Совета по делам РПЦ по Узбекистану и Киргизии, переписку чиновников Совета по делам РПЦ с представителями советских и партийных органов республиканского значения, письма архиеп. Ермогена (Голубева) духовенству епархии, письма верующих в адрес советских чиновников, переписку духовных лиц и распоряжения Совета по делам РПЦ. Эти документы еще более выпукло показывают трагичность истории церкви в СССР в рассматриваемый в исследовании период: переход от надежд, духовного ренессанса и внутрицерковного укрепления в первые послевоенные годы к разорению епархии в конце 1950-х — начале 1960-х гг., проявившемуся в уменьшении действующих храмов, зарегистрированных общин и увольнении за штат, запрещении в служении, притеснении и даже репрессиях в отношении лучших христиан епархии. Несмотря на разорение церковной жизни, в епархии все же сохранялись крепкие приходские общины в Ташкенте, Самарканде, Фрунзе, Фергане. Уже после отставки Хрущёва возобновляли и продолжали свое служение в Средней Азии исповедники веры, среди которых особо хочется вспомнить о Павла Адельгейма, сохранявшие незамутненное предание Церкви Христовой и донесшие его до сегодняшних христиан, в том числе и до автора новой книги — О. В. Борисовой.

Монография лишена церковного «глянца», в ней отсутствует лоск «хэппи-энда», но в ней, кроме обильного фактологического материала, который несомненно станет новым словом в церковно-исторической науке, живет надежда и крепкое упование на евангельские слова Учителя, что весьма зримо нашло отражение и в названии книги «Гонимы, но не оставлены».

*К. П. Обозный,
канд. ист. наук,
зав. кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ*

Сведения об авторах

Александров Виктор Владиленович

PhD, Medieval studies

независимый исследователь (Будапешт)

alexandrov.v@gmail.com

Балакшина Юлия Валентиновна

д-р филол. наук

ученый секретарь СФИ; доцент РГПУ им. А. И. Герцена

(Москва; Санкт-Петербург)

jbalaksh9@gmail.com

Протоиерей Джон Бэр

DPhil, University of Oxford

Руководитель магистерской программы по теологии, профессор
патристики Свято-Владимирской православной духовной семинарии
(Нью-Йорк)

jbehr@svots.edu

Гасак Дмитрий Сергеевич

первый проректор СФИ (Москва)

vice_rector@sfi.ru

Гэгзян Давид Мкртчичевич

канд. филол. наук

зав. кафедрой богословских дисциплин и литургики СФИ (Москва)

davidgz@mail.ru

Дашевская Зоя Михайловна

декан богословского факультета СФИ (Москва)

dean@sfi.ru

Священник Иакинф Дестивель

д-р богословия, канд. филос. наук

профессор Папского Университета святого Фомы Аквинского, сотрудник
Папского совета по содействию христианскому единству (Рим)

destivelle@pust.it

Кашеваров Анатолий Николаевич

д-р ист. наук, профессор

профессор Санкт-Петербургского политехнического университета
Петра Великого (Санкт-Петербург)

kashevar12@mail.ru

Копировский Александр Михайлович

канд. пед. наук, доцент
профессор СФИ (Москва)
amkop51@gmail.com

Священник Георгий Кочетков

канд. богословия
ректор СФИ (Москва)
info@sfi.ru

Наумова Марина Анатольевна

проректор по общим вопросам СФИ (Москва)
mrnaumova@gmail.com

Обозный Константин Петрович

канд. ист. наук
зав. кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ (Москва; Псков)
suhorut2006@ya.ru

Панченко Татьяна Николаевна

канд. филос. наук
независимый исследователь (Амстердам)
tatiana.tatpan@gmail.com

Полякова Екатерина Андреевна

канд. филол. наук, доцент
доцент СФИ (Москва)
cath_pol@mail.ru

Епископ Ириней (Стинберг)

DPhil, University of Oxford
декан Института богословских наук им. Свв. Кирилла и Афанасия
Александрийских, профессор патристики и церковной истории
(Сан-Франциско)
irenei.lyons@icloud.com

Диакон Василий (Карл Христиан) Фельми

д-р богословия, профессор
ординарный профессор кафедры истории и богословия христианского
Востока Эрлангенского университета (Эрланген)
dr.christianfelmy@web.de

About the Authors

Aleksandrov Viktor Vladilenovich

Ph.D. in Medieval studies
Independent researcher (Budapest)
alexandrov.v@gmail.com

Balakshina Yulia Valentinovna

Doctor of Philology
Academic Secretary, SFI; Associate Professor, Herzen University
(Moscow; St. Petersburg)
jbalaksh9@gmail.com

Archpriest John Behr

DPhil, University of Oxford
Director of the Master of Theology Program, Professor of Patristics,
St. Vladimir Orthodox Theological Seminary (New York)
jbehr@svots.edu

Gasak Dmitry Sergeyeovich

Vice-Rector, SFI (Moscow)
vice_rector@sfi.ru

Gzgzryan David Mkrlichevich

Ph.D. in Philology
Head of Theology and Liturgical Studies Department, SFI (Moscow)
davidgz@mail.ru

Dashevskaya Zoya Mikhailovna

Dean, School of Theology, SFI (Moscow)
dean@sfi.ru

Priest Hyacinthe Destivelle

Doctor of Theology, Ph.D. in Philosophy
Professor, Pontifical University of St. Thomas Aquinas; member, Pontifical
Council for Promoting Christian Unity (Rome)
destivelle@pust.it

Kashevarov Anatoly Nikolayevich

Doctor of History, Professor
Professor, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University
(St. Petersburg)
kashevar12@mail.ru

Kopirovsky Alexander Mikhailovich

Ph.D. in Education, Associate Professor

Professor, SFI (Moscow)

amkop51@gmail.com

Priest Georgy Kochetkov

Ph.D. in Theology

Rector, SFI (Moscow)

info@sfi.ru

Naumova Marina Anatolyevna

Vice-Rector for General Affairs, SFI (Moscow)

mrnaumova@gmail.com

Obozny Konstantin Petrovich

Ph.D. in History

Head of the Department of Church History, SFI (Moscow; Pskov)

suhoput2006@ya.ru

Panchenko Tatyana Nikolayevna

Ph.D. in Philosophy

Independent researcher (Amsterdam)

tatiana.tatpan@gmail.com

Poljakova Ekaterina Andreyevna

Ph.D. in Philology, Associate Professor

Associate Professor, SFI (Moscow)

cath_pol@mail.ru

Bishop Irenei (Steenberg)

DPhil, University of Oxford

Dean, Professor, Patristics and Church History, Sts. Cyril and Athanasius

Institute for Orthodox Studies (San Francisco)

irenei.lyons@icloud.com

Deacon Vasily (Karl Christian) Felmy

Doctor of Theology, Professor

Professor in Ordinary, Department of the History and Theology of the

Christian East, University of Erlangen (Erlangen)

dr.christianfelmy@web.de



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

www.sfi.ru



На страницах сайта Вы можете узнать об образовательных, научных, издательских, просветительских и других проектах Свято-Филаретовского института, а также познакомиться с хорошей богословской, философской и просветительской литературой

Вы найдете на нашем сайте:

- новости из жизни церкви и общества
- анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни
- книжные новинки
- интервью с богословами и общественными деятелями
- материалы по вопросам биоэтики
- аудио- и видеоматериалы

ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научный журнал СФИ «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 группе специальностей «Теология» (26.00.00).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Альманаха 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 официальном сайте СФИ
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института*

*Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по группе специальностей «Теология» (26.00.00)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 29 · Зима 2019

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы 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 19.02.2019
Формат 70×100/16. Объем 10 ½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ГТС 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 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2019