

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А. Б. Алиева, *канд. соц. наук*

Д. М. Гзгзян, *канд. филол. наук*

Г. Б. Гутнер, *доктор филос. наук*

А. М. Копировский, *канд. пед. наук*

Л. Ю. Мусина

К. П. Обозный, *канд. ист. наук*

М. В. Шилкина, *канд. филос. наук*

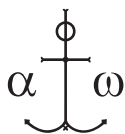


Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 7



Москва • 2013

Содержание

- 6 От редакции
- 9 Свящ. Георгий Кочетков
(Миро-) помазание — литургическое таинство жизни человека и Церкви в Духе Святом — в мистагогическом цикле оглашения
- 28 Д. М. Гзгзян
Экзистенциальный интерес, границы этики и трудности построения единой христианской моральной доктрины
- 51 Г. Б. Гутнер
Идеальное конструирование и генезис математического естествознания
- 74 О. А. Седакова
Европейская идея в русской культуре.
Ее история и современность
- 91 А. А. Красиков
Религии и общество в Европе
- 118 Свящ. Эрнст Кристоф Суттнер
Не проявлять терпимость, а ценить друг друга и учиться друг у друга
- 134 А. М. Копировский
Храмовый «синтез искусств» как основа учебного курса

От редакции

Седьмой выпуск Альманаха Свято-Филаретовского института выходит в дни, когда СФИ готовится отмечать свое 25-летие. Поэтому структура выпуска, по сравнению с предыдущими регулярными номерами, претерпела некоторые изменения. В нем представлены труды ведущих преподавателей института наряду со статьями членов его Попечительского совета. В связи с этим нужно сказать несколько слов о научной и педагогической деятельности СФИ, которая находит свое зримое воплощение, в том числе, в данном научно-издательском проекте.

Научные приоритеты тесно связаны с самим характером и миссией СФИ — уникального на постсоветском пространстве образовательного учреждения в системе как церковного, так и светского образования.

СФИ возник из потребности предоставлять качественное фундаментальное образование взрослым верующим людям, православным христианам, стремящимся к целостности своей христианской судьбы, органичному и плодотворному соединению в ней законов веры, молитвы и жизни. Вызовы современности и насущная потребность знать и ценить традицию, накопленную за 2000 лет исторического христианства, хорошо разбираться в ее нюансах, отличать временное от вечного, быть творчески открытым к новым формам жизни в церкви — все это требует особого усилия ученичества. Для решения такой задачи и требуется христианская школа нового типа, избегающая специфических черт школярства, схоластичности. Вместо «школьного» подхода к учебе современному христианину требуется целостное общегуманитарное образование, наследующее образовательный потенциал, накопленный российской духовной школой в предреволюционную эпоху, а затем творчески продолженный в религиозно-философском наследии русской эмиграции. В него входят и лучшие достижения светской, по преимуществу западной, системы гуманитарного образования. В частности, в СФИ с самого основания были заложены основы образовательного процесса, близкого по структуре к современной болонской системе.

Важнейшее основание синтеза «светского» и «духовного» в образовании, преодоление существующего между ними разрыва, о котором еще в первой половине XX века писал прот. Сергей

Булгаков, — это присущая подлинной христианской традиции внутренняя симфоничность классических богословских дисциплин и корпуса гуманитарного знания, который, в частности, охватывается сферой религиозной (и шире — философской) антропологии.

Институт занимается исследованием способов и средств конструктивного взаимодействия богословия и науки в целом и отдельных наук (философии, религиоведения, филологии, искусствovedения, физики, математики и т. д.), в частности, и опыта этого взаимодействия; стремится раскрыть христианскую богословскую и литургическую традицию, а также российское религиозно-философское наследие, в контексте вызовов современности. Научные приоритеты могут получать и дополнительную акцентировку. В последнее время в СФИ возросло количество работ, посвященных исследованию истории XX века, опыта жизни Русской церкви в постконстантиновскую эпоху, в условиях гонений в тоталитарном государстве, в контексте задачи актуализации наследия новомучеников и исповедников Российских. Также отмечен рост исследований в области экклезиологии, религиозной антропологии и литургики.

Большинство этих направлений отражено в предлагаемом заинтересованному читателю собрании трудов преподавателей и членов Попечительского совета института, разделенном из-за обилия материала на две части и публикуемом в двух юбилейных выпусках альманаха — настоящем, седьмом, и следующем.

Седьмой выпуск альманаха открывает статья ректора СФИ, заведующего кафедрой миссиологии, катехетики и гомилетики, священник Георгий Кочеткова, представляющая продолжение публикации авторского цикла введения оглашаемых в церковные таинства (на этот раз — в литургическое таинство миропомазания). В статье на основании текстов Священного писания, отцов ранней церкви и «золотого периода» византийского богословия, а также современных литургических исследований раскрывается связь миропомазания с крещением «во Христа», с одной стороны, и с Божьей Тайной погружения в сам Дар Святого Духа, открытием человеку Лица Бога-Духа, и Богу-Духу — лица и личности человека, — с другой.

Статьи двух других авторов связаны с философско-богословской тематикой. Проблеме поиска новых оснований христианской этики, ее границ, а также трудностям построения единой

христианской моральной доктрины посвящена статья заведующего кафедрой богословских дисциплин и литургики СФИ профессора Д. М. Гзгзяна. Автор обращается к актуальным темам философской антропологии XIX–XX вв. и широкому кругу мыслителей: от Ф. Ницше и представителей атеистического экзистенциализма А. Камю и Ж.-П. Сартра до православных религиозных философов Вл. Соловьева, Е. Трубецкого, С. Франка и глубоко затрагивавших вопросы религиозной этики М. Хайдеггера и Э. Левинаса. О связи философии и естествознания размышляет заведующий кафедрой философии и гуманитарных дисциплин профессор Г. Б. Гутнер. В статье о переходе в эпоху Ренессанса и далее от аристотелевского умозрительного образа Вселенной к современному научному, от вопроса «ради чего?» к вопросу «почему?», он показывает принципиальную роль математики в новой картине мира, возникшей после открытий Галилея, Коперника и Тихо Браге.

Проблемы взаимопонимания и возможного взаимодействия западного и восточного христианства, православия и католицизма после II Ватиканского собора и в связи с острыми вызовами современности, необходимость перехода от толерантности к взаимной открытости и научению друг от друга рассматриваются в статьях членов Попечительского совета СФИ профессора А. А. Красикова и профессора священника Э. К. Сутнера.

С вопросами христианской культуры и искусства связаны статьи О. А. Седаковой, поэта и мыслителя, члена Попечительского совета СФИ, и А. М. Копировского, ученого секретаря СФИ и профессора кафедры философии и гуманитарных дисциплин.

О. А. Седакова, размышляя о глобальных проблемах культуры, предлагает ввести новый феномен в описание российской культурной истории — «европейская идея» (по аналогии с «русской идеей»). Это напряженная мысль России о Западе как образе универсализма, которая сменила византийскую модель, существовавшую в допетровское время. Особое внимание в анализе западных влияний автор уделяет христианской составляющей. Статья А. М. Копировского посвящена христианской педагогике искусства, применению понятия «синтез искусств» к христианскому храму и практике изучения его в курсе церковного искусства в СФИ.

В следующем выпуске будут опубликованы: большая работа крупнейшего современного литургиста Р. Тафта о литургии в «Мистагогии» прп. Максима Исповедника, статья профессора О. С. Поповой о византийском искусстве VI–VII веков и другие материалы.

Свящ. Георгий Кочетков

(Миро-) помазание — литургическое таинство жизни человека и Церкви в Духе Святом — в мистагогическом цикле оглашения

Таинство миропомазания следует рассматривать в тесной связи с таинствами покаяния и крещения во Христа в едином таинстве Просвещения, т. е. вхождения человека в Церковь. Таинство миропомазания занимает в этом ряду особое место, поскольку связано с обретением дара жизни во Святом духе. Данное таинство есть свидетельство о пророчесвенном характере христианства и мессианском достоинстве христиан. Также в статье рассматриваются историко-литургические и канонические аспекты таинства миропомазания, в частности чины приема в православие отпавших и инославных.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миропомазание, таинство, чины приема в православие.

1. Введение. Следующий шаг к освящению человека

Таинство (миро-) помазания, или таинство крещения Духом Святым, тесно связано, с одной стороны, с таинствами первого покаяния и крещения во Христа в процессе совершения таинства просвещения, а с другой — с Божьей Тайной погружения в сам Дар Святого Духа. Священное писание Нового завета ясно говорит об ожидании апостолами, по повелению Христа, этого события, «обещанного Отцом... Ибо Иоанн крестил водою, вы же будете крещены Духом Святым»^{*1}.

^{*1} Деян 1:4–5

Апостолы стали первыми, на ком исполнились обещания Отца нашего Небесного, открытые еще через ветхозаветных пророков, предвидевших заключение Богом Нового Завета с Его Новым Народом — Христовой Церковью. «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плóтяное (т. е. живое. — Г.К.). Вложу внутрь вас Дух Мой, и сделаю то, что вы будете ходить

*1 Иез 36:26–27

в заповедях Моих...» *1. Как бы мы ни понимали Крещение не только Духом Святым, но и огнем, мы не можем забыть, что и Сам Дух Святой в день Пятидесятницы снизошел на ожидавших Его апостолов в виде огненных языков, которые скорее привлекают и возжигают сердца, озаряют и просвещают, чем опаляют. И в дальнейшей истории всякое исполнение обетования Отца и Крещение людей Духом Святым становилось следующим после их Покаяния и Крещения во Христа шагом к освящению каждого такого человека и всей Церкви.

2. Продолжение таинства «рождения свыше»

*2 Ин 3:5

Таким образом, таинство крещения «во имя Святого Духа» есть таинство духовного рождения и таинство помазания. Это — кульминационный момент в таинстве просвещения, посвящения и освящения человека. Он продолжает таинство «рождения свыше» — «от воды и Духа» *2 и собственно таинство крещения «во имя Христово», «во имя Сына», т. е. таинство сочетания со Христом-Помазанником и таинство облечения во Христа, которое немислимо без таинства возвращения к Отцу и таинства помазания Святым Духом. Ведь сочетаться со Христом означает сочетаться с Богом Отцом через Дар Христа и Святого Духа.

Благодаря современным богословам, прежде всего о. Александру Шмеману, мы вновь обрели свое изначальное видение того, что в каждом последующем таинстве исполняется, т. е. доводится до полноты, предыдущее¹. Особым образом это касается таинств, составляющих таинство просвещения. Это означает, что именно крещение человека во имя Сына Божьего Иисуса Христа исполняется, доводится до полноты через получение им помазания во имя Духа Святого.

*3 Деян 2:38

Помазание человека свыше, Самим Духом Святым, — это величайшая и всерадостнейшая Тайна Бога и человека. В ней возрождающемуся Человеку открывается лицо Бога-Духа и Богу-Духу — лицо и личность Человека. Крещеный во Христа человек приобщается к «Дару Святого Духа» *3, а через это — к духовным дарам пророчества, священства и царства, а также к способности внимать «всякому языку» и говорить на «иных языках» во имя общения со всяким человеком в мире, ибо все призваны Богом в общение с Ним и с каждым ближним.

1. См.: [Шмеман, 102].

Таинство помазания было известно с древнейших времен. Иногда оно тяготело просто к обряду, а иногда — прямо к мистическому откровению Бога в Духе.

[В ветхозаветные времена царское помазание занимало место] в своем роде единственное среди обрядов освящения. Оно совершалось каким-либо Божиим человеком, пророком или священником. <...> Смысл этого обряда был в том, чтобы отметить внешним знаком, что эти люди избраны Богом, чтобы стать Его орудиями в управлении народом. Через помазание царь становился причастным Духу Божьему, как это было с Давидом... (1 Цар 16:13). <...>

Пророки не помазывались елеем; слово «помазание» только метафорически применялось к ним, обозначая возложение на них миссии: Илия получил повеление помазать Елисея (3 Цар 19:16), но в момент призвания этого последнего Фесвитянин только набросил на него свой плащ и передал ему дух свой (3 Цар 19:19; 4 Цар 2:9–15). (То же — в Ис 61:1. — Г.К.)

<...>

В Новом завете упоминается только одно-единственное помазание Иисуса в течение Его земной жизни... то, которое Он получил при Крещении: «Помазал Его Бог Духом Святым и силою» (Деян 10:38). Относя к Себе текст Ис 61:1 («Дух Господень на Мне...» — Г.К.), Иисус в начале Своего общественного служения Сам объяснил это помазание как помазание пророка (Лк 4:18–21), чтобы возвещать Благоую весть... [Поттери, ст. 838–839].

3. Таинство приобщения человека к «Дару Святого Духа» (Деян 2:38). Знаки совершения таинства (миро-) помазания

Таинство помазания, совершаемое над каждым христианином, может проявлять себя в разных обрядовых формах. Когда-то оно совершалось через возложение рук, а со II в. к этому стало добавляться материальное, а не только метафорическое, помазание елеем и (или) св. миром.

Уже в Апостольских постановлениях, важнейшем каноническом сборнике III в., в первой части 7-й книги, восходящей к древнейшему каноническому памятнику конца I — начала II в. Дидахи, предполагается и предкрещальное помазание елеем в знак причастия и общения Святого Духа, и послекрещальное помазание св. миром, означавшее «печать заветов» — как печать принадлежности к «бессмертному веку», к «жизни будущего века», к новому эону, открытому Христом, и к эсхатологическому новому Израилю, к Церкви, что и открывало человеку возможность

участия в евхаристии. Интересно, насколько в те времена еще важна была духовная Тайна и насколько обрядовая и мистериальная сторона была ей в церкви подчинена².

Как показывает другой важнейший канонический памятник — Апостольское предание св. Ипполита Римского (начало III в.), помазание елеем, скорее всего, изначально не заменяло собой руковожложения, а лишь дополняло его (возлагалась рука, смоченная елеем), выявляя какие-то дополнительные смыслы таинства Святого Духа. Возможно, первоначально это было просто «ожившей метафорой» приобщенности ко Христу-Помазаннику и «благоухания Христова», т. е. благоухания Его Жертвы, возносимой к Богу. Кроме того, таким образом естественно подчеркивались царственный и особенно священнический аспекты жизни христиан как «царственного священства»^{*1}, ведь именно с начала II в., после изгнания церкви из синагоги, в церковь наряду с эллинистическими понятиями и языческой символикой стала активно проникать храмовая и вообще ветхозаветная символика и соответствующие ей представления.

*1 1 Пет 2:9

И все-таки, несмотря на все более частое употребление в своих обрядах «телесных» средств, церковь сохраняла благоговейную память о руковожложении как об изначально апостольской форме таинства Святого Духа, которой, как наиболее личностной, всегда отдавалось внутреннее предпочтение. Показательны слова Тертуллиана: «У нас помазание происходит телесно, а результат получается духовный, каково и телесное действие крещения, ибо мы погружаемся в воду, но результат — духовный...»^{*2}.

*2 Tert. De bapt. 7

На Западе в Католической церкви вплоть до второй половины XX в. таинство миропомазания мог совершать только епископ, что отражало исторически сложившееся различие в акцентах понимания этого таинства. На Востоке акцент делался на более личностном («иоанновском»), а на Западе — на более церковном («петровском») его понимании. На Западе это обеспечило большее внимание к этому таинству и большее его значение для воцерковления каждого человека, в частности, через сознательную личную подготовку участвующего в конфирмации (от лат. — *confirmatio*, подтверждение), т. е. в первом причастии и в миропомазании, но несколько разорвало тесную связь

2. «Если же нет ни елея, ни мира, достаточно воды — и для помазания, и для печати, и для исповедания Умершего или соумирающего» (Const. Ap. 7. 22). Так и в евхаристии в те времена

на жертвенник-престол можно было вместе с хлебом и вином поставить молоко с мёдом и воду. Как близко еще было дыхание апостольской Пятидесятницы!

с крещением и евхаристией, что не могло не стать целой проблемой для правильного понимания целостного таинства просвещения. Впрочем, после II Ватиканского собора в последние десятилетия на Западе все чаще практикуется совершение таинства миропомазания особо благословленными пресвитерами-священниками.

Надо сказать, что современные ученые-литургисты насчитывают целых четыре традиции совершения помазаний в целостном таинстве просвещения, сложившихся в самые первые века христианской истории, еще до принятия примерно в 360 г. на Лаодикийском соборе 48-го правила (канона), требующего миропомазания после крещения, «ибо это [помазание], молитвами и призыванием Святого Духа освящаемое, помазуемых освящает и причастниками Небесного Царства Христова устрояет, если только небрежная жизнь и лютые дела нас от него не отстранят»^{*1}.

*1 Лаод. 48

Согласно исследованию о. Михаила Арранца, первая традиция вообще обходится без какого-либо помазания. Она существовала в Палестине и нашла отражение в Писании и в Дидахи. Сейчас она практикуется у нас лишь в крайних, чрезвычайных случаях, например, при крещении умирающих. Вторая традиция — помазание елеем только перед крещением в знак Дара Святого Духа. Эта антиохийско-каппадокийская традиция, отраженная в Дидакалии апостолов и в Деяниях Фомы (III в.), напоминает нам о пришествии Святого Духа на сотника Корнилия и дом его еще до их крещения^{*2}. Третья традиция предполагает целых два помазания: а) «елеем заклинания» перед крещением и б) св. миром после него в знак Дара Святого Духа. Это древняя иерусалимская и испанская практика, отраженная, в частности, в «Катехизисах» св. Кирилла Иерусалимского (сер. IV в.). И наконец, четвертая традиция — западная, предполагающая даже три помазания: «елеем заклинания» перед крещением и дважды после него — «елеем благодарения-евхаристии» (позже — св. миром). При этом второе помазание сразу после крещения совершает пресвитер (а когда-то его могла совершать даже «вдова» — для женщин), а третье, с возложением рук, совершает епископ — когда неофит входит в храм для совершения евхаристии. Эта практика была засвидетельствована еще в Апостольском предании св. Ипполита Римского (нач. III в.) и в Завещании Господа нашего Иисуса Христа (II–V вв.). К этому можно только добавить, что в древней восточной церкви была и практика смешения елея с водой крещения, чтобы неофит,

*2 См.: Деян 10

по словам св. Иоанна Златоуста (кон. IV в.), получил одновременно крещение от воды и Духа³.

4. Литургическое таинство жизни Церкви в помазании Духом Святым — «от Святого» (1 Ин 2:20–27)

*1 1 Ин 2:20

В Церкви все ее члены получили «Помазание от Святого»^{*1}, поэтому вся Церковь живет в силе и действии этого Помазания. Не случайно Церковь Христова носит еще и название Церкви Духа Святого. Именно в связи с этим можно понять, почему она, и только она, владеет истинным таинством Духа Святого, таинством помазания свыше. Это таинство отображает великую задачу всей Церкви — пока еще есть историческое время, не просто преобразовывать, а именно преображать силою Духа Святого все, что не тождественно злу и греху: и весь мир, и всю жизнь, и всякого человека.

*2 См.: Еф 1:13–14

Уверовав во Христа и Его слово спасения нашего, мы все были запечатлены обетованным от Отца Духом Святым, Который есть залог наследия нашего, — для искупления всего Божьего достоинства и в похвалу славы Христовой^{*2}. Так рассуждает ап. Павел. В другом месте он же говорит: «Утверждает нас с вами во Христе и помазал нас Бог, Он, Который и запечатлел нас, и дал залог Духа в сердца наши»^{*3}. То есть Церковь пока еще имеет только залог Духа в сердцах верных, но в этом залоге — наша надежда на получение во время свое всего оставленного нам по Христову завещанию наследия — всего Небесного Царства. Мы, христиане, Народ Божий, — Народ, искупленный Христом и искупаемый в Церкви. Данный нам залог Духа, хотя еще и не вся Его полнота, — этот Дар Духа Святого принципиально отличает новозаветную Церковь от всего, что было до нее или сейчас существует вне ее. Именно поэтому лишь хула на Духа Святого никому уже не прощается.

*3 2 Кор 1:21–22

5. Структура (нормаль) таинства (миро-) помазания

Таинство (миро-) помазания — уникальное церковное таинство, чинопоследование которого, однако, надо «собирать по частям». Ведь чин освящения «вещества таинства» — св. мира — до сих пор всегда совершается отдельно от чина его использования в таинстве. При этом некоторые смысловые моменты таинства

3. См.: [Арранц, 119].

помазания перенесены на обряды «восьмого дня» по крещении. Поэтому будем особенно внимательны к *нормали*⁴ таинства (миро-) помазания.

Если попытаться выстроить все таинство (миро-) помазания последовательно, то может получиться примерно такая картина. Первая молитва из чина, называемого «Молитва на приготовление мира, совершающаяся в Великий четверг», которая собственно и есть Молитва освящения мира, будет в этом случае играть центральную роль. В ней содержатся первые три элемента *нормали* таинства: 1) приуготовление, префацио и анамнесис, 2) эпиклесис и основная молитва-прошение с соответствующей формулой-объявлением и, как можно надеяться, — 3) ответ Божий и первый «аминь». Далее нам следует обратиться к Молитве перед миропомазанием и самому св. миропомазанию из Последования св. миропомазания, содержащегося на русском языке в «Чинах крещения, миропомазания и подготовки к ним»⁵. Это Последование содержит в себе четвертый элемент *нормали* — интерцессию и принятие-усвоение святых даров таинства. И наконец, последний, пятый элемент *нормали*, заключающий в себе благодарение Богу и Его славословие за служение таинства и за его дары, ярче всего прослеживается во второй — главопреклонной — молитве чина приготовления св. мира. Некоторым же мистическим продолжением и завершением всего таинства помазания в аспекте начала, через рукоположение Самим Богом, церковного и личного служения человека, заканчивающего время «младенчества во Христе», после совершения над ним таинства просвещения является Молитва 2 из Обрядов «восьмого дня» по крещении.

В *первый* элемент *нормали* во *вступительно-приуготовительной* его части входят как вещи духовно-внутренние, так и внешне-телесные, или материальные. О внутреннем говорит св. Кирилл Иерусалимский: «Дух Святой не смотрит на лица. Он ищет не внешних преимуществ, но благочестия души; и богатые да не возносятся, и бедные да не унывают; только приготовляй всякий себя к принятию небесной благодати»^{*1}. Здесь важно заметить, что это приуготовление еще даже до крещения человека сопровождается особым Божиим даром и благодатной силой.

^{*1} *Свр. Н. Catech.*
17. 19

4. Нормаль — внутренняя логическая структура таинства.

5. Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4 : Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления : С прил. церковнослав. текстов / Пер.

свят. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свят. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2008. (Готовится к печати 2-е изд. — *Прим. ред.*)

Прежде чем получить печать Духа при крещении, новообращенный был уже «помазан» Богом (2 Кор 1:21; ср. Еф 4:30): Бог дал проникнуть в него евангельскому учению, вызвал в его сердце веру в слово истины (ср. Еф 1:13). Вот почему ап. Иоанн называет слово, исходящее от Христа, «елеем помазания» (χρόμα): внутренне принятое верой под действием Духа (Ин 14:26; 16:13), «помазание в нас пребывает» (1 Ин 2:27), оно дает нам знание истины (познание Истины — Г.К.) (2:20 и сл.), научает нас всему (2:27)... Это учение о внутреннем помазании занимает важное место в христианском предании и духовности [Поттери, ст. 839–840].

Что же касается внешнего приуготовления к таинству (миро-) помазания, оно происходит и тогда, когда составляется и варится св. миро, и тогда, когда это миро переносится в Великий четверг на Великом входе литургии в алтарь и ставится на престол (или у престола) слева от дискоса, а после освящения хлеба и вина трижды запечатлевается образом Креста прежде, чем начать Молитву освящения самого этого мира.

Во введении этой основной молитвы таинства, в ее *префацию*, мы встречаем, как обычно, достойное обращение к Богу Отцу и прошение о подаении благодати служащим, необходимой именно «для служения этого великого и животворного таинства».

Дальше содержание Молитвы освящения мира удваивается, т. е. как бы повторяется дважды, вследствие чего в ней находится два анамнесиса и два вторых элемента нормали (видимо, со временем к первой ее части была присоединена вторая, подробнее раскрывающая церковный взгляд на сущность и назначение св. мира и на духовные дары таинства миропомазания). В первом *воспоминании-анамнесисе* воспоминается благодать служения пророков Моисея и Самуила, а также свв. апостолов, а второй представляет собой воспоминание помазанных миром «священников и первосвященников, пророков и царей», но затем снова помазанных Самим Богом Отцом свв. апостолов и их преемников — епископов и пресвитеров, до сего дня возрождающих через купель возрождения всех христиан, также получающих «помазание от Святого», т. е. от Бога Отца.

Кроме того, есть свой небольшой анамнесис и в Молитве перед миропомазанием, в котором воспоминается явление единородного Сына Божьего, принесшее «пребывающим во тьме свет спасения» и дар блаженного очищения через святую воду и божественное освящение — через животворящее помазание. Далее, по тексту этой молитвы, утверждается, что новопросвещенный родился

снова, водою и Духом, и тем самым получил от Бога оставление [т. е. отпущение, прощение] вольных и невольных грехов.

Во *втором* элементе нормали обратим внимание на удвоенный *эпиклесис* в Молитве освящения мира. Сперва звучит прямая просьба: «Поддай нам... благодать для служения... и ниспосли Всесвятого Твоего Духа на это миро», а затем — еще раз: «Найдем святого и достопоклоняемого Твоего Духа соделай это миро...» тем-то и тем-то.

Далее следует настоящая *формула-объявление* о том главном, что происходит в таинстве освящения дара св. мира, что почти сразу сливается в основной молитве с *прошениями* о св. мире и дарах всего таинства миропомазания:

- «соделай его [т. е. это св. миро после ниспосылания на него Духа] помазанием царским, помазанием духовным [т. е. пророческим и священническим], оплотом жизни, освящением душ и тел и елеем (или маслом) радости»;
- «соделай это миро одеждой нетления и печатью, которая завершает посвящение, запечатлевая святое имя Твоё, как и едиnorodного Твоего Сына и Святого Духа, на принимающих Твою божественную купель...».

Затем в молитве раскрывается мысль о том, к чему приводит людей действие св. мира как одежды, как знака имени и как печати. Первое — к особой, домашней близости к Богу, подобной близости непорочных слуг — «служителей и служительниц»; второе — к узнаваемости и признанности за своих со стороны всех небесных сил, повергающей в трепет «всех злых и нечистых духов»; а третье — к членству в Народе Божьем как людей, взятых в удел, царственного священства, народа святого, имеющего в сердцах своих Христа Божьего, чтобы вместе быть жилищем Божьим. Первое находит соответствие в словах ап. Павла в Послании к галатам об одежде нетления: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись»^{*1}. Второе — со словами из книги Чисел^{*2}, где говорится «именно о наложении имени Бога на людей для того, чтобы Сам Бог, узнавая своих, их благословлял. В этом смысле развивается и содержание молитвы: быть узнаваемым ангелами и сопротивными силами как принадлежность Господа Бога» [Арранц, 143]. Третье — со словами из Первого соборного послания ап. Петра: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел»^{*3}.

*1 Гал 3:27

*2 Чис 6:22

*3 1 Пет 2:9

Есть, конечно, свои прошения о дарах и плодах таинства и в других молитвах чина.

Третий элемент нормали имплицитно содержится в Молитве освящения мира, особенно во второй ее части. Именно здесь предполагается *ответ Божий*, ниспослание благодати Святого Духа на мир и его принятие-освящение Богом, за чем в конце молитвы, после свидетельства о святости Бога и славословия Его имени, произносится и первый «аминь».

Следующий, четвертый элемент нормали таинства (миро-) помазания еще более связан с его дарами. Сначала следует *интерцессия* — дерзновенное ходатайство церкви, само по себе являющееся духовным даром таинства освящения мира и таинства крещения во Христа с перспективой воцерковления новопросвещенного человека в таинстве евхаристии, в чем отражается новая фаза единения человека с Богом и начало его жизни в новозаветной Церкви через его церковное и личное служение. Это ходатайство за новопросвещенного выражается в главных словах Молитвы перед миропомазанием: «Сам, Владыка... даруй ему и печать Дара Святого... Твоего Духа, и причащение святому телу и драгоценной крови Христа Твоего». Как бы развитием и дополнением этой молитвы являются основные слова ходатайства за новопросвещенного в Молитве 2 Обрядов «восьмого дня»: «Владыка Господи... возложи на него могущественную руку Твою...».

Конечно, после такого прошения-ходатайства должно идти *принятие-усвоение святых даров* таинства самим новопросвещенным (о чем судить нам можно будет только по духу и по плодам). Как это принятие-усвоение происходит?

После Молитвы перед (миро-) помазанием, напоминающей нам подобные литургийные молитвы перед преломлением и перед причащением, произносится соответствующая *формула-объявление* о происходящем в церкви: «Печать Дара Духа Святого!», и при этом новопросвещенный помазывается св. миром крестообразно — на лбу, глазах, ноздрях, устах, ушах, груди, руках и ногах, т. е. на всех главных органах ума, чувств и волевого действия человека как органах его души. Формы помазания исторически часто менялись, но их символически-духовное значение подчеркивал уже св. Кирилл Иерусалимский в своем 3-м мистагогическом поучении, соотнося каждое помазание (тогда еще только на лбу, ушах, ноздрях и на груди) с текстом из Священного писания^{*1}, что напоминает современную практику помазания освященным елеем перед крещением. Далее, как и в третьем элементе нормали, наступает очередь Самого Бога снова действовать, *отвечая* на прошения Церкви о печати Духа Свя-

*1 См: *Сыр. Н. Mystag. 3. 4*

того и о возложении руки Божьей, за чем должно следовать свидетельство Церкви о происшедшем или не происшедшем в ней духовном событии. Это и выражается во *втором «аминь»* церкви, включая новопросвещенного, произносимом сразу после (миро-) помазания. Такое же «аминь» есть и в конце Молитвы 2 Обрядов «восьмого дня».

Интересно, что исторически этот «аминь» мог произноситься косвенно, символически, жестом. Так, в храме св. Софии в Константинополе сразу после Молитвы перед миропомазанием, которая читалась еще в баптистерии, перед тем как перейти в особый притвор, где совершалось только (миро-) помазание, патриарх менял облачения с черных на белые, т. е. он надевал литургийное облачение, каким-то уже практическим образом соединяя (миро-) помазание с евхаристией. «С этого момента все носили белые одежды: и патриарх, и клирики — так называемые “ваптисты”, и сами новокрещенные, которые одевались без каких-либо особых обрядов и молитв» [Арранц, 151]. Таким образом, возрожденные от воды и Духа люди принимали на себя «печать Дара Духа Святого», будучи одетыми в белые одежды. Но как понимается в церкви эта «печать» и этот «Дар»? В добавление к сказанному выше отметим, что, по мнению о. Михаила Арранца, «“Печать” — это заключительный жест Бога, которым совершается и утверждается “дар”, получаемый постепенно в ходе всего процесса просвещения» [Арранц, 151]. Конечно, печать — это еще, по выражению С. С. Аверинцева, «знак-знамя-знамение»⁶. А по мнению прот. Александра Шмемана, «печать» таинства (миро-) помазания — «это отпечаток на нас Того, Кто владеет нами; это печать, которая сохраняет и защищает в нас, как в сосуде, ценное содержимое и его благоухание; это знак нашего высокого призвания» [Шмеман, 102].

Что касается «дара»,

среди православных богословов представлены расходящиеся воззрения на предназначение дара таинства. Прот. Александр Шмеман подчеркивает, что сообщается Сам Святой Дух, так что Дар таинства — это больше, чем наделение харизмой. Этим Шмеман подчеркнуто выступает против позиции, содержащейся в большинстве традиционных богословских руководств. Так, в «Катехизисе» св. митр. Филарета говорится о «дарах Святого Духа», «возращающих и укрепляющих в жизни духовной»⁷. <...> Совершенно другое

6. См. соотв. главу («Знак, знамя, знамение») его книги «Поэтика ранневизантийской литературы» [Аверинцев, 114–134].

7. См.: [Филарет, 74].

понимание получило распространение после трудов Алексея Хомякова. Для него (миро-) помазание было родом рукоположения мирян, включаемых в чин всеобщего священства народа Божьего. <...> И у о. Александра Шмемана обнаруживаются следы подобной точки зрения, ибо и он усматривает в (миро-) помазании подключение человека к трем служениям Христовым — Его царству, Его священству и Его пророческому служению [Фельми, 211].

Заключительный, *пятый* элемент нормали так или иначе всегда связан с благодарением за служение таинства и за его дары, а также с заключительным славословием Бога. Это *благодарение и славословие* мы прежде всего находим в главопреклонной молитве чина освящения мира и в конце Молитвы 2 Обрядов «восьмого дня». В первой из них прямо говорится: «Пред Тобою, Богом и Царем всех, мы с благодарением преклонили главы и сердца свои, ибо Ты удостоил нас, недостойных, стать служителями этих божественных таинств. Мы возвещаем милость Твою, которую Ты щедро излил на нас...». Заключительный возглас этой молитвы также свидетельствует о том, что Богу приличествует (подобаает) от всех поклонение и благодарение, за что мы и воссылаем Ему славу во веки веков.

6. Духовные плоды таинства (миро-) помазания

Сопровождающее духовное возрождение человека таинство Святого Духа способствует духовному возрастанию человека, его освобождению от раздвоенности, от страхов^{*1} и внешней и внутренней необходимости служить демонам, т. е. силам (духам) падшим, злым, темным или принадлежащим лишь «бедным вещественным началам»^{*2} мира сего. Через это таинство перед человеком открывается дверь для его личного и церковного служения. Он ощущает себя призванным наследовать Небесное Царство и свидетельствовать перед всеми, кого Бог к нему приведет, о жизни в Боге, во Христе, во Святом Духе и в Церкви, устремленной к этому Царству. Значит, не только человеческая личность, но и вся Церковь духовно и телесно укрепляется и внешне и внутренне возрастает под действием таинства помазания каждого ее члена Духом Святым.

Св. ап. Павел обычно связывает дары Духа со служениями и действиями в Церкви, он прежде всего выделяет дары апостольства, пророчества и учительства, а потом еще упоминает о дарах

*1 Ср.: 1 Ин 4:18

*2 Гал 4:9

чудотворения, исцелений, помощи, управления и разных языков *¹. В другом месте он видит проявление Духа на пользу еще в слове мудрости, слове знания, в вере, в различении духов и в толковании разных языков *². «Плод же Духа есть: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, доброта, верность, кротость, самообладание» *³. Апостол Иоанн тоже немало внимания уделил Святому Духу и Его действию в человеке и Церкви. Он пишет христианам: «Вы имеете помазание от Святого и знаете все» *⁴. И еще: «То помазание, которое вы получили от Него [Христа], пребывает в вас, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как Его помазание учит вас всему, и оно истинно и не есть ложь, то пребывайте в нем, как оно научило вас» *⁵.

*¹ См.: 1 Кор 12–14 гл., особ. 12:28

*² См.: 1 Кор 12:7–10

*³ Гал 5:22–23

*⁴ 1 Ин 2:20

*⁵ 1 Ин 2:27

Св. Кирилл Иерусалимский основывал свое учение на Писании и собственном новом конкретном церковном опыте:

Если сподобишься благодати, то просветится твоя душа: получишь силу, которой не имел; получишь оружие, страшное для злых духов. И если не сложишь с себя оружия сего, а будешь хранить печать на душе, то злой дух не приступит к тебе... Если уверуешь, то не только получишь отпущение грехов, но и совершишь дела, превышающие силы человеческие. Дай Бог удостоиться тебе и пророческого дара. Ты получишь благодать в той мере, как вместить можешь, а не в той, как я говорю. Мне можно говорить о малом, а тебе получить большее, поскольку вера есть великая купля. Утешитель всегда будет хранить тебя, будет печься о тебе... *⁶.

*⁶ *Свр. Н. Catech. 17. 36–37*

И еще:

...И вы по святом крещении и таинственном миропомазании, «облекшись во всеоружие» Духа Святого, стали против силы супостата и ее побеждаете, восклицая: «Все могу в Укрепляющем меня [Христе]» (Флп 4:13) *⁷.

*⁷ *Свр. Н. Mystag. 3. 4*

И наконец:

(Сие помазание) сохраните непорочно, ибо оно «само научит вас всему», если в вас пребудет (1 Ин 2:27)... Ибо оно есть освящение, телу духовное охранение и душе спасение. [Об этом говорил еще Исайя:] <...> «Испиют вино, испиют радость, помажутся миром» (Ис 25:6–7) *⁸.

*⁸ *Свр. Н. Mystag. 3. 7*

Протопресвитер Александр Шмеман в свою очередь замечает, исходя из многовекового опыта восточной церкви: «Подготовленный и получивший возможность своего исполнения благодаря крещению, он [Дар Святого Духа] выводит человека за пределы крещения, за пределы “спасения”, делая его “христом” во Христе,

помазуя его помазанием Помазанника, он открывает дверь обожения (теозиса)» [Шмеман, 102].

Если все это сбывается в жизни человека и церкви, то в конечном счете им можно рассчитывать услышать от Бога и святых *последний «аминь»*.

7. Действительность и действенность таинства

С самого начала христианской истории: через воду ли, через возложение рук или (миро-) помазание, или даже вообще без этого, — Богу, Церкви и каждому верующему во Христа человеку был важен результат — действие Святого Духа в человеке, чтобы он пламенел духом и познавал Христа правильно. Отсюда постоянно встречающиеся призывы о том, чтобы люди не теряли Дара и даров Святого Духа, как и Его плодов. Не случайно 48-е правило Лаодикийского собора заканчивается именно таким предупреждением: «[(Миро-) помазание] помазуемых освящает и причастниками Небесного Царства Христова устрояет, если только небрежная жизнь и лютые дела нас от него не отстранят».

У св. Кирилла Иерусалимского мы читаем:

...Приступай к крещающему, но, приступая, не смотри на лицо того, кого видишь, а держи в мыслях сего Святого Духа, о Котором ныне беседуем. Ибо Он готов запечатлеть твою душу. <...> Но Он испытывает душу, не повергает бисера перед свиньями. Если ты лицемеришь, то человеки крестят тебя ныне, а Дух не крестит тебя. Если же приступаешь с верою, то человеки будут совершать видимое, а Дух Святой сообщит невидимое. Ты в сей один час подвергнешься важному испытанию — избранию в великое воинство: если погубишь время сие, то невозможно будет исправить тебе зла. <...> Утешитель всегда будет хранить тебя, будет печься о тебе... Он сообщит тебе всякого рода дары, если только ты грехами не оскорбишь Его, ибо написано: «Не опечаливайте Святого Духа Божьего, Которым вы были запечатлены на день искупления» (Еф 4:30). <...> Будьте готовы к принятию благодати и, принявши, не теряйте оной! *¹.

*¹ *Сур. Н. Catech.*
17. 35–37

В этом же контексте могут быть нам интересны и слова известного русского христианского мыслителя Вл. Соловьева, который писал:

...Пророческий дух христианства скажет царям и народам христианским... <...> Вы имеете миропомазание — таинство, или Тайну, равенства. Цер-

ковь Христа преподает каждому христианину без различия мессианское достоинство... давая каждому священное помазание владык. Мы знаем, что совершенное общественное состояние, прообразуемое этим таинством (состояние... царства священников), не может быть осуществлено немедленно; но вы, властители земли, с вашей стороны не забывайте, что в этом реальная цель христианства. Поддерживая во что бы то ни стало из эгоистического интереса социальные неравенства, вы оправдали бы реакцию ненависти и зависти обделенных классов. Вы оскверняете таинство святого миропомазания, если вы обращаете помазанников Господа в мятежных рабов. <...>

И ты, народ христианский, знай, что Церковь, дав тебе через миропомазание мессианское достоинство, сделал каждого из вас равным епископам и царям, наделила вас не пустым и суетным титулом, но действительной и преобладающей благодатью. ...В силу этой благодати каждый может стать орудием Святого Духа в порядке общественном. Независимо от священства и царской власти в христианском обществе есть третье верховное служение — служение пророческое, не связанное ни с рождением, ни с общественным избранием, ни со священным рукоположением. Оно законно дается всякому христианину при миропомазании и может быть по праву проходимо теми, кто не сопротивляется божественной благодати, но помогает ее действию своей свободой. Так каждый из вас, если хочет, может по божественному праву и милостью Божьей пользоваться верховной властью наравне с папой и императором [Соловьев, 436–439].

8. «Второе (миро-) помазание» в Чине св. Мефодия Константинопольского, а также при «помазании на царство» (с начала XIII в.)

Официально «второе» миропомазание в Православной церкви существует с IX века. Оно было предусмотрено чином принятия в церковь еретиков (в то время — в основном иконоборцев), составленным св. Мефодием, патриархом Константинопольским, причем тех еретиков, которые уже принимали когда-то в жизни, как правило, в детстве, таинства крещения и миропомазания, но отреклись от православной веры в том же детстве «из-за страха, или по неведению, или потому, что не были научены» или в совершеннолетнем возрасте «из-за мучений» или «намеренно, по своему решению». В этом чине есть много общего с обычными чинами покаяния, крещения и (миро-) помазания и подготовки к ним, в нем чувствуется желание продлить или подправить оказавшееся в чем-то недейственным таинство просвещения, и особенно таинство помазания, что привело человека к тяжким с духовной

точки зрения последствиям. Сам чин таинства (миро-) помазания почти в точности повторяет «первое» (миро-) помазание, лишь слегка скорректированное применительно к новым условиям. Здесь используется та же формула помазания: «Печать Дара Духа Святого!» и вновь звучат первый и второй «аминь».

Наряду с этим с начала XIII в. в Византии, а точнее, с 1208 г. в Никее, начали, по примеру с Запада, использовать св. миро и при поставлении и благословении (венчании на царство) императоров — тогда при короновании стало совершаться «помазание на царство» и императоры (т. е. цари, кесари) стали именоваться «помазанниками Божиими». Ранее подобная практика имела место только в ветхозаветные времена, о чем мы уже говорили выше. Видимо, исполнение царской харизмы на каждом христианине, когда-то явно заложенное в обряде и самом смысле таинства послекрещального (миро-) помазания, было к этому времени изрядно забыто или просто уже не было способно осуществляться — царственное священство всего Народа Божьего надолго, вплоть до возникновения протестантизма, было предано почти полному забвению. Однако не только Запад, где помазание королей вестготов Испании существовало уже с VII в., но и сама жизнь православного Востока прямо вела к необходимости нового помазания при поставлении христианских царей, поскольку те постоянно нуждались в особом отпущении тяжких грехов, связанных с достижением или осуществлением своей высшей мирской власти. Так, византийский император Иоанн Цимисхий в X в. перед своим царствованием уже «получил прощение за убийство предшественника через помазание наподобие крещения» (правда, здесь еще трудно определить, о каком чинопоследовании идет речь) [Арранц, 161]. Во всяком случае, по свидетельству св. Симеона Солунского, в XV в. византийский император «помазывался только на голове перед наложением венца; формулой помазания было только одно слово “агиос”, т. е. “свят”, повторяемое трижды духовенством и народом. ... Помазание и венчание происходили [на литургии] перед Трисвятым; на Великом входе император нес свечу перед дарами; причащался он в алтаре, только в этот день, по чину дьяконов» [Арранц, 161].

9. Проблема «восполнения» таинства (миро-) помазания

Теперь перейдем к проблеме «восполнения» таинства (миро-) помазания. «Второе» (миро-) помазание слишком сильно обличало проблему возможной недейственности таинства послекрещаль-

ного помазания. Поэтому церковь искала и находила еще и другие возможности восполнения своих таинств. Это могло называться «вторым» возрождением, «вторым» покаянием, «вторым» крещением или «вторым» помазанием, но могло носить и иные названия или вовсе не носить никаких. По сути ту же роль в Западной (католической) церкви играла и играет традиционная конфирмация, всегда являвшаяся способствующим воцерковлению человека «вторым» (миро-) помазанием, чем и объясняется то, почему человек допускается до причастия перед конфирмацией [Фельми, 204]. Примером же восточного, православного опыта этого рода, предполагающего восполнение мистериального таинства крещения и (миро-) помазания духовно-аскетическим и экзистенциальным личным и церковным опытом жизни во Христе и Святом Духе, может служить, например, мнение умершего в 70-х годах XX в. проф.-прот. Александра Ветелева, приведенное тем же К. Х. Фельми:

...Говоря о необходимости «второго крещения», о. Александр Ветелев имел в виду не чин монашеского пострижения, а христианский образ жизни после крещения: «После первого крещения [для христиан начинается] второе, но уже пожизненное крещение — делом и подвигом всей жизни с ее скорбями, лишениями, страданиями, искушениями и соблазнами, крещение жертвенной любовью к ближним и, наконец, крещение покаянием, как “вторым крещением” (см. Третьяков), и евхаристическим единением со Христом» [Фельми, 204–205].

Со временем сложилась целая система чинопоема в церковь «по второму чину» прямо или косвенно отпавших от нее. Она подобна уже знакомому нам приему «по первому чину» — через крещение и «по третьему чину» — через покаяние, родственное «второму покаянию», приносимому человеком после его крещения в случае совершения им какого-либо смертного греха. Протообразы этих чинопоследований, так же как и в чине св. Мефодия, целиком взяты из обычных чинов покаяния, крещения, миропомазания и подготовки к ним⁸.

8. Как и с Последованием св. Мефодия Константинопольского, с Чином присоединения к Православной церкви, предусматривающим таинство миропомазания, в русском переводе можно ознакомиться в нашем издании: Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 4 : Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления...

10. Заключение

Важно при этом отметить, что канонически правильно обставленное вхождение или возвращение в Православную церковь есть не завершение, а скорее, начало *служения* Богу и ближним — лично и в церкви, в церковном собрании и, значит, в первую очередь на евхаристии, совершаемой «для воспоминания о Христе». Но будем знать и помнить, что и всякое служение Духом Святым само бывает нужно именно для укрепления связи человека со Христом и новозаветной Церковью.

Литература и источники

1. *Cyr. H. Mystag. 3* = Cyrilius Hierosolymitanus. *Mystagogica catechesis III / Catecheticae orations quinque* // PG 33. Col. 1085–1094.
2. *Cyr. H. Catech. 17* = Cyrilius Hierosolymitanus. *Catechesis XVII : De Spiritu Sancto II / Catecheses* // PG 33. Col. 965–1012.
3. *Const. Ap.* = Постановления апостольские : Через св. Климента епископа Римского преданные / В рус. пер. с древнегреч. о. Иннокентия Новгородова. СПб. : б. и., 2002. 207 с.
4. *Tert. De bapt.* = Q. S. F. Tertullianus. *Liber de baptismo* // PL 1. Col. 1197–1224.
5. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М : Coda, 1997. 343 с.
6. *Арранц* = Арранц М. Крещение и Миропомазание : Таинства византийского евхология. Рим : Руссикум, 1998. 212 с.
7. *Поттери* = Поттери И. Помазание // Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. М. ; К. : Кайрос, 1998. Ст. 836–840.
8. *Соловьев* = Соловьев В. Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. Репринтное воспроизведение издания 1911 г. М. : ТПО «Фабула», 1991. 447 с.
9. *Фельми* = Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие, М. : Отдел религиозного образования и катехизации Московского патриархата, 1999. 302 с.
10. *Филарет* = Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви. М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. 168 с.
11. *Шмеман* = Шмеман Александр, прот. Водюю и Духом : О таинстве крещения. М. : Гнозис-Паломник, 1993. 223 с.

Список сокращений

- PG Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. (Series Graeca).
PL Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. (Series Latina).

Rev. Georgy Kochetkov

Chrismation (Liturgical Sacrament of Life of Man and the Church in the Holy Spirit) in Mystagogical Part of Catechesis

The sacrament of Chrismation needs to be considered in close relation with the sacraments of Repentance (confession) and Baptism into Christ, which are united in the greater sacrament of Enlightenment, i. e. entering, becoming part of the Church. The sacrament of Chrismation holds a special place in this list having to do with the reception of the gift of life in the Holy Spirit. This sacrament is a testimony to the prophetic nature of Christianity and the messianic status of Christians. The present article also analyses the historic and liturgical as well as the canonical aspects of the sacrament of Chrismation, in particular the rites of receiving apostates and the heterodox into the Orthodox Church.

KEYWORDS: Chrismation, sacrament, rites of reception into Orthodoxy.

Д. М. Гзгзян

Экзистенциальный интерес, границы этики и трудности построения единой христианской моральной доктрины

В статье обсуждаются возможные основания и трудности построения развернутой христианской этической доктрины. В качестве исходного рассматривается так называемый экзистенциальный импульс, который мотивирует появление поведенческой стратегии, выходящей за рамки наличного существования со стандартной антитезой директивной или ситуативной морали. Однако двойственный характер результата действия экзистенциального импульса заставляет признать фундаментальную проблему содержания и границ нравственного поля. Также возникает необходимость специально рассматривать вопрос возможности построения единой системы ценностей и принципиальную преодолимость фактора ressentiment в христианском откровении.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: экзистенциальный импульс, границы нравственности, ценности, ressentiment.

В одной из известных интерпретаций самообретение «я» предлагается толковать через констатацию первичности абсурда, создаваемого неразрешимостью фатального противоположения человеческого «я» и мира. Абсурд, будучи первичной самоочевидностью бытия, оборачивается фундаментальным вызовом человеку, провоцирующим его бегство. Причем последнее неосуществимо, поскольку как факт означает акт самоубийства. Таким образом, «я» спасает себя как подлинно бытийствующее исключительно через выбор стратегии противостояния абсурду — «эффективной школы терпения и ясности», которая осуществляется в непрерывности творческого самосозидания. Жизнь с открытым забралом, перед неотвратимым финалом смерти, в ясном сознании тотального абсурда через свободное его преодоление¹. Этот

1. Ср.: [Камю, 80].

новый мир для абсурдного человека не то чтобы immoralен, но, по крайней мере, располагается явно вне или над моралью, и, что несомненно, целиком погружен в сферу эстетического².

Родственный философии абсурда, хронологически предшествующий ему и даже отчасти предвосхищающий его ницшеанский переворот куда более решителен в оценке возможной траектории выхода «я» из плена безжизненности. Здесь уже самый человек должен быть преодолен, и никакого не то чтобы компромисса, но даже сопряжения с миром, подавляющим волю к жизни, быть не может. Парафраз творения всего нового в виде «переоценки всех ценностей» — вот, пожалуй, путь обретения «я» своей подлинности. Соответственно, ни мораль, ни всяческие ориентирующие подсказки здесь невозможны. «Я» перемещается «за линию горизонта» — «по ту сторону добра и зла», видя себя «смеющимся львом», упоенным мощью жизни сверхчеловеком. Если для Камю, например, пространство бытия задается присутствием смертного финала, то у Ницше антитеза смертности — вечной жизни пропадает в раскрепощении дионисийского начала, способного превзойти наличного человека и выйти к необъятным жизненным горизонтам. Не то чтобы человек стал бессмертным, просто смерть становится irrelevantной в принципе³. Мораль, как сковывающее жизнь начало, также преодолевается, хотя имморализм Ницше, надо признать, носит характер относительный. Мораль сверхчеловека возможна; правда, сам термин едва ли сохраняет свою значимость, так как, в сущности, это аристократизм воли к власти, род самодисциплины, не позволяющей вернуться к поработавшей старой морали. Если это и мораль, то тождественная силе жизни, самой жизненности⁴.

Однако известны иные формы самообретения «я», которые в пределе оказываются полярно противоположными вариантам Камю и Ницше как раз в отношении роли этического начала. Например, «я» находит чаемую подлинность существования через

2. «Впрочем, нет ничего более суетного, чем все эти дистинкции по методам и объектам, для которых подыскивается единство цели. Между дисциплинами, которые создаются человеком для понимания и любви, нет границ. Они проникают друг в друга, сливаясь в одной тревоге» [Камю, 77].

3. «Важна не вечная жизнь, а вечная жизненность» [Камю, 69].

4. Ср.: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек — это то, что должно превзойти» [Ницше. *Заратустра*,

8]; «Мораль в Европе есть нынче мораль стадных животных... это... только один вид человеческой морали, кроме которого... возможны многие другие, прежде всего высшие морали» [Ницше. *По ту сторону* 320–321]; «... в моем слове имморалист заключается два отрицания. ... Тип человека, который до сих пор считался самым высоким, — добрых, доброжелательных, благодетельных; ... тот род морали, который... [есть] христианская мораль» [Ницше. *Ессе*, 764].

прорыв сквозь безличную тотальность к миру Другого, который становится лицом, желаемым этим «я», поскольку именно взаимодействие с ним и означает конец бессмысленного, сомнамбулического существования. «Я» обретает себя в бесконечности Другого, который одновременно задает пространство бытия для «я» (ему есть с кем разделить свое существование и преодолеть мнимую фатальность одиночества), сообщая ему этическое измерение⁵. В свою очередь сфера морального, оказываясь производным от акта прорыва «я» к Другому, по мысли Э. Левинаса, должна приобретать вертикальную ось, т. е. сопряженность с высшим началом, которое сам Левинас прямо называет Богом⁶. Таким образом, самоосуществление «я» помимо собственно морального измерения может быть помещено в контекст общения с Богом. Здесь мы получаем новый разворот темы, «чреватый» дополнительным усложнением и так уже порядком диверсифицировавшейся проблематики.

Дополнительные нюансы возникают уже из-за того, что если Левинас уверенно говорит об абсолютной зависимости этического сознания от Бога, имея в виду только откровение Ветхого Завета, то, например, Кьеркегор строит свое методологически фундаментальное различие этического и эстетического мировосприятия на основании христианства. У Кьеркегора отсутствует категория Другого, однако общий рисунок обнаружения этического начала, утвержденного на присутствии Бога, практически во всем напоминает то, что уже было сказано о самообретении «я»⁷. Собственно, датский мыслитель выступает первооткрывателем нашего сюжета, который в последней работе описан как «экзистирующий человек». Экзистирование трактуется Кьеркегором как фундаментальное свойство человека познающего. Следовательно различая объективный и субъективный путь экзи-

5. «Невозможностью Я не быть собой отмечен врожденный трагизм Я, прикованного к своему бытию» [Левинас. *От существования*, 52]; «Сознание является убежищем от бытия, которого, обезличиваясь, мы достигаем в бессоннице» [Левинас. *От существования*, 40]; «Просто сказать, что Я выходит из себя самого, было бы противоречием» [Левинас. *От существования*, 61]; «Отношение к Другому как собеседнику, как к существу — предшествует любой онтологии. Оно — наивысшая форма отношения, существующая в бытии» [Левинас. *Тотальность*, 87]; «...бесконечность Другого препятствует тотализации» [Левинас. *Тотальность*, 112]; «Приятие Другого — зарождение морального сознания» [Левинас. *Тотальность*, 114].

6. «Нравственное сознание есть именно привилегированность Другого по отношению к Я; вместе с тем оно есть прорыв к выси» [Вдовина, 737]; «В нравственном сознании объединяются самосознание и осознание Бога. Этика — неизбежное следствие видения Бога, она есть само это видение» [Левинас. *Трудная свобода*, 335].

7. Ср.: «Истинное абсолютное отчаяние приводит человека к выбору или к обретению своего “я”... <...> ...Конечная человеческая личность приобретает, благодаря абсолютному выбору своего “я”, — бесконечное значение» [Кьеркегор. *Наслаждение и долг*, 305].

стирования, он в итоге утверждает, что только второй позволяет соприкосновение с истиной, которая, таким образом, сама есть субъективность⁸. Принципиальна здесь вновь возникающая тема интереса, доведенная у Кьеркегора до высшего накала⁹. При этом последовательное различение им этического и религиозного экзистирующего сознания позволяет предположить, что уровень этического совсем не обязательно влечет за собой религиозное, хотя последнее однозначно выглядит как высшая форма подлинности. Что же касается развернутого взаимодействия этих начал, особенно в конкретике христианства, — многое остается невыявленным. С другой стороны, хорошо известно методологически значимое для Кьеркегора противопоставление эстетического и этического¹⁰. При этом первое — то, что Камю и Ницше *mutatis mutandis* представляют себе как едва ли не единственный способ удержания человека в своей экзистенциальной подлинности, — у Кьеркегора выглядит как замыкание «я» на себе, т. е. как форма тонченного бегства от подлинности.

Наконец, мы должны указать еще на целую парадигму религиозно-философской мысли, в которой рассматриваемый нами экзистенциальный порыв «я» к действительности трактуется как чаемый им переход от бессмыслицы к смыслу, причем последний безусловно утверждён трансцендентным Богом библейского откровения. Отчасти здесь без труда усматривается «маршрут» Кьеркегора, тем более что обыкновенно и в этих разработках присутствует этическое измерение, как едва ли не обязательное для реализации описанного перехода. Разница, пожалуй, будет в акцентах. Если у Левинаса и Кьеркегора этическое само по себе есть обретаемое для «я» пространство, внутри которого может состояться открытие личного Абсолюта, то у мыслителей русского религиозного ренессанса Бог предстает уже чаемым в глубине сердца началом, разумеется, при соблюдении формального условия невозможности «открыть Бога» своими силами. С разных сторон утверждается неумолимая логика преодоления бессмыслицы бытия за счет единственной

8. См.: [Кьеркегор. *Послесловие*, 225–227]. Экзистирующее сознание, иронизируя над собой, движется в перспективе восхождения от эстетического мировосприятия к этическому и далее к религиозному, как высшему. См. там же: [Кьеркегор. *Послесловие*, 538–545].

9. «Для экзистирующего индивида его экзистирование и составляет высший интерес, и сама его заинтересованность в экзистировании составляет

его действительность. Действительность — это *inter-esse* между мышлением и бытием...» [Кьеркегор. *Послесловие*, 341].

10. «Эстетическим началом является в человеке то, благодаря чему он является тем, что он есть; этическим же то, благодаря чему он становится тем, что есть» [Кьеркегор. *Наслаждение и долг*, 308].

возможности — приобщения всей человеческой жизни к Богу. С.Л. Франк больше других подчеркивает ответственность человека за придание осмысленности собственной жизни¹¹; В.С. Соловьев преимущественно утверждает реализуемость принципа добра в его абсолютном значении¹², в то время как Е.Н. Трубецкой более всего сосредоточен на феномене откровения, посредством которого открывается полнота смысла¹³. Естественно, что все названные мыслители, в особенности Соловьев и Трубецкой, специально акцентируют кульминационное значение Боговоплощения и Воскресения Христова, поскольку именно эти сверхъестественные события только и могут выступать основанием для действительного исполнения смысла человеческого, а также космического бытия. Для всей парадигмы в целом характерен логико-онтологический стиль мышления, что на фоне выше цитированных авторов создает впечатление некоторой, а может быть и существенной нехватки «экзистенциального пафоса». Возможно, эта особенность вызвана тем, что все поименованные русские мыслители говорят изнутри опыта христианства и при этом главной своей задачей видят придание ему свойства осмысленности, а также значимости абсолютно для всех сфер жизни с последующим ее доведением до космического масштаба. Таким образом, речь в целом идет о гомогенности жизненного пространства человека, в первую очередь за счет ее сплошной осмысленности, причем в центре располагается поле нравственного действия.

Н.А. Бердяев только усиливает эти акценты, одновременно компенсируя «нехватку экзистенциального пафоса». При этом сфера этики в ее христианском выражении претерпевает качественное преобразование, так как в рамках этой новой интерпретации она включает такие начала, как уже знакомые по трудам Ницше силу и творчество. Так, несколько незаметно, мы получаем новый разворот, когда в очередной раз пересматриваются границы и содержание этического, причем настолько радикально, что начала, привычно ассоциировавшиеся со сферой

11. Искание смысла — «само есть проявление во мне реальности того, что я ищущу»; «Жизнь имеет смысл и этот смысл легко и просто осуществим для каждого из нас — ибо Бог с нами, в нас. Кто этого не видит и не замечает, тот сам виноват» [Франк, 185, 195].

12. «В религиозном чувстве Божество ощущается как действительность совершенного Добра (=Бла-

го), безусловно и всецело осуществленного в себе самом» [Соловьев, 62].

13. «Само наше искание смысла возможно лишь в силу некоторой таинственной... связи человеческого существа с Богом. <...> ...Чтобы совершилось откровение... Божество должно быть не только явлено человеку, Оно должно быть узноано им» [Трубецкой, 181].

эстетического, переносятся в пространство нравственности¹⁴. Правда, одновременно следовало бы оговориться, что Бердяев преимущественно настаивает на самом — несомненном, с его точки зрения — факте интегрированности творчества в этику в пределах христианского откровения. Что же касается конкретики взаимодействия традиционных этических категорий должного и ценного с творчеством в связи с откровением полноты любви как движущей силы поступков христианина, то и у Бердяева эта взаимоувязанность обозначена, но не раскрыта, и поэтому кроме декларативного включения этого начала в этику христианства требуется еще дополнительное раскрытие взаимодействия в рамках христианского откровения творческой мощи как абсолютно-го подтверждения ценности человеческого бытия и нравственного начала. Иначе говоря, требуется развернутое опровержение тезиса Ницше о неизбежности *ressentiment* для всякой морали.

Наконец, в заключение нельзя пройти мимо и одной современной оригинальной трактовки соотношения этического и эстетического. По мысли Б. Хюбнера, этическое усилие бескорыстного действия, действительно свободное от гетерономной обусловленности, возникает из первичного эстетического импульса скуки и представляет собой длящийся акт избегания «я» замкнутости на себя же. Любопытно при этом, что это толкование взаимодействия двух начал человеческого бытия активно использует понятие «Другой», однако в принципиально другом виде, чем у Левинаса. Здесь Другой, возникающий в качестве этического мотива, создает отнюдь не позитивную перспективу действия «я», а угнетающую его дурную реальность, от которой ему хочется оттолкнуться и перейти в модус чисто эстетического существования¹⁵. Однако поскольку здесь «я» подстерегает фатальная опасность заикленности на себе, оно вынуждено выходить за пределы самоуслаждения и действовать вопреки ему, тем самым создавая нечто, не определяемое собственной чувственностью¹⁶.

14. «Этика должна поставить вопрос о творческом значении нравственного акта. <...> ...Творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека»; «Для этики творчества основное значение имеет творческое воображение. <...> Этика творчества есть этика энергетическая» [Бердяев, 121, 131].

15. «При мета-физическом понимании скуки как побудителя к деятельности... обнаруживается альтернатива: либо Я определяется посредством самого себя (Я=Я), либо оно определяется в качестве Я посредством Другого (Я=Другое). Первое —

эстетическая, второе — этическая (в смысле этоса) формула самоопределения» [Хюбнер, 71].

16. «Если скука как мета-физическая нуждаемость человека является *a priori* человеческой прибавочной деятельности вообще, то вовлеченность в мир, в события мира является предпосылкой того, чтобы деятельность осуществлялась уже не только эстетически, лишь ради психического возбуждения, как игра, но чтобы посредством деятельности в мире что-то приводилось в движение» [Хюбнер, 116].

В итоге мы получаем чрезвычайно пеструю картину того нового содержания жизни, которое обретает «я», следуя первичному экзистенциальному импульсу, прежде всего в аспекте соотношения этического и эстетического, которые к тому же нередко мыслятся еще и как антиподы. Таким образом, если христианство как вероучительная система, в обсуждаемом аспекте — система этическая, хочет соответствовать пафосу откровения как явления полноты бытия, ему приходится иметь в виду задачу преодоления и этой пестроты при решении той методологической проблемы.

Кроме того, в ходе обсуждения всех значимых вариантов самообретения «я» выяснилось, что в ряде случаев выход из экзистенциальной подавленности для «я» означал не только расширение этического пространства, но и приобщение к Богу, однако другие виды реализации исходного экзистенциального импульса предполагали неременное отрицание такого итога для «я» как очевидно ложного. Это фундаментальное противоречие заставляет нас признать необходимость специального обсуждения темы *ressentiment*.

Наконец, серьезным колебаниям оказалось подвержено самое представление об этике, ее границах и соотношении с другими сферами.

Вариативность трактовки границ морали

Если, отталкиваясь от «я», можно получить два практически взаимоисключающих представления о соотношении этического и эстетического начала, то возникает новый вопрос о принципиальной возможности установить достоверные параметры этического пространства, а также сколько-нибудь отчетливые отношения, в которых оно состоит со смежными сферами, в частности, с той же эстетической. Как оказалось, само этическое пространство теряет в этих ходах четкость своих очертаний, причем вплоть до поляризации взглядов на сам феномен этики: от решительного отрицания самооценности и принципиальной жизненной значимости этики в пользу эстетического начала до попыток реабилитации этики через ее интеграцию в экзистенциальный контекст, т. е. в пределе — через отождествление этического пространства с собственно жизненным. Без специальных рассуждений об этом теперь уже едва ли возможно представить себе претензию на систематическое представление этики христианства.

В истории этической мысли довольно ясно наблюдаются две противодействующие тенденции. С одной стороны, нетрудно заметить, как этика оказывается в центре интересов мыслителей по причине того, что именно в понимании меры адекватности человеческого поведения естественно видеть главное мерило серьезности и обоснованности рассуждений о сущем, природе вещей и их принципиальной описуемости. Иначе говоря, настоящую ценность спекулятивным усилиям сообщает намерение правильно устроить жизнь или хотя бы подтвердить ее устрояемость сообразно некоей норме, т.е. взаимоотношение *должного* и *сущего* трактуются скорее во взаимосвязи, нежели изолированно, при обязательном соблюдении специфики каждой сферы, что, конечно, составляет естественное условие их реального согласования. При этом чаще всего и сфера эстетики здесь также мыслится в единстве с упомянутыми началами.

Если, как думал, например, Аристотель, философия — «заглавная наука о том, что всего ценнее», то, вероятно, это означает ценность самого этого занятия, которое в свою очередь выступает средством установления ценностных параметров этого мира и даже порождения ценностей за счет соответствующего поведенческого усилия. Но и сама философия воспринимается как дело, приличествующее человеку, т.е. в модусе долженствования. Иначе говоря, человеку не просто свойственно, но он также и обязан мыслить за пределы налично данного бытия, чтобы обрести истинное¹⁷. Мыслящий, исполняя то, что переживается как его долг, ищет выхода к предельным смыслам, т.е. в конечном итоге к модусу правильного, или подлинного, существования. Одновременно у этой деятельности имеется и критерий эстетического характера, т.е. выявленная подлинность бытия обнаруживает себя и как красота¹⁸.

Понятно, что само желание представить систематическим образом универалистское по содержанию и претензиям хри-

17. «На вопрос Жана Бофре, возможно ли основать на его онтологии этику, Хайдеггер ответил следующее: греческое слово “этнос” означало “местопребывание человека”, а действительное местопребывание — пребывание “в истине бытия”, и это местопребывание было изначальной этикой. И далее: “Лишь поскольку человек, existing в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей”. “Иначе всякий

закон остается просто подделкой человеческого разума”» [Хьюбнер, 43].

18. «[Платон] первый показал, что существенным моментом прекрасного является ἀλήθεια... и совершенно ясно, что он при этом имеет в виду: прекрасное, способ явления благого, само делает себя явным... само себя предъ-являет... (*darstellt*)» [Гадамер, 562]. Ср. также: «Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью» [Платон, 75].

стианское учение легко увязывается с предпочтением подобных констатаций единства, обнимающего специфические сферы философствования. Совсем не хочется поэтому возражать, например, Хайдеггеру на то, что «образование школьных дисциплин — логики, физики, этики означает распад подлинного философствования»¹⁹.

Возникает, правда, закономерный вопрос о качестве усилий, способных удержать философскую мысль от такой дезинтеграции, неоднократно проявлявшейся в истории. На первый взгляд, естественнее всего было бы мыслить их как усилия нравственного характера, если, конечно, согласиться с тем, что необходимость сохранять единство философского пространства представляет собой разновидность долженствования. По крайней мере, само философствование, как усилие понимания до возможного предела, чаще всего трактовалось как действие морального свойства. Это вполне согласуется с аристотелевыми целями философствования, которые предусматривают обретение человеком приличествующей ему жизни, сориентированной по нормам поведения. В разные эпохи целостный взгляд на философствование и на самого человека действительно ставил этику в центр мыслительных усилий.

Например, как оказалось, вся рационалистическая парадигма, заданная картезианским *cogito*, может быть истолкована как своеобразная форма ответственности, возникающей у человека как абсолютно самостоятельно мыслящего существа, не исходящего в качестве исходного условия адекватности мыслительной деятельности из признания бытия Бога²⁰. Юм также утверждает явно приоритетное положение нравственности, причем как в рефлексивном, так и в практическом отношении²¹. Даже позитивизм Конта декларировал моральные задачи своего «революционного проекта» в качестве главных, ибо именно нравственные усилия позволяют освободить человека от оков мифологии и теизма²².

С другой стороны, можно констатировать и тенденцию обратного свойства, фактически редуцирующую значение этики для жизнедеятельности человека. Она особенно заметна там, где появляется увлечение возможностями человека, достаточно часто приводящее к тому, что они видятся самоценными. Причем

19. [Хайдеггер, 132].

20. [Доброхотов, 80–81].

21. «Нравственность такой предмет, который интересует нас больше всех остальных» [Юм, 225].

22. [Конт, 162–176].

нельзя сказать, что этика здесь игнорируется или поражается в правах. Правильнее было бы говорить об упрощении моральной стороны бытия и определенном сужении этического пространства. Довольно симптоматичными в рамках подобных воззрений выступают рассуждения о морали, основанной на естественном праве, которое к тому же без особенного труда выводится рациональным усилием. Причем здесь имеется в виду не идея естественного права как таковая, а ее специфическое толкование, согласно которому *lex naturalis* есть независимая от Божественного установления, рационально просто выявляемая система правил, позволяющих достаточно надежно устроить нормальное, т. е. справедливое сообщество.

В рамках такого понимания морали, вполне совпадающего с правом, главное увлечение энциклопедистов: возможности разума, освобожденного от иллюзий, а также неоправданного примата гуманитарных дисциплин, — оказывается вне нравственного поля. Сам энциклопедический проект, например, явно из него выпадает. Он являет деятельность самоценную, которая скорее торжествует независимость от теистических помех, нежели может быть интерпретирована в категориях долженствования.

Практически параллельно развивается иная форма сужения морального поля существования, также включающая мотив освобождения от ограничений, которые объявляются неоправданными. Речь идет о либертинизме Нового времени, когда мораль наряду с религией объявляется условностью или даже предрассудком, которые, впрочем, могут быть полезны для социальной стабильности, в особенности если политическое устройство представляет собой просвещенную монархию.

Парадокс состоит в том, что оба эти воззрения, явно противоречащие друг другу в оценке места и масштаба этического поля, в центре внимания держат одно и то же — сумму качеств, которые мыслятся релевантными для феномена человека. Неудивительно, что едва ли не решающее значение придается его возможностям, которые и образуют в целом пространство жизни. Только в одном случае человеческие возможности и действия одновременно поверяются критерием добродетели²³,

23. «Если человек не добродетелен, он не может быть благоразумным, благоразумие (мудрость) действительно является точной оценкой его возможностей; злодею сами вещи не хотят являться в истинном своем свете... <...> Честному человеку прямо и свободно открывается дорога к счастью.

Он никогда не обманывается, не ошибается. Хотите быть счастливыми — нет ничего надежнее честности и добрых дел» (Леонардо Бруни. Введение к моральному совершенству. Цит. по: [Реале, *Антисери*, 28]).

тогда как в другом считается, что добродетель не может задавать суммы возможностей и действий, так как в силу собственной природы не способствует их раскрытию, а только предписывает нормы поведения, irrelevantные для потенциала человеческих актов.

В самом деле, если важнейшей жизненной задачей представляется развитие и реализация творческих способностей человека, особенно ярко и наглядно проявляющихся в эстетической сфере, то существуют ли основания для однозначной интерпретации соотношения эстетического и этического начала, будь то примат одного из них или взаимная несоотнесенность обоих начал? Реальная история свидетельствует о том, что формально сохраняется широкий набор вариантов — как раз в силу невозможности рационально вывести определенную форму соотношения этики и эстетики. Так, фундаментальная для раннего Ренессанса идея о сотворчестве человека Богу питала едва ли не противоположные ее интерпретации: с одной стороны, сотворчество толкуется как долг, соответствующий призванию свыше, а с другой — во-первых, творчество не может быть предписано, а во-вторых, творцу позволено больше, чем простому смертному в силу природы самого творчества, предполагающей риск, эксперимент, в том числе, возможно, и над самим собой.

Конфликтность между расширенным и суженным толкованием места и функции морального начала в жизни человека не зависит от толкования его природы. Например, если речь идет о гомогенности сущего и должного и соответственно о выводимости максим нравственности из *ratio*, то сохраняется возможность обоих обсуждаемых воззрений, и мы условно получаем вариант Спинозы и вариант энциклопедистов. Аналогичным образом придание природе морали и соответственно моральной философии автономного характера также вполне допускает «широкий» и «узкий» взгляд на место и функцию нравственности.

Так, «автономисты» Шефтсбери, Юм, Кант и Шелер отводят этике центральное, а то и определяющее положение в системе мысли и в самой жизни во многом за счет того, что нравственное начало полагается автономным. Однако ровно на том же основании моральная философия может выводиться на периферию как познавательного интереса, так и самой жизни. Например, неопозитивизм вполне признает автономность этики относительно познавательной деятельности вообще, но это будет означать для нравственной философии неспособность быть сферой

последовательного мышления и, как следствие, сколько-нибудь аргументируемого поведения²⁴.

Аналогичным образом автономность нравственного начала может быть истолкована и нередко толкуется как основание для маргинализации этики, но уже из других соображений. На этот раз внимание может переключиться на тот факт, что она по своей сути представляет собой регламентацию социального взаимодействия, не будучи при этом связанной с витальным началом как таковым. Если же центр человеческого существования оставить собственно жизненному интересу, то вероятнее всего он будет репрезентироваться началом эстетическим. По крайней мере, оно без натуги специфицируется как «очарование жизни или привязанность к ней».

В этом можно разглядеть новый поворот в общей проблематике места и назначения этики. Целесообразно даже признать, что список трудностей, связанных с определением этих базовых параметров, расширяется вопросом о взаимоотношениях морального и собственно жизненного начала. В самом деле, этика — это то, без чего нельзя выстроить всю жизнь или хотя бы жизнь по существу, или же без нее только нельзя обойтись, а основное содержание жизни ею не описывается. Говоря иначе, моральное начало есть лишь средство, пусть и фундаментальное, для поддержания человеческой витальности — или же она и есть основное ее выражение? Вопрос этот обозначает не только потенциальный конфликт этического и эстетического, которого мы уже неоднократно касались, — он затрагивает изнутри и нравственность как таковую, прямо влияя на видение ее функции и границ.

Конечно, восприятие морали как исключительно сдерживающего фактора относительно витальной энергии человека отторгает нравственное измерение от «вкуса к жизни», который автоматически переходит под опеку ее эстетического видения. Впрочем, и в этом последнем варианте, как ни странно, ответ на принципиальный вопрос «что мне следует делать» может быть найден не столько за счет собственно эстетизации жизни, сколько за счет построения новой моральной системы, для которой «очарование жизнью» сделалось отправной точкой.

24. «Логический анализ выносит приговор бессмысленности любому мнимому знанию, которое претендует простираться за пределы опыта. <...> Приговор действителен для всей философии ценностей и норм, для любой этики или эстетики как нормативной дисциплины. Ибо объективная

значимость ценности или нормы не может быть (также и по мнению представителей ценностной философии) эмпирически верифицирована или дедуцирована из эмпирических предложений; они вообще не могут быть высказаны осмысленными предложениями» [Карнап, 14].

*1 *Sum. Th. Ia.*
Paе. 1. 1

Обсуждаемые коллизии как нравственного сознания, так и моральной философии приобретают специфическое преломление при переходе к квалификации человеческих действий. Начиная с традиционного и методически удобного признания о различии между *actus humani* (человеческие действия) и *actus hominis* (действия человека) *1, мы неизбежно оказываемся перед вопросом: какое действие подпадает под категорию этического и каковы его отличия от других типов человеческих актов? Стоит, пожалуй, согласиться с трактовкой *actus hominis* как рефлекторных действий²⁵, но как раз рефлекторный характер действия выводит его за границу того, что может контролироваться человеком, т. е. за границу собственно человеческого. Одновременно *actus humani* можно было бы квалифицировать не просто как действие, на которое способен только человек, но скорее всего как акт, достойный человека. Например, какой-нибудь смелый художественный эксперимент, имеющий намерение эпатировать публику, доступен только представителям рода человеческого; но не подпадает ли подобная акция, причем едва ли не автоматически, под принципиальную возможность нравственной оценки, и не имеем ли мы дело с известным парадоксом, когда чем независимее от морали хочет быть деятель, тем заметнее становится принципиальная оцениваемость его деяния с нравственных позиций?

Если это допущение правомочно, то не будет преувеличением сказать, что этическим будет всякое действие человека, которое можно разместить в пределах действия специфических координат, а именно долга, нормы и ценности, причем едва ли можно указать такой *actus humani*, который без натяжки удалось бы вывести из-под моральной оценки. В этом смысле античное и средневековое представление о «благе», которое в конечном итоге сообщает цель бытию как таковому, достигает своей кульминационной значимости применительно к человеку, чье всякое действие подтверждает (или опровергает) его собственное желание блага и призвание к нему. Однако что может скрываться за словом «подтверждает»?

Например, означает ли это, что этически адекватное поведение исчерпывается вообразимой суммой актов правильного выбора между должным и недолжным? Если нет, то какие иные параметры нормативности можно указать? В частности, если упомянутый выбор свести к более привычному для религиозного

25. См., например: [Коплстон, 195].

сознания выбору между добром и злом, то какое место следовало бы отвести дилемме, известной как выбор между большим и меньшим добром, которая нередко возникает там, где вопрос о выборе между добром и злом утратил свое первостепенное значение за счет, например, выработанного навыка и умения предпочитать добро злу в относительно стандартных ситуациях? Кроме того, последовательно проводя различие хотя бы между двумя формами выбора, мы рискуем подойти к еще более вызывающему вопросу: могут ли пониматься отдельные акты нравственного предпочтения как вполне автономные друг от друга — или же их следует трактовать в некотором единстве? Например, первый вариант, означавший разделение жизненного пространства с одной стороны на подведомственное морали и поэтому предполагающее необходимость поступка, а с другой — практически свободное от действия нравственного начала, достаточно отчетливо распознается в концепции Шопенгауэра.

Очевидно, что если представить их изолированными друг от друга точечными действиями, такая трактовка поставит под сомнение *единство и целостность их инициатора*, т. е. субъекта действия. С другой стороны, следовало бы понять, что может означать необходимость выдерживания принципа такого единства и чем грозит его несоблюдение как для этого воображаемого лица, совершающего нравственный выбор, так и для системы описания этической области бытия.

Допустим, например, что акты нравственных предпочтений, т. е. поступки, не образуют единого сплошного поля. Это означало бы, что жизнь человека представляет собой набор включений в среду, где необходимо совершить нравственное предпочтение, с последующим выключением. Тогда та часть жизни, которая попадет в промежуток между такими включениями, по-видимому, должна была бы трактоваться как бытие, лишенное признака человеческого, т. е., *sub specie humani*, как небытие²⁶. Иначе говоря, допуская негомогенность жизненного пространства, в котором вследствие этого появляются островки, свободные от действия нравственных оценок, человеческое сознание фактически должно было бы признать нормой совместимость в эмпирическом субъекте собственно человеческих форм с таковыми, которые свойственны иным существам. Это воззрение, очень удобное

26. «...Как много людей хотели бы прожить всю свою жизнь, не совершая никаких проступков. И счастливы уже тем, что избежали множества

искушений. Но сколько было чистого морального содержания в их образе мыслей при каждом их действии, сие им самим неведомо» [Кант, 425].

для гедонистической жизненной стратегии, сегодня набирает все большую популярность.

Но не подобная ли позиция благостно-индифферентного отношения к феномену жизни вызывала впечатляюще острые филиппики Ницше, в особенности его декларацию о необходимости «преодоления человека» и построения новой морали? Ведь описанный взгляд на действие морального начала в жизни означает, что ситуация по крайней мере положительного нравственного действия создается обстоятельствами и, следовательно, имеет случайный характер, потому-то относительно регулярно востребованы усилия в форме лишь воздержания от ненормативного акта.

У нас, таким образом, обозначается существенная дилемма, требующая вполне определенного предпочтения: то ли соглашаться на нравственное действие в силу его неотвратимости, то ли специально выявлять возможность таких актов и стремиться к их совершению. При этом второй вариант поведения очевидно мотивирован заботой о единстве проживаемой жизни как жизни в собственном смысле слова человеческой, в то время как первый означает согласие на совмещение *humanus* и *hominis* и скорее продиктован желанием покоя и комфорта, пусть даже означающего для человека небытие. Риск такого подхода к жизни достаточно высок, но описывается в категориях, которые больше апеллируют к ценностному чутью, нежели к рассудку. Здесь какая-либо систематика воззрений может выглядеть как сочетание как можно более убедительных предостережений²⁷ с увещаниями едва ли не пророческого характера, адресующимися к интуициям типа *mathématique du cœur* (фр.: строй сердца, дословно: «математика сердца». — *Ред.*) Паскаля²⁸.

27. «Бесчисленное множество как образованных, так и необразованных людей культивирует неизменное ребяческое отношение к жизни. ... [Т. е. состоянии] духа, которое можно было бы назвать перманентным отрочеством. Его отличает недостаток чутья к тому, что уместно и что неуместно, недостаток личного достоинства... гипертрофированное сосредоточение на собственной личности. Почву для этого подготавливает всеобщий упадок способности суждения и критической потребности. Масса чувствует себя просто замечательно в состоянии полудобровольного оглушения. Это состояние может в любую минуту стать крайне опасным из-за того, что больше не действуют тормоза моральных убеждений» [Хейзинга, 333].

28. Ср. высказывание Г. П. Федотова: «Нравственные законы или нормы существуют, но как правила игры. <...> Не законы определяют нравственное значение акта, а усмотрение оптимальности... <...> Последствия трудно учитываемые моего акта являются таким же его условием, как и наличие разнообразных законов. Выбор акта, или пути, при таких условиях остается необычайно труден, хотя в жизни люди, этически одаренные, нравственные таланты или гении, умеют порой находить безошибочно выход из лабиринта. <...> Это неправда и вздор, что мораль скучна» [Федотов, 324].

Если держаться «нескучной» морали, что одновременно означало бы и «нескучную программу жизни», то этическое действие выступало бы не только и не столько подтверждением личной верности известным нравственным предписаниям, сколько актом, созидающим личную судьбу, которая в совокупности своей и есть то, что подлежит ценностному измерению. Именно так понятое этическое действие мы и предлагаем именовать *поступком*. Это означает, что сумма поступков представляет собой рисунок личного бытия, ее ткань, весь вид и структура которой представляет собой единое свидетельство общей состоятельности проживаемой жизни. Негативный поступок, следовательно, надо понимать также не как единичный, изолированный промах, а как акт, разрывающий единую ткань жизни.

Акт человека неизбежно влечет за собой перемены и в судьбе всего, что составляет его жизненное пространство (как минимум, мир и других), а при соответствующем взгляде — перемены и в отношениях с Богом. Тогда во всяком таком поступке линии «я», *мир*, *Другой* сходятся в единый узел, и это перекрестье создает конкретную действительность события жизни, которая не может быть отвлечена от ее носителя²⁹. Сказанное означает, что само пространство этически значимых событий целесообразнее всего, по нашему мнению, понимать как единый жизненный поток, в котором соединены принципы действия и сами акты.

Этически состоятельную жизнь в идеале следовало бы в таком случае представлять как *сплошную последовательность поступков*, каждый из которых способен порождать возможности нового свершения³⁰. Правда, здесь же неизбежно возникает и проблема качества даже этой сплошной ткани бытия. Пусть в ней минимум лакун, но остается еще наполнение самих поступков, как и степень их связанности и преемственности, не говоря уже о соотношении общего числа положительных и отрицательных «актов риска». Наконец, есть еще вопрос о силе, способной создавать непрерывную реальную мотивацию поступков, чтобы

29. «Нравственная философия должна описать не отвлеченную схему, а конкретный план мира единого и единственного поступка. Основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка» [Бахтин, 122].

30. Ср., по крайней мере, декларацию Ж.-П. Сартра, сделанную в пику христианству (разумеется, как и в случае с Ницше, в интерпретации автора): «Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь» [Сартр, 333]. Сюда же стоило бы отнести известные образы подлинной жизни у Ницше: «жить опасно», «дионисийское героство» и т. п.

было возможно «соткать» из них искомую ткань жизни. Когда Сартр пишет о невероятной насыщенности своей жизни участника французского Сопротивления, ему хочется верить — поскольку как раз это было время постоянного действия именно такого фактора, «священной войны», заставлявшей действовать и одновременно прочерчивавшей вектор предполагаемых действий, — что и создавало описанный в «республике молчания» эффект свободы. Вот только как быть с будничным и мирным размеренным существованием, за счет чего можно было бы здесь «обеспечить войну», способную создать напряжение для поступков, из которых могла бы сложиться цельная «ткань»?

Если такая выверенная мотивационная константа найдена не будет, то при всем нежелании придется сдаться на милость того подхода, когда этически нагруженное действие будет востребовано по ходу жизни лишь эпизодически. Конечно, в качестве чисто формального допущения можно было представить себе такое сознание, которое всякий раз знает, как и когда необходимо действовать, и поэтому способно описать систему этики, покрывающую все, или хотя бы основное, жизненное пространство человека. Но, как известно, такая исчерпывающая нравственная система парадоксальным образом ставит под вопрос самый принцип нравственности, который предполагает ответственное усилие относительно нормы, поскольку простое воспроизведение предписанного, строго говоря, нравственным усилием не является. В этом случае не так даже важно происхождение подобных нормативов — теистическое или научное — поскольку в обоих случаях наблюдается одинаковое нарушение принципа ответственности³¹.

Стоит добавить, что у такого, раскритикованного Поппером, подхода есть еще потенциал превращения в систему принуждения к правильному поведению, способную порождать уже упоминавшуюся форму подавленного сознания, известную под названием *ressentiment*. Теистический вариант подобной нормативной

31. См., например, позицию К. Поппера: «Надежда обнаружить какую-либо теорию или аргумент, позволяющий освободиться от груза ответственности, является одним из мотивов создания так называемой “научной этики”. “Научная” этика, будучи совершенно бесплодной, представляет собой поразительное социальное явление. В чем состоит ее цель? В том, чтобы говорить нам, что делать, создав на научной основе своего рода моральный

кодекс, с которым мы могли бы проконсультироваться всякий раз, столкнувшись с трудной моральной проблемой? В абсурдности этого мероприятия можно не сомневаться. Не говоря уже о том, что даже если бы это можно было осуществить, мы тем самым были бы избавлены от всякой личной ответственности за свои поступки, и, следовательно, от всякой этики вообще» [Поппер, 295].

системы особенно расположен к такой метаморфозе, и неслучайно именно ей чаще всего атрибутируется свойство вызывать *ressentiment*. Поскольку христианская этика небезосновательно причисляется к типу теистической, при ее систематическом описании придется привести аргументы, способные опровергнуть утверждения, что ее содержание может порождать *ressentiment*, тем более что в истории такая претензия ей была предъявлена.

Шелер назвал явление ресентимента самоотравлением души, возникающим вследствие систематического запрета на выражение определенных душевных движений и аффектов, порождающего склонность к ценностным иллюзиям и оценкам, причем важнейшим исходным пунктом в образовании ресентимента он считает импульс мести³².

Полемизируя с Ницше, прямо обвинившим христианство в провоцировании ресентимента, Шелер акцентирует то несомненное новшество христианского откровения относительно античной традиции, что любовь становится здесь личностной движущей силой всего, так как она положена в основание творимого мира, более того, выступает единственным как мотивом, так и образом действия самого Творца. В противоположность античному принципу — «совершенство не способно любить», в христианстве, на чем специально настаивает Шелер, происходит нечто для прежнего мировоззрения неслыханное: Бог — абсолютный, совершенный и, казалось бы, самодостаточный — нисходит к людям, и через этот акт кеносиса достигается высшее проявление любви, способной приобщить смертного человека к высшему божественному совершенству. Шелер специально говорит о любви как абсолютной самоотдаче, что уже явно расходится с ресентиментом, а также указывает на известную (впрочем, не только в христианстве) закономерность, по которой дающий обретает больше всего³³.

Когда изъяснение принципа любви переходит в практическую плоскость и у нее, как ожидается, должно появиться «инструментальное» выражение, Шелер старается как можно ярче показать неутилитарный, равно как не эмоциональный или тем более не инстинктивный характер любви, сохраняя при этом ее фундамен-

32. [Шелер, 14–15].

33. «...Возрастание ценности всегда на стороне любящего, а *вовсе не* на стороне того, кому помогают. Любовь не благотворительное учреждение, и никакого противоречия между ней и собственным счастьем нет. В том акте, в каком личность

себя расточает, она себя навеки обретает. <...> Любовь ценна *сама по себе*. Ценна наполненность ею личности, ценны возвышаемые, укрепляемые и обогащаемые любовью бытие и жизнь... Не о масштабах благосостояния, а о *максимуме любви* среди людей — вот о чем идет речь» [Шелер, 85].

тальное свойство — быть действенной помощью³⁴. Если такая любовь находит свое воплощение в жизни, тогда тот, кто оказался на нее способен, обретает особенное ценностное переживание — близость Иисуса, Его любовь. Стоит, правда, заметить, что акцентируя жертвенность и самоценность христианской любви, Шелер практически на этом же и останавливается. Кажется, что ему достаточно общих соображений, для того чтобы отстоять христианство от навязывания ему ressentimentа.

Надо отдать должное чуткости мыслителя к фундаментальным свойствам евангельского откровения. Так, и формула любви, где абсолютным новшеством оказывается личный Бог, в своей любви совершающий кенотическое нисхождение к человеку, и предполагаемый аристократический характер новой христианской общности³⁵, отрицающий равенство и, надо думать, тем подчеркивающий абсолютно ценное бытие каждого, и направленность усилия любви в духовное ядро человека — все это черты, очевидным образом контрастирующие с типичными свойствами ressentimentа. Можно поэтому признать, что наблюдения Шелера способны дезавуировать мнение Ницше о характере нормативного христианского поведения. Правда, по большей части удачное оппонирование касается, во-первых, содержания евангельского откровения как такового, а не практики, а во-вторых, даже на уровне прочтения новозаветного текста оно не затрагивает поведенческой стратегии людей, способной обеспечить реализацию перечисленных установок. Более того, при всех тонких замечаниях о существовании христианства Шелер несколько раз допускает утверждение о том, что христианство есть любовь к ближнему. Это можно было бы отнести на счет банальной привычки, учитывая его вполне адекватные мысли о любви к врагам, если бы не контекст полемики с Ницше, который в очевидном противлении морали любви к ближнему страстно проповедовал ее антипод — любовь к дальнему, как путь преодоления человеческой мещанской ограниченности.

Следовательно, есть основания полагать, что полное разоблачение христианской морали как формы ressentimentа требует выявить хотя бы общую стратегию христианина, мотивация которой при этом была бы надежно избавлена от этого начала,

34. «Любовь, как ее понимал Иисус, несет в себе помощь и помощь деятельную. Она не исчерпывается одним «желанием добра» или готовностью помочь. Она как бы погружена в позитивную цен-

ность... Мнимая же любовь человека, находящегося во власти ressentimentа, помочь неспособна» [Шелер, 84].

35. См.: [Шелер, 110].

иначе говоря, была бы лишена каких бы то ни было, пусть и благостных по виду, черт навязанного обязательства.

Экзистенциальный интерес, который рассматривался как форма расширения условий описания этического пространства, и есть начало, родственное абсолютно внутреннему импульсу Ницше. Но тогда стоит предположить, что полное избавление от риска ressentимента могло бы быть связано с интеграцией этого параметра в стратегию поведения христианина, а, соответственно, отсутствие такой возможности заставило бы нас примириться с присутствием мотива ressentимента и в евангельском откровении. По крайней мере, указания на характер любви Божьей, действительно способные поколебать идею подавления человека моралью свыше, еще не снимают проблему освобождения от ressentимента как таковую.

Так, закономерен вопрос: существует ли следствие из любви Бога к человеку, которое должно оформляться в виде непреложной нормы поведения? Если, например, любовь Бога оборачивается жестким выбором между вознаграждением за праведную жизнь и возмездием в виде адских мук за жизнь грешную, то что, кроме ressentимента, может означать такая дилемма, и где здесь тот внутренний импульс, который один только и способен устранить это начало? Условно говоря, движение от Бога к человеку, трактуемое как любовь, может подать надежду на неподавляющий характер морали, однако это еще должно найти свое подтверждение в том, каким именно встречным движением от человека должно все это обернуться. Но как раз здесь-то мы и находим весьма веские подтверждения позиции Ницше. Пусть оправдание помимо человека, крайности принудительного действия благодати и, наконец, предопределение к спасению и гибели как действие любви Божьей обозначают исторические и богословские крайности; но пока не предложено сколько-нибудь развернутой стратегии поведения, свободной от таковых, при всех видимых преувеличениях и, может быть, передергиваниях «Генеалогии морали» ее главная претензия, увы, остается не отведенной.

Итак, при желании показать возможности систематического описания этики христианства придется принять во внимание описанные основные трудности и парадоксы, накопившиеся за всю историю попыток построения универсальной этической системы, поскольку христианское откровение в принципе невозможно представить без такой претензии. Это значит, что наши предложения должны будут показать совместимость деонтологи-

ческого, аксиологического и эстетического начала через апелляцию к исходному экзистенциальному мотиву человека, который в свою очередь должен получить монистическую интерпретацию, т. е. применительно к нему придется продемонстрировать или преимущество одной из его трактовок, или же их принципиальную совместимость за счет некоторого нового основания, которое выводилось бы из специфики новозаветного откровения.

Особенное внимание придется уделить толкованию этического действия в связи с возможностью такой интерпретации роли нравственного начала, согласно которой этика покрывает всю жизнь человека, выступая средством ее выстраивания в виде «сплошной ткани». И если в самих этих указаниях без особенного труда можно распознать основные претензии христианства, то их систематизация, до сих пор не получившая существенной разработки, в свете перечисленных требований требует сугубого внимания и большой осторожности.

Литература

1. *Бахтин* = Бахтин М. М. *Философия поступка* // *Философия и социология науки и техники* : Ежегодник 1984–1985. М. : Наука, 1986. С. 80–160.
2. *Бердяев* = Бердяев Н. А. *О назначении человека*. М. : Республика, 1993. 382, [1] с.
3. *Гадамер* = Гадамер Х.-Г. *Истина и метод* : Основы философской герменевтики / *Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова*. М. : Прогресс, 1988. 699, [1] с.
4. *Доброхотов* = Доброхотов А. Л. *Эпохи европейского нравственного самосознания* // *Этическая мысль*. 2000. Вып. 1. С. 70–86.
5. *Камю* = Камю А. *Миф о Сизифе* // *Он же. Бунтующий человек* : Философия. Политика. Искусство / *Общ. ред., сост. и предисл. А. Руткевича*. М. : Политиздат, 1990. С. 21–90.
6. *Кант* = Кант И. *Метафизика нравов*. СПб. : Наука, 1995. 528 с.
7. *Карнап* = Карнап Р. *Преодоление метафизики логическим анализом языка* // *Вестник МГУ* : Серия 7 : Философия. 1993. № 6. С. 11–26.
8. *Ключевые понятия* = *Ключевые понятия философии Э. Левинаса* / *Сост. И. С. Вдовина* // *Левинас Э. Избранное* : *Трудная свобода*. М. : РОССПЭН, 2004. С. 733–743.
9. *Конт* = Конт О. *Дух позитивной философии*. Ростов н/Д : Феникс, 2003. 256 с. (Выдающиеся мыслители).
10. *Коплстон* = Коплстон Ч. Ф. *Аквинат* : *Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный* : *Вестком*, 1999. 276 с.

11. *Кьеркегор. Наслаждение и долг* = Кьеркегор С. Наслаждение и долг / Предисл. П. Ганзена. Киев : AirLand, 1994. 504 с.
12. *Кьеркегор. Послесловие* = Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» : мимически-патетически-диалектич. компиляция, экзистенц. вклад Иоханнеса Климакуса / Пер. с дат. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 679 с. (Профессорская библиотека).
13. *Левинас. От существования* = Левинас Э. От существования к существующему // Он же. Избранное : Тотальность и бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–65.
14. *Левинас. Тотальность* = Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Он же. Избранное : Тотальность и бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
15. *Левинас. Трудная свобода* = Левинас Э. Трудная свобода // Он же. Избранное : Трудная свобода. М. : РОССПЭН, 2004. С. 319–590.
16. *Ницше. Заратустра* = Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 5–237.
17. *Ницше. По ту сторону* = Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 238–405.
18. *Ницше. Ессе* = Ницше Ф. Ессе Номо : Как становятся сами собою // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 693–769.
19. *Поппер* = Поппер К. Открытое общество и его враги. Киев : Ника-центр, 2005. 798 с.
20. *Платон* = Платон. Филеб // Он же. Собр. соч. : В 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1994. С. 7–79.
21. *Реале, Антисери* = Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : В 4 т. Т. 3 : От Возрождения до Канта. СПб. : Пневма, 2002. 880 с.
22. *Сартр* = Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др. Сумерки богов / Сост., общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева. М. : Политиздат, 1990. С. 319–344.
23. *Соловьев* = Соловьев В. С. Оправдание добра // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1988. С. 47–580.
24. *Трубецкой* = Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. : Республика, 1994. 431, [1] с.
25. *Федотов* = Федотов Г. П. В защиту этики // Он же. Собр. соч. : В 12 т. Т. 2. М. : Мартис, 1998. С. 317–331.
26. *Франк* = Франк С. Л. Смысл жизни // Он же. Духовные основы общества. М. : Республика, 1992. С. 147–216.
27. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–163.

28. *Хейзинга* = Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Он же. Homo ludens : В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. и примеч. В. В. Ошиса. М. : Прогресс, 1992. С. 241–366.
29. *Хюбнер* = Хюбнер Б. Произвольный этиос и принудительность эстетики. Минск : Пропилеи, 2000. 152 с.
30. *Шелер* = Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука; Университетская книга, 1999. 231 с.
31. *Юм* = Юм Д. Трактат о человеческой природе. СПб. : Алетейя, 2001. 315 с.

Список сокращений

Sum. Th. Фома Аквинский. Сумма теологии.

David Gzgzyan

Existential Interest, Boundaries of Ethics and Difficulties in a Unified Christian Moral Doctrine Construction

The article discusses possible foundations and difficulties in a fully-fledged Christian ethical doctrine constructing. The author considers as an initial step the so-called existential impulse, which motivates emerging of a behavioral strategy exceeding the limits of present existence with its common antithesis of directive or situational morals. However, the dual nature of this existential impulse activity requires admitting the fundamental problem of the content and the boundaries of morality field. It also requires to consider the very possibility of constructing a unified values system as well as overcoming the resentment factor through Christian Revelation.

KEYWORDS: existential impulse, moral boundaries, values, resentment.

Г. Б. Гутнер

Идеальное конструирование и генезис математического естествознания

Рассматривается рождение новой познавательной стратегии и соответствующей картины мира в ходе научной революции XVII века. Основой этой стратегии является идеальное конструирование, осуществляемое посредством математики. Последнее рассматривается как альтернатива качественному идеальному конструированию, характерному для Аристотеля и позднего средневековья. Математизированные идеальные конструкции создают особый способ понимания мира, основанный на разворачивании исходной теоретической схемы, в рамках которой задана связь простейших идеальных объектов, доступных числовому описанию.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: математическое естествознание, идеальное конструирование, метод, мысленный эксперимент, ясность.

Одна из важнейших черт европейской культуры — существование теоретической науки, т. е. науки, ориентированной на бескорыстное познание, на истину ради самой истины. Такой тип познания появился в античной Греции и сохраняется (пока) и в современной культуре. Фундаментальная наука, ставшая ныне достоянием глобальной цивилизации, рождается именно из этого — европейского — отношения к знанию. Что же лежит в основании самого теоретического подхода? Возможно, важнейшей мотивацией здесь является достижение ясности, стремление к «ясному и отчетливому», как выразился в свое время Декарт, пониманию реальности. В разные эпохи, однако, формируются разные представления о ясности. Чтобы эксплицировать эти представления, необходимо рассмотреть стиль мышления эпохи, конкретные ходы мысли, осуществляемые в науках соответствующего времени. В этой статье мы сделаем попытку описать идеал ясности, свойственный европейской науке Нового времени, а для этого поговорим о ее возникновении.

Рождение естествознания на рубеже XVI и XVII веков, именуемое также научной революцией, многократно описано в ли-

тературе. Нет необходимости рассматривать все аспекты этого сложного события. Чтобы войти в собственно философскую проблематику, нам нужно прояснить несколько факторов, сформировавших мышление эпохи.

Обозначим прежде всего исходную позицию, тот взгляд на мир, от которого отталкивается зарождающаяся наука или, выражаясь языком Томаса Куна, ту парадигму, которая пересматривается затем в ходе научной революции.

Зрелое Средневековье, как известно, ориентировалось преимущественно на Аристотеля. Средневековое естествознание полностью базировалось на трактатах Стагирита, хотя и не во всем ему следовало. Для нас здесь важно, что в исследовании природы Аристотель и его средневековые последователи развивали исключительно качественный подход. Задачей исследования было описание сущностей вещей сообразно их родам и видам и выяснение причин движений. Следует обратить внимание на некоторые важные черты аристотелевского космоса, чтобы понять, сколь радикально изменился образ мира на протяжении полутора-двух столетий.

Прежде всего, аристотелевский космос конечен. Он представляет собой систему концентрических сфер. В центре этой системы расположена Земля. На внешней, самой отдаленной от Земли сфере расположены звезды. Остальные семь сфер принадлежат светилам. На ближайшей к Земле сфере находится Луна, далее — Солнце, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. Каждое светило совершает вместе со своей сферой круговое движение. Это самое совершенное движение. Совершенство его выражается, в частности, в том, что оно происходит вечно, поскольку круг не имеет ни начала, ни конца.

Внутри лунной сферы, т. е. вблизи Земли, движение определяется совсем другими законами. Здесь действует принцип естественного места. Чтобы понять его, нужно вспомнить, что существуют четыре исходных элемента (стихии): земля, вода, воздух и огонь. Все прочие тела образуются через смешение этих четырех. Каждая из стихий имеет свое естественное место в подлунном мире. Земля располагается внизу, т. е. в центре, огонь — наверху, т. е. на периферии. Вода и воздух располагаются между ними, причем вода ближе к земле, а воздух — к огню. Оказавшись вне своего естественного места, всякая стихия стремится вернуться в него. Именно поэтому тела, состоящие из земли, падают вниз, огонь же, напротив, поднимается вверх. Воздух, оказавшись под водой,

поднимается, вода, находящаяся под землей, при первой возможности также выходит на поверхность. Стремясь к своему естественному месту, стихия движется по прямой линии. Прямолинейное движение менее совершенно, чем круговое: оно имеет начало и конец.

Круговое движение небесных сфер и прямолинейное движение стихий представляют собой основные виды движений в мире. Все прочие движения так или иначе сводятся к ним. Заметим, что при описании любого движения важнейшую роль играет понятие цели. Для стихий целью является естественное место. Более сложные движения в подлунном мире также определяются целями: всякое изменение совершается ради чего-то. Рост растений, движения животных — все имеет свою цель. Этим определяется задача науки: познать нечто — значит понять цель, к которой оно стремится. При этом обнаруживается еще одно свидетельство совершенства кругового движения. Сфера, движущаяся по кругу, уже достигла своей цели. В каждый момент своего движения она стремится к некоторому иному положению, которого еще нет и которое можно назвать целью. Однако это будущее положение ничем не отличается от текущего. Действительность (то, что есть) тождественна возможности (то, чем может стать). Совершенно иначе обстоит дело с прямолинейным движением. Пока оно не завершено, цель не достигнута. Существует принципиальная разница между текущим моментом и конечным положением. Только последнее является достигнутой целью. Пока же движение продолжается, движущееся тело в известном смысле несовершенно, оно не достигло своего естественного места, т. е. не существует в соответствии со своей природой. Это же верно для любого изменения.

Цель определяет движение и, следовательно, существует прежде самого движения. Если движение все еще совершается, т. е. его цель еще не достигнута, то для движущегося тела она пока не существует, точнее, существует лишь в возможности. Но где-то эта цель уже должна существовать и в действительности. В противном случае бессмысленным был бы сам разговор о движении к цели. Это рассуждение приводит нас к утверждению о существовании божественного Ума, вечно мыслящего все цели, к которым когда-либо что-либо устремлено в космосе. В этом Уме все цели уже есть в действительности. Сам он, естественно, неподвижен, поскольку все цели в нем и ему попросту некуда стремиться. Покой, присущий божественному Уму, есть самое совершенное состояние.

Таков в общих чертах образ мира, воспринятый от Аристотеля средневековыми мыслителями. Заметим, что такое представление о космосе порождает серьезную трудность для христианской веры. Библия говорит нам, что мир сотворен и существует конечное время. Он имеет начало и будет иметь конец. Однако аристотелевский космос существовал и будет существовать всегда, поскольку движение по кругу не имеет, как мы уже заметили, ни начала, ни конца. Фома Аквинский, пытаясь совместить аристотелевский космос с христианским креационизмом, доказывал даже, что вечность мира никак не противоречит его сотворенности [Фома Аквинский].

Как же меняется образ мира в преддверии Нового времени?

На интеллектуальном горизонте европейцев появляется платонизм. Можно рассматривать это как историческую случайность, связанную, в частности, с тем, что в XIV–XV вв. на Запад перебираются византийские интеллектуалы, бегущие из разваливающейся империи от наступающих турок. Образованным византийцам Платон и его последователи были хорошо известны, в отличие от их западных коллег. Именно они принесли в Европу платонические и пифагорейские тексты. Конечно, мало было просто принести тексты. Нужно, чтобы они еще были прочитаны. Почему эта традиция оказалась столь востребована в ренессансной Европе, мы здесь выяснять не будем. Нам достаточно простой констатации: под воздействием платонической философской традиции появляется иной образ мира. Чем же он отличается от аристотелевского, воспринятого и развитого в средневековой схоластике? На первый взгляд, это почти то же самое. Тот же конечный сферический космос, те же круговые движения светил, те же четыре стихии, составляющие материал мироздания. Но есть одно важное различие. Платоновский космос устроен на основании геометрических фигур и числовых отношений. В этом смысле интересно сравнить «Тимей» Платона с естественнонаучными трактатами Аристотеля. В последних речь идет, как мы только что выяснили, о форме движения, об описании целей любого изменения. Платон же для объяснения вещей прибегает к математике. Стихии определяются геометрической структурой. Размеры и вращение сфер упорядочены числовыми отношениями. Это же справедливо для всего остального в космосе. Такой взгляд на мир требует иных, чем у Аристотеля, методов исследования. Понять что-либо в мире — значит найти числовую структуру, определяющую

предмет. Числовые отношения составляют сущность вещей, а потому научные задачи — это задачи математические.

Именно эту мысль находим мы у основателей европейской науки в начале XVII века. Создавая новую картину мира, совсем не похожую ни на платоновский, ни на аристотелевский космос, они удерживают ориентацию на математическое познание. Центральной фигурой здесь является, по-видимому, Галилео Галилей, провозгласивший, что природа говорит с нами на языке математики. Именно этот ученый создал новую теорию движения — математическую. Он описал перемещение тел в пространстве не качественно, как Аристотель, а количественно. В галилеевской физике понятие движение — значит найти числовую зависимость между основными его характеристиками. Само движение рассматривается как перемещение тел по математически правильным траекториям, имеющим строгое геометрическое представление. Это касается и движения планет, и движения тел вблизи земной поверхности [*Галилей. Математические доказательства, Галилей. Диалог*].

Поиск математических оснований природы имеет еще один интересный аспект. Чтобы увидеть эти основания, нужно перейти от реальных наблюдаемых предметов к их идеальным образам. Нас окружают разнообразные вещи, совершающие разнообразные движения. Формы этих вещей и их движения не обладают математической правильностью. Вокруг нас нет идеальных прямых, парабол и эллипсов. Однако если мы полагаем суть вещей в их математической структуре, нам следует все эти неправильности считать случайными отклонениями от сути. Нам надо научиться видеть вокруг себя не горы, поверхность земли или камни, а кривые, плоскости, точки. Мир математического естествознания — это мир математических идеальных предметов. Значительная часть познания заключается в конструировании таких предметов и поиске связей между ними.

Наука как публичная деятельность

Только ли платонизм повлиял на возникновение математического естествознания в начале XVII века? Существует довольно бурная дискуссия о его истоках, в ней можно условно выделить две основных позиции. Одна из них состоит в том, чтобы рассматривать рождение науки в контексте различных практик, реализуемых в обществе. Многие исследователи, например, связывают

математическое естествознание с развитием техники, совершенствованием ремесленного производства. В частности, весьма значимым условием признается совершенствование техники измерений. В самом деле, чтобы искать в природе числовые отношения, нужно эти числа находить физически, т. е. что-то измерять [*Фройденталь*]. Впрочем, в обществе существуют и иные практики, которые также могли повлиять на возникновение новой науки. Более поздние исследователи обращают внимание, например, на практики власти. Так, в оригинальном исследовании З. А. Сокулер научные идеи ставятся в прямую зависимость от отношений между научным сообществом и государственными институтами [*Сокулер*].

Вторая позиция состоит в том, что происхождение идей нужно искать в сфере идей. Математическое естествознание есть способ мышления людей определенной эпохи, а потому нужно установить, как развивалось это мышление, какие воззрения на него влияли, от чего оно отталкивалось. Классическим примером такого подхода можно считать исследования А. Койре¹, на которые мы и опирались, говоря о влиянии платонизма на зарождение новой науки. Такой подход можно упрекнуть в ограниченности, в отрыве мысли от различных практик. Но ведь и сами практики зависят от состояния мысли. Могли ли, например, появиться техники измерения без исходного убеждения, что космос устроен подобно числу?

Итак, первый фактор, повлиявший на рождение европейской науки, состоит в повороте от аристотелевского видения мира к платоническому и в инспирированном этим поворотом поиске математических оснований мира.

Опишем теперь другой фактор, не связанный прямо с первым, хотя, возможно, и имеющий с ним некоторую корреляцию. В данном случае речь пойдет не о связи идей, а как раз о влиянии определенного рода практик на появление идей. Практики, на которые мы обратим внимание, следует назвать коммуникативными. Интересующий нас фактор я бы определил как переход от эзотерики к публичности.

Средневековое общество имело жесткую корпоративную структуру. Человек получал определенный социальный статус только тогда, когда входил в некую корпорацию. Ремесленники

1. Смотри, в частности: [*Койре. Аристотелизм; Койре. Галилей; Койре. Ньютон*].

объединялись в цехи, купцы — в гильдии. В эпоху зрелого Средневековья богословы и философы объединялись в университетах, которые также представляли собой замкнутые корпорации. Общение между корпорациями было весьма ограниченным. Цехи хранили секреты ремесленного мастерства, не допуская разглашения цеховых тайн. Ремесленное искусство передавалось лишь в личном общении, от учителя к ученику. Знания, преподававшиеся в университетах, не были тайными, но слой образованных людей, способных к восприятию университетской науки, был настолько узким, что и эти знания можно в известном смысле назвать эзотерическими.

Позднее Средневековье и эпоха Возрождения также не чужды эзотерики. Это период широкого увлечения магией, алхимией и астрологией, в которых тоже предполагается наличие тайного знания, открытого узкому кругу посвященных и передаваемого лично по мере вхождения в этот круг.

Однако в эту же эпоху начинают размываться корпоративные границы. В XV–XVI вв. коммуникация в обществе становится более широкой и открытой. Здесь необходимо указать на два обстоятельства. Первое — это изобретение книгопечатания. Оно резко увеличивает доступность знания и возможность публичной полемики. Второе обстоятельство — Реформация. Один из ее существенных аспектов состоит в расширении богословских дискуссий. Они перестают быть уделом узкого круга профессиональных теологов и вовлекают многих образованных людей. Повидимому, число последних также возрастает в описываемую эпоху. Именно Реформация создает в Европе атмосферу напряженной публичной полемики.

Идея метода и конструктивизм в математическом естествознании

Здесь мы подходим к важнейшей идее, во многом определившей специфику европейской науки, — идее метода. Чтобы публично обосновать полученный результат, нужно указать путь, ведущий к этому результату. Первооткрыватель как бы приглашает любого желающего: сделай то же, что сделал я, и у тебя получится такой же результат.

Воспроизводимость результатов является одним из главных требований, предъявляемых научному знанию. Наиболее очевидно оно для экспериментальных методов, о которых мы еще

скажем несколько слов позже. Ясно, что один и тот же эксперимент, проведенный при одинаковых условиях, должен всегда приводить к одному исходу. Впрочем, это требование распространяется и на математические методы. Развитие этих методов представляет собой своеобразное пересечение двух описанных нами факторов: ориентации на поиск числовых и геометрических структур, с одной стороны, и требования обоснованности и воспроизводимости результатов, с другой.

Посмотрим, что представляет собой математический метод. Заметим прежде всего, что он был разработан вовсе не в описываемую нами эпоху, а еще в античности. Идеалом математического исследования являются «Начала» Евклида. Это произведение на протяжении многих столетий оставалось образцом подлинно научного текста. Подход, осуществленный Евклидом применительно к геометрии, пытались затем воспроизвести в других науках. Коротко суть этого подхода состоит в построении науки как дедуктивной системы. Наука основывается на ряде исходных положений, называемых аксиомами и постулатами. В них фиксируются некоторые очевидности, т. е. положения, не требующие доказательств. Они настолько ясны и просты, что не могут вызвать сомнений ни у одного разумного существа. Из этих очевидных положений строго дедуктивно выводятся другие, называемые теоремами. Не следует, однако, думать, что теоремы выводятся из аксиом как заключения из заданных посылок, наподобие силлогизма. Система Евклида вовсе не силлогистическая, а силлогизмы, если и используются, то явно не выступают в качестве основного правила вывода. Заметим, что силлогизм не дает никакого приращения знаний: заключение содержит то, что уже было в посылках. Между тем каждая доказанная Евклидом теорема есть нечто новое. Аксиомы, постулаты и определения вовсе не содержат в себе всей евклидовой геометрии.

Метод, используемый Евклидом, следует назвать конструктивным. Постулаты, лежащие в основании геометрии, представляют собой своего рода предписания. Они описывают исходные геометрические операции, которые, будучи произведены, приведут к созданию первоначальных геометрических объектов: прямой, окружности, пары параллельных (или пары пересекающихся) прямых. Последовательно применяя эти операции, можно конструировать все более сложные объекты. Доказательства теорем представляют собой именно такие сложные конструкции, созданные с помощью исходных простых операций.

Применение математического подхода к естествознанию означает, что и природные объекты должны быть сконструированы в уме с помощью последовательных математических действий. Некоторые из этих действий представляют собой геометрические построения и алгебраические операции. Однако для исследования природы их недостаточно. Чтобы создать естественнонаучную теорию, необходимо ввести дополнительные операции, представляющие собой физические постулаты. По форме они также должны быть математическими, с их помощью можно оперировать с идеальными математическими объектами. Однако эти постулаты нельзя заимствовать из математики. Они должны в математической форме выражать существенные свойства физических объектов.

Галилей, создавая математическую теорию движения тел, именно так и поступает. Например, он устанавливает два положения, касающихся движения. Согласно первому, тело на гладкой горизонтальной поверхности, не испытывающее никаких воздействий, движется по прямой линии с неизменной скоростью. Второе положение утверждает, что скорость тела, падающего вертикально вниз, прямо пропорциональна времени движения. Исходя из этих двух положений можно установить, что траекторией брошенного под углом к горизонту тела будет парабола. Причем сделать это можно уже чисто математическим путем, проведя ряд построений, использующих геометрические и алгебраические операции.

Вспомним теперь о публичности и обоснованности знания. Чтобы познать физический объект, нужно сконструировать его с помощью математических операций. Последовательность таких конструктивных действий и есть метод. Им может воспользоваться любой, желающий убедиться в истинности знания. Научный результат, таким образом, принципиально воспроизводим. Впрочем, возникает одна трудность. Безусловно воспроизводимым и, следовательно, безусловно достоверным является результат в евклидовой геометрии. В этой науке мы опираемся на исходные очевидности, зафиксированные в постулатах. На какие же исходные принципы должно опираться естествознание? Как найти физические постулаты — столь же достоверные, как геометрические? Ясно, что они должны выражать какие-то законы природы и при этом быть настолько простыми и очевидными, чтобы с их помощью можно было убедить любого. Например, приведенные выше положения, характеризующие движение тел,

не обладают этими достоинствами. Когда Галилей сформулировал эти утверждения, они вызвали множество недоумений и возражений. Можно было бы предположить, что поскольку речь здесь идет о реальных природных объектах, то искомые положения должны заимствоваться из опыта благодаря внимательному наблюдению за окружающими вещами. В таком случае лучшим обоснованием была бы ссылка на опыт. Однако так никогда не построишь математической конструкции. Мы уже говорили о том, что математические объекты ненаблюдаемы. В частности, один из постулатов, предложенных Галилеем, невозможно наблюдать в природе: физически не существует условий для бесконечного движения по прямолинейной траектории.

Тем не менее Галилей нашел прекрасный способ показать достоверность своих принципов. Этот способ — мысленный эксперимент. Заметим, что экспериментальные методы, столь важные в современной науке, начинаются с мысленных экспериментов Галилея. Поэтому им следует уделить некоторое внимание. Начнем с примера возможного эксперимента, обосновывающего только что упомянутый принцип. Представим шарик, скатывающийся по желобу с наклонной плоскости. Скатившись, шарик приобретет некоторую скорость и направление движения. Его дальнейшее движение по горизонтали будет постепенно замедляться из-за трения о поверхность. Оно также будет иметь некую случайную траекторию, определяемую неровностями этой поверхности. Мы, однако, можем представить, что чем более гладкой будет эта поверхность, тем меньше отклонений будет у катящегося шарика. Чем меньше будет трение, тем менее заметно замедление. Мысленно сводя неровность к нулевой, т. е. доводя гладкость до идеальной, мы будем приближать траекторию к прямолинейной. При этом замедление также будет постепенно исчезать. Иными словами, можно представить себе воображаемый предел, когда шарик, не испытывая никаких воздействий, катится равномерно и прямолинейно.

В этом примере демонстрируется предельный переход, возможный только в уме, от реального наблюдения к идеальному представлению. Полученное идеальное представление уже доступно математическому описанию. Мысленный эксперимент — это не воспроизведение естественного положения дел, а создание искусственной ситуации. Она получена в результате последовательного устранения ряда факторов, которые можно счесть случайными. Мысленный эксперимент позволяет обнаружить идеальную

сущность явления, которую невозможно увидеть непосредственно. При этом он представляет собой публичную демонстрацию: искомая идеальная сущность открывается всякому, кто готов повторить предлагаемое рассуждение. Обратим внимание на конструктивный характер мысленного эксперимента. Он подразумевает не созерцание, а действие, не наблюдение за существующим в природе, а создание конструкции, сообразной замыслу исследователя.

Галилей активно использовал мысленный эксперимент для обоснования физических положений. Благодаря его умственным построениям возникла целая система идеальных представлений. Гуссерль, изучавший в 30-х годах двадцатого столетия деятельность Галилея, увидел в этой практике основной замысел европейского естествознания. Начиная с Галилея, наука не просто создает идеализации, но замещает мир реальных вещей системой идеальных объектов. Все, что непосредственно окружает человека, с чем он постоянно имеет дело в своих жизненных практиках, новая наука объявляет лишь набором случайностей, затемняющих существо дела. Истина о мире существует только в идеальных представлениях, доступ к которым возможен лишь благодаря интеллектуальной активности. Тем самым наука с самого начала ориентируется на конструирование, создание нового. Это должно выразиться, в частности, в радикальной трансформации существующих практик сообразно выработанным наукой идеальным образцам. Такая трансформация неизбежно должна оказаться успешной и благотворной для человечества, поскольку именно в этих образцах заключена истина о мире.

Мысленный эксперимент, разработанный Галилеем, оказался, как мы уже упомянули, предшественником реального эксперимента, используемого современным естествознанием. Конечно, здесь мы имеем дело с наблюдением за существующим в природе физическим объектом, а не с воображаемой конструкцией. Однако реальный эксперимент, подобно мысленному, есть искусственно созданная ситуация. Он позволяет наблюдать то, чего не видно в естественных условиях. При этом реальный эксперимент — максимально точное техническое воспроизведение продуманной заранее идеальной конструкции. В известной мере он может быть понят как материальное воплощение эксперимента мысленного. Это тем более верно, если учесть, что результат реального эксперимента также является идеальным. Экспериментальные данные должны быть встроены

в теоретические конструкции, т. е. поняты как идеальные. Впрочем, здесь можно увидеть и развитие замысла математического естествознания: от мысленного конструирования в идеальной сфере происходит переход к реальному конструированию в сфере материальной.

Онтологические допущения новой науки

Рождение научной практики тесно связано с рядом допущений, принятых в описываемую эпоху и ставших основными предпосылками классической науки. Эти онтологические допущения, т. е. основные представления о структуре реальности, представляют собой условия возможности всего того, о чем мы только что говорили: математического конструирования природы и воспроизводимости научного результата.

Таких допущений следует указать три: 1) однородность пространства, 2) однородность времени, 3) независимость от субъекта.

Первое из названных условий означает, что законы природы одинаковы во всех точках пространства. Этот факт можно выразить и по-другому: одни и те же действия, совершенные при одинаковых условиях, будут приводить к одинаковым результатам независимо от места, где они совершены. Иными словами, однородность пространства тесно связана с воспроизводимостью. Где бы мы ни провели эксперимент, доказательство или расчет, результат будет всегда один и тот же. В этом смысле пространство однородно. В нем нет выделенных мест.

Постулат об однородности пространства влечет за собой вывод о его бесконечности. В самом деле, если мир конечен, то он пространственно неоднороден. В нем необходимо различать границу, периферийные и центральные области. Это прекрасно видно на примере аристотелевского космоса. Он неоднороден принципиально: внутри подлунной сферы действуют совершенно иные законы, чем вне ее. Все, что касается движения планет, невозможно распространить на движение тел около Земли.

Можно привести другой пример неоднородности пространства. По существу, любая религиозная практика предполагает различение сакрального и профанного. Совершение культа связано с выделенными местами, в которых присутствует божество. В таких местах человеческие действия приобретают ритуальный

характер и приводят к особым результатам, невозможным в обычном пространстве.

Второе из названных допущений можно выразить почти в тех же выражениях, что и первое. Во-первых, предполагается, что законы природы не меняются в течение времени. Во-вторых, что одни и те же действия, совершенные при одних и тех же условиях, в любое время будут приводить к одному и тому же результату. Во времени, как и в пространстве, нет выделенных точек, нет особых периодов: все моменты времени, как и все временные промежутки, равноправны.

В похожих терминах можно выразить и третье допущение. Оно прежде всего связано с публичным характером науки и универсальной обоснованностью научного знания. Одни и те же действия, совершенные при одних и тех же условиях, приводят к одинаковым результатам независимо от того, кто эти действия совершает. Законы природы одинаковы для всех людей, и научная истина не зависит от того, кто ее устанавливает. Это допущение имеет два аспекта. Первый можно охарактеризовать как объективность научного знания. Универсальность есть свидетельство истинности. Если разные исследователи получают при наблюдениях или рассуждениях разные результаты, то ясно, что хотя бы один из них заблуждается. Напротив, если разные люди стабильно получают один и тот же результат, то, скорее всего, этот результат правильный. Если какое-то суждение о природе подтверждается разными людьми, то можно думать, что оно говорит о самой реальности. Напротив, разноречивые суждения свидетельствуют об их субъективности. Те, кто их высказывает, по всей видимости внесли в свои наблюдения или рассуждения что-то свое, невоспроизводимое для других. Это «свое» выражает частные обстоятельства, связанные именно с данным исследователем. Подобные частные обстоятельства искажают результат, затрудняют ясное видение реальности. Поэтому необходимо освободить научный метод от всего частного, невоспроизводимого, субъективного.

Из сказанного вытекает другой важный аспект рассматриваемого допущения. Он состоит в том, что люди равны между собой. Правильный результат может быть получен каждым, если только избавиться от всех препятствий и пользоваться правильным методом. Препятствиями же являются как раз упомянутые частные

обстоятельства. Они неизбежно возникают в связи с особенностями жизни людей, их различными интересами, привычками, укоренившимися взглядами, непроверенными убеждениями и т. д. Если очистить человека от всего этого, то он предстанет в своей настоящей сути, как разумное и активное существо. Эта суть одинакова у всех людей. Все они равны перед истиной и разумом.

Так обнаруживается одна из самых насущных задач эпохи — борьба с предрассудками. Чтобы достичь истинного знания, нужно устранить все заблуждения, накопившиеся за предшествующие века. Именно эти заблуждения вызывают досадный разнобой в суждениях, искажают наши представления о реальности. В наиболее жесткой форме это требование сформулировал Френсис Бэкон. Выстраивая программу новой науки, он не ограничился рассмотрением методов познания, но искал по существу обновления всей человеческой жизни. Помимо прочего, он настаивал на обновлении человеческого ума, который должен освободиться от всех предрассудков. Эти предрассудки, которые он назвал «идолами», Бэкон разделил на четыре группы. Первую составляют «идолы рода». Это предрассудки, исходящие от самой человеческой природы, обусловлены общими свойствами человеческого ума. Человек по природе склонен к определенному рода заблуждениям. Например, людям свойственно считать истинным то, что для них приятно, отвергать то, что трудно и требует больших усилий. Человеку также свойственно злоупотреблять аналогиями, без достаточных оснований переносить свойства одной вещи на другую. Вторую группу заблуждений Бэкон назвал «идолами пещеры». Они связаны с индивидуальными предпочтениями и привычками. Каждый человек как бы имеет собственную пещеру, находясь в которой, не замечает реальности. Эта пещера создана особенностями его жизни, личными впечатлениями, кругом чтения и т. п. Третья группа — это «идолы площади» (или «идолы рынка»). Они возникают из-за особенностей общения людей, специфики использования языка. Иными словами, идолы площади представляют собой предрассудки, разделяемые тем или иным сообществом, распространяемые в качестве общественных привычек, обычаев и т. п. Наконец, четвертая категория заблуждений названа Бэконом «идолами театра». Эти заблуждения навязаны людям авторитетами, заимствованы из многочисленных философских и научных учений. Бэкон называет их баснями, предназначенными для разыгрывания на сцене.

Избавление от «идолов», т. е. от устойчивых заблуждений или даже просто непроверенных знаний, должно сделать разум ясным, способным к самостоятельному постижению природы. Заметим, что описанные Бэконом заблуждения так или иначе связаны с частными обстоятельствами человеческой жизни, с биографическими, социальными, историческими и т. п. условиями. Даже «идолы рода», как будто одинаковые для всех людей, заставляют людей по-разному судить об одних и тех же предметах. Устойчивые заблуждения делают суждения людей произвольными, субъективными, порождают разноречивые представления. Избавление от них и должно привести к той независимости знания от субъекта (от отдельного человека или сообщества), которое мы упомянули несколько ранее.

Новый образ Вселенной

В заключение рассмотрим несколько важнейших научных достижений, составивших содержание зарождавшейся науки. Мы уже упоминали о теории движения Галилея. Теперь обратимся к более ранним событиям и поговорим о возникновении новой астрономии. Именно эта дисциплина стала в тот период ведущей. Исследуя движение планет и других небесных тел, ученые устанавливали основные законы природы и формулировали общие принципы новой науки.

Впрочем, здесь нам потребуется вновь вернуться к представлениям, разделявшимся в предшествующие эпохи. Мы уже кратко описали геоцентрическую модель космоса, принятую Аристотелем и его последователями. Эта модель, однако, существовала в двух версиях. Аристотелевская версия давала, как мы говорили ранее, чисто качественное описание. Другая версия, восходившая, возможно, к Платону и пифагорейцам, предлагала количественное представление. В ней давались числовые отношения, описывающие движения небесных тел, и детальное геометрическое описание этих движений. Теоретической полноты эта версия достигла во II в. н. э. благодаря усилиям Птолемея. Однако, действуя в рамках геоцентрической модели, античные ученые столкнулись с серьезной трудностью. Как и в аристотелевской версии, движение каждого светила (т. е. планеты) объяснялось движением сферы, с которой это светило неразрывно связано. Однако простую модель, согласно которой сферы совершают правильное круговое движение вокруг центра Земли, невозможно согласовать с наблюдениями. Видимое,

наблюдаемое с Земли движение светил далеко от правильного. Основную трудность для астрономов представляли так называемые возвратные движения. Наблюдения свидетельствовали, что в какой-то момент планеты как бы останавливаются, затем перемещаются на некоторое расстояние назад, после чего продолжают движение в прежнем направлении. Чтобы согласовать теоретическое описание с наблюдением, Птолемею пришлось создать довольно сложную геометрическую конструкцию. Для описания движения светил были введены эпициклы: предполагалось, что светило движется по одной окружности, а его центр — по другой. Таким образом, траектория светила складывалась из нескольких круговых движений. Беда в том, что и такая модель обеспечивала очень плохое приближение по сравнению с опытными данными. Более точные наблюдения заставляли постоянно менять геометрическое представление. Изменение это заключалось в постоянном усложнении, во введении новых эпициклов для разных светил. Получалось так, что центр окружности, по которой движется светило, движется по окружности, центр которой также движется по окружности, и т. д. Чтобы достичь точности математического описания, для некоторых планет приходилось вводить шесть или семь эпициклов. Вместо красивого геометрического представления, предполагавшегося вначале, получалась громоздкая система, постепенно терявшая всякую стройность. По-видимому, сами астрономы переставали верить, что космос может быть устроен так сложно. Во всяком случае, со временем в практику вошел прием под названием «спасение явлений». Если новые наблюдения не согласовывались с имеющимся описанием, в него вносилось некоторое дополнение, позволявшее адаптировать новые данные, включить их в существующую теоретическую конструкцию. Дополнения, как мы уже сказали, представляли собой главным образом введение новых эпициклов. Эти усложнения общей модели именовались «гипотезами», и они имели чисто прагматический характер. Гипотезой называлось допущение, с помощью которого можно было проводить расчеты, делать предсказания и объяснять имеющиеся наблюдения. При этом вовсе не настаивали, что гипотеза выражает истинное положение дел. Достаточно было того, чтобы добиться с ее помощью нужных результатов.

В описываемую эпоху сложность и запутанность астрономических моделей стали предметом постоянной критики. Смущало и то обстоятельство, что имеющиеся описания приходилось постоянно менять, в итоге одновременно могло существовать

несколько теорий, более или менее объясняющих существующие наблюдения. Такое положение дел стимулировало поиск новых радикальных решений, которые позволили бы существенно упростить описание.

Автором такого решения стал польский астроном Николай Коперник (1473–1543). Пытаясь избавиться от пугающей сложности существующих теорий, он, по собственному свидетельству, решил выяснить, «не могут ли сферы Вселенной двигаться иначе, нежели считают школьные преподаватели математики»². В итоге он пришел к мысли, что Земля не является неподвижным центром, а сама вращается. Она совершает годичное обращение вокруг Солнца и суточное вокруг собственной оси. Эта позволило Копернику снять проблему возвратных движений. Они оказывались просто видимостью, эффектом наблюдения, вызванным вращением Земли. Отказавшись от мысли, что Земля есть центр Вселенной, Коперник создает новую модель космоса, положив в качестве центра Солнце. Вокруг Земли вращается лишь Луна. Остальные светила покоятся на концентрических сферах, расположенных от Солнца на разных расстояниях и движущихся вокруг него. Как и космос Аристотеля, космос Коперника конечен, его замыкает сфера неподвижных звезд. Впрочем, Коперник не отказался совершенно от мысли о выделенном положении Земли в космосе. Во-первых, он считал ее центром тяготения Вселенной. Во-вторых, модель вращения Земли не имела эпициклов, тогда как, описывая движение других планет, Коперник все-таки вынужден был прибегнуть к этому приему (но каждая планета имела при этом только один эпицикл).

Копернику действительно удалось существенно упростить описание. Однако его решение вызвало весьма бурную реакцию. Оно казалось неудовлетворительным с богословской точки зрения — во всяком случае, входило в очевидное противоречие с буквальным пониманием Библии. Интересны, однако, попытки научного опровержения этой теории. Самая известная из них была сделана датским астрономом Тихо Браге (1546–1601). Этот ученый, не принимая коперниковского нововведения, пытался опровергнуть его ссылками на опыт. В частности, он приводил простые эмпирические соображения, которые, по его мнению, противоречат тезису о вращении Земли. Вот один из его аргументов. Если Земля вращается с запада на восток, то ядро,

2. Цит. по: [Реале, Антисери, 77].

выпущенное из пушки в западном направлении (навстречу вращению Земли) должно пролететь расстояние большее, чем такое же ядро, выпущенное из такой же пушки в восточном направлении. Однако это не так — расстояние оказывается одинаковым.

При этом основное значение Тихо Браге придавал астрономическим наблюдениям. Этой деятельности он посвятил много лет. Важным его достижением было то, что он существенно усовершенствовал технику наблюдений и измерений. Составленные им таблицы, фиксирующие движения небесных тел, заметно превосходят точностью и подробностью все предыдущие. Более двадцати лет (с 1576 по 1597 г.) он собирал материалы о движении небесных тел. На основании этих наблюдений он разработал собственную модель Вселенной, отличную как от коперниковской, так и от птолемеевой.

Задача, которую решал Тихо Браге, состояла в том, чтобы, сохранив неподвижность и центральное положение Земли во Вселенной, избежать тех сложных построений, к которым привела птолемеевская теория. Он находит своего рода компромисс между двумя системами. Вокруг Земли — неподвижного мирового центра — движутся по круговым орбитам Луна и Солнце. Пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн), в свою очередь, вращаются вокруг Солнца. Таким образом, не прибегая к эпициклам, Тихо Браге добился хорошего соответствия теории и наблюдений. Однако интересна его модель даже не этим. Дело в том, что Браге совершил в астрономии очень серьезный прорыв, без которого не была бы возможна его система. Если изобразить движения светил в этой системе на чертеже (т. е. в проекции на плоскость), то станет видно, что их пути неизбежно пересекаются. Ничего подобного не могло быть ни у Птолемея, ни у Коперника. Ведь если движение светил сопряжено с вращением сфер, такие пересечения немыслимы. Прорыв, совершенный Тихо Браге, состоит в том, что он отказался от мысли о материальных сферах, не подвергавшейся сомнениям на протяжении многих столетий. Движение светил совершается по круговым орбитам, т. е. замкнутым траекториям в пространстве, и не связано ни с какими сферами. По свидетельству самого Тихо Браге, эта мысль возникла у него при наблюдении за движением одной кометы, которая, как выяснилось, имеет «овальную» орбиту. Такое движение не может быть объяснено вращением сферы.

Еще один важный сдвиг в космологии был сделан усилиями ученика Тихо Браге Иоганна Кеплера (1571–1630). В своих исследо-

ваниях он опирался преимущественно на материалы, собранные его учителем, которые, однако, дополнил собственными наблюдениями. Кеплер при этом расходился с Тихо Браге в оценке системы Коперника, приверженцем которой он долгое время оставался. Коперниковская теория казалась ему наиболее соответствующей идее о математической гармонии Вселенной, которую Кеплер почерпнул из пифагорейских и неоплатонических текстов. В одном из своих первых трудов он попытался описать соотношения между небесными сферами в коперниковской модели, последовательно встраивая в них правильные многогранники. Мысль прибегнуть к правильным многогранникам для построения системы мира, очевидно, инспирирована пифагорейцами или Платоном. Последний, как известно, использовал их в диалоге «Тимей», хотя и совершенно иначе, чем Кеплер. Однако через несколько лет Кеплер пришел к иной системе мира. По-видимому, решающим для него оказалось требование объяснить те многочисленными опытными данными, которыми он располагал. Несколько лет Кеплер посвятил изучению движения Марса, отличавшегося от движения других планет. Эти расхождения не объяснялись ни одной из существовавших теорий. Ни у Птолемея, ни у Коперника, ни у Тихо Браге не было удовлетворительного теоретического описания вращения Марса. В результате Кеплер, вслед за своим учителем, не только отказался от мысли о сферах, но и пришел еще к одной гипотезе, отличавшейся от всех традиционных представлений. После многочисленных бесплодных попыток описать траекторию Марса с помощью системы круговых движений, он обнаружил, что имеющиеся наблюдения соответствуют движению по эллиптической траектории. В конечном счете Кеплер пришел к мысли, что орбитой Марса является эллипс, один из фокусов которого совпадает с Солнцем. Таким образом, он отказался от взгляда, что движение по кругу составляет основу для движения светил. В дальнейшем Кеплер распространил это описание и на другие планеты, получив единое представление о структуре мира. Согласно этой модели все планеты движутся по эллиптической орбите, в одном из фокусов которой расположено Солнце. Кеплер сформулировал законы, дающие точное математическое описание движения планет. Немаловажно, что Луна также совершает эллиптическое движение вокруг Земли.

Таким образом, в течение нескольких десятилетий радикально поменялось представление о космосе. Отметим здесь несколько концептуальных моментов.

Возникает новое представление о том, какое движение следует считать самым простым и совершенным. На протяжении многих столетий таковым считалось движение по кругу. Убеждение, что все движения во Вселенной так или иначе сводятся к нему, очень долго владело умами. Даже Галилей и Декарт отдали дань этому воззрению. Хотя в их теориях круговое движение и не имеет уже прежнего высокого статуса, они все же приписывали его светилам, не соглашаясь с доводами Кеплера. С другой стороны, именно Галилей, сформулировав впервые закон инерции, стал рассматривать прямолинейное движение как самое простое и естественное.

Утверждается представление об однородности пространства. Мы видели, что, согласно Аристотелю, в разных местах Космоса действуют различные законы: движение тел вблизи Земли и движение светил определяется разными принципами. В системе Коперника Земля и прочие планеты как бы уравниваются в правах. Однако это равенство еще неполное: как было сказано выше, Земля рассматривается в этой теории как центр тяготения. Поэтому движение тел вблизи Земли происходит все же иначе, чем движение светил. В системе Кеплера это неравноправие исчезает. Немалую роль здесь играет именно эллиптическая форма орбит. Движение планет, как оказывается, не обладает особым совершенством. Более того, эллиптическое движение надо чем-то объяснить. Кеплер прибегает для этого объяснения к гипотезе тяготения. Тяготение к Солнцу заставляет планеты совершать эллиптическое движение вокруг него. Точно так же тяготение к Земле обуславливает эллиптическое движение Луны. Получается, что движение планет вокруг Солнца и движение Луны вокруг Земли регулируется одними и теми же законами.

Обратим внимание на использованное Кеплером понятие *тяготения*. Эта гипотеза также оказалась очень перспективной для последующего развития механики и астрономии. В начале XVII столетия вокруг нее было достаточно много споров. Галилей, как и Кеплер, принимал эту гипотезу. Декарт категорически отрицал ее. Кеплер описывал тяготение как внутренне присущее всем телам стремление к соединению, подобное магнетизму. Из этого следовало, что тяготение взаимно. Например, Земля притягивает Луну, чем объясняется ее эллиптическая орбита. Но и Луна притягивает Землю. Лунным притяжением Кеплер объяснил приливы и отливы. Он специально исследовал это явление и обнаружил связь чередования приливов и отливов с положением Луны. При этом Кеплер

высказывал предположение, что величина тяготения обратно пропорциональна расстоянию между телами. Это суждение, между прочим, вызвало большое недоверие Галилея, который счел его ничем не обоснованным. Однако и сам Галилей, как мы сказали, обращался к идее тяготения. С ее помощью он объяснял различие между горизонтальным и вертикальным движением тел. Напомним, согласно Галилею горизонтальное движение в идеальном случае происходит прямолинейно с неизменной скоростью, тогда как при вертикальном движении скорость возрастает пропорционально времени. Это возрастание скорости Галилей связывал с тяготением, влекущим тела по направлению к центру Земли.

Обратим еще раз внимание на тесную связь гипотезы о тяготении с идеей однородности пространства. Получается, что тяготение представляет собой универсальную характеристику тел, одинаково присутствующую в любом месте во Вселенной. Движение планет определяется этой характеристикой точно так же, как и падение тел на Землю или полет пушечного ядра.

Однако в гипотезе тяготения обнаруживается еще одно важное изменение, происшедшее в науке по сравнению с аристотелевской картиной мира. Вспомним, как объясняется падение тел у Аристотеля: оно обусловлено стремлением к естественному месту, т. е. целью. Заметим, кстати, что это объяснение не позволяет ничего сказать о количественных характеристиках движения. Но дело не только в этом. Гипотеза о тяготении как объяснительный принцип ничего не говорит о цели. Она выявляет причину движения. Вместо вопроса «ради чего», главного для аристотелевской физики, новая наука ставит вопрос «почему». Вместо телеологического объяснения она ищет объяснения каузального.

Теперь мы можем ответить на вопрос, поставленный с самого начала: в чем состоит то представление о ясности, которое свойственно науке Нового времени, или, говоря точнее, математическому естествознанию? Как мы видели, чтобы достичь ясности в понимании феномена, необходимо сконструировать его с помощью заданных концептуальных схем. Наибольшая ясность возникает тогда, когда схемы конструирования заданы математически. В любом случае, такие схемы лежат в основании теоретического знания и задают связь исходных идеальных объектов. Впервые этот идеал ясности был реализован в теории движения Галилея, где исходные постулаты (схемы) задают связь между численными характеристиками движения. Однако определенные его черты

просматриваются в построениях Коперника, Тихо Браге, Кеплера. В дальнейшем он раскрывался в еще большей полноте у Декарта и Ньютона. Можно проследить развитие этого идеала и в более поздних научных теориях, а также его экспансию в гуманитарную сферу [См.: Гутнер]. По-видимому, общей чертой всех теорий, ориентированных на такой стандарт ясности, является приверженность каузальному объяснению. Это значит, что схема причинности явно или неявно входит в состав исходных концептуальных схем.

Литература

1. *Галилей. Математические доказательства* = Галилей Г. Математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению / Предисл., пер. А. Н. Долгова. М.; Л. : Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1934. 695 с.
2. *Галилей. Диалог* = Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — птоломеевой и коперниковой / Пер. А. Н. Долгова. М.; Л. : Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1948. 377 с.
3. *Гутнер* = Гутнер Г. Гуманитарное знание и идеальные конструкции // Электронный журнал VOX. 2012. Вып. 13. URL: <http://vox-journal.org/html/issues/202/204> (дата обращения: 01.02.2013).
4. *Койре. Аристотелизм* = Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Он же. Очерки истории философской мысли : О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М. : Прогресс, 1985. С. 51–72.
5. *Койре. Галилей* = Койре А. Галилей и Платон // Он же. Очерки истории философской мысли : О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М. : Прогресс, 1985. С. 128–153.
6. *Койре. Ньютон* = Койре А. Ньютон, Галилей и Платон // Он же. Очерки истории философской мысли : О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М. : Прогресс, 1985. С. 154–174.
7. *Реале, Антисери* = Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3 : Новое время : От Леонардо до Канта. СПб. : Петрополис, 1996. 736 с.
8. *Сокулер* = Сокулер З. А. Знание и власть : Наука в обществе модерна. СПб. : Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. 238 с.

9. *Фома Аквинский* = Фома Аквинский. О вечности мира / Перевод с латинского и примечания Т. Ю. Бородай // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков : Исследования и переводы = Intellectual traditions of Antiquity and the Middle ages : Studies and translations) / сост. и общ. ред. М. С. Петровой. М. : Кругъ, 2010. С. 122–130.
10. *Фройденталь* = Фройденталь Г. Возникновение механики : Марксистский взгляд // Эпистемология & философия науки, 2009. Т. XXI. № 3. С. 14–40.

Grigory Goutner

Ideal Construction and Genesis of the Mathematical Science

The birth of a new cognitive strategy and a corresponding world view during the Scientific Revolution of the XVII century is reviewed in the article. The basis of this strategy is the ideal (theoretic) construction implemented by means of mathematics. The latter is viewed as an alternative to qualitative ideal construction peculiar to Aristotle and late Middle Ages. Mathematized ideal constructions create a special means of world apprehension, grounded in developing the initial theoretic scheme. Within its framework the connection of elementary ideal objects accessible for quantitative description is defined.

KEYWORDS: Mathematical Science, Ideal Construction, Method, Conceptual Experiment.

О. А. Седакова

Европейская идея в русской культуре. Ее история и современность¹

Автор предлагает ввести новое понятие для описания российской культурной истории последних трех веков — «европейская идея». Термин построен по аналогии с известной и много обсуждавшейся «русской идеей». «Русская идея» — попытка саморефлексии, построенная в контраст «Западу» и его ценностям, — утверждает уникальность российской судьбы в мире. «Европейская идея» (которая отнюдь не ограничивается феноменом «западничества») имеет в виду страстную, заинтересованную мысль России о Европе и «Западе» вообще — как об образе универсализма. В допетровскую эпоху таким же образом универсального была для Руси Византийская модель.

Как и «русская идея», «европейская идея» принадлежит самой русской культуре и не представляет собой простого отражения европейской реальности. В пестром спектре европейских влияний особое внимание в статье уделяется их христианской составляющей. Характерные черты западного христианства при этом приходили в Россию не через собственно церковное, католическое или протестантское, влияние, а через сочинения классических писателей, художников, мыслителей Запада, в которых оно присутствовало имплицитно. К самым значительным элементам российской «западной идеи» автор относит императив личной свободы, достоинство человеческой личности, ценность свободного творчества, острое чувство современности в ее исторической перспективе, практический христианский гуманизм и социальную солидарность. До последнего времени юридическая, правовая, институциональная основа западного общества была мало интересна русской «европейской идее» или оспаривалась в ней.

ключевые слова: Европа, Россия, культурная имплантация, христианский гуманизм.

Можно сказать без преувеличения, что тема (или концепция, или миф) «Запада» стоит в центре всей российской истории послепет-

1. Дополненный и переработанный текст моего выступления на Международной конференции,

организованной движением Russia Cristiana (Христианская Россия). Сериате, октябрь 2010.

ровского времени. Это не вопрос внешней политики: это *внутренний* вопрос русской культуры, можно сказать, ее духовный вопрос. Русская культура как будто не мыслит себя вне этой конфронтации. Без вызова «Запада» не вполне понятна и «русская идея»²: ведь это попытка выразить собственную идентичность прежде всего как *другую* по отношению к «Западу». Интересно: никогда не по отношению к «Востоку». А ведь можно было бы и это обдумать: что отличает Россию от сопредельного нехристианского Востока? Но этот вопрос не стал историческим. До XX века «Запад» означал Европу, теперь это и Америка, и часто в первую очередь Америка (об этом позже). Россию «русской идеи» отличает прежде всего таинственность, непознаваемость: она непознаваема для «европейца», в том числе, и русского европейца (т. е. человека, образованного и воспитанного по западному, послеренессансному и послепросвещенческому, образцу):

Не поймет и не приметит
Гордый взор иноплеменный,
Что горит и тайно светит
В красоте твоей смиренной.

В этих знаменитых стихах Тютчева Россия противопоставлена Западу: как нищая, кроткая, страдальческая, Христова страна — богатому, деловому и гордому безбожному соседу. Это характерная антитеза славянофильской мысли. То, что «взор иноплеменный» может быть не высокомерным, а сочувственным или уважительным, просто не предполагается. О христианской традиции Запада речь в этом случае обычно не заходит. Если же заходит, западное христианство представляется карикатурной фигурой «иезуита», мольеровского Тартюфа или Великого Инквизитора: зловещим образом коварного святоши³. Но, заметим, и европейские путешественники XVII — XIX вв. не видят в «русской вере» (православии) ничего христианского («смесь буддизма с исламом», по словам Бальзака).

2. Мы не будем здесь обсуждать историю «Русской идеи», выросшей из мысли Ф. М. Достоевского, получившей свое имя в работе Владимира Соловьева (1888), обсуждавшейся в разном ключе многими русскими мыслителями (И. А. Ильиным, Н. С. Трубецким, Н. А. Бердяевым и другими). Оставим в стороне и попытки создания официальной версии «Русской идеи» как идеологической основы современного российского государства.

3. Интересно заметить, что этот карикатурный образ католицизма возник не из опыта реального общения с ним, а по большей части — из антиклерикальной западной (особенно французской) беллетристики.

Я не собираюсь в этой статье обсуждать «русскую идею», мысль России о себе⁴, всегда прямо или косвенно противопоставляющую себя «Западу», Это самосозерцание современный итальянский историк и дипломат, свидетель новейших событий, описал весьма сурово: *«Il paese si isola dal mondo e si perde nella narcisista contemplazione della propria originalita' o nella compiaciuta commiseratione dei propri vizi»*⁵. Как объективный факт, без всякой оценки описал этот уникальный феномен Ю. М. Лотман в своих пролегоменах к русской культуре: главную проблему русской культуры всегда составляла сама Россия. О природе этого всматривания в собственное лицо мне приходилось писать⁶. Но моя сегодняшняя тема — «европейская идея», или русская мысль о Западе.

«Европейская идея» не приобрела такой формульной простоты, как «русская идея». То, что принято называть российским «западничеством», включает в себя явления различные до противоположности. Более того, определенный (и, быть может, самый известный) тип российского западничества исходит из того же мифа «Запада», что и его антагонисты «почвенники». Этот миф, как известно, небогат: «Запад» — материалистическая, духовно опустошенная цивилизация, мир механического рационализма, индивидуализма, техники, утилитаризма. И что же: совершенно тот же набор характеристик, но с положительным знаком (именно это «современно», «цивилизованно», так живут «умные люди», а не «наши дураки») имеет «Запад» в «низком» варианте русского западничества. Среди классических литературных персонажей его воплощают, к примеру, чеховский лакей Яша («Вишневый сад») или Смердяков Достоевского («Братья Карамазовы») и другие его «бесноватые» герои. Эта карикатурная реплика «Запада» (с лозунгами типа: «Все позволено!» или «Имею право!»), вероятно, покажется европейцу не менее экзотичной, чем самые архаичные местные обычаи. Российский нигилизм привык, по меньшей мере, с XVIII века с его «петиметрами» и «щеголями» (слово «нигилизм» еще не было в ходу), искать себе легитимизации в «западной современности». С западничеством этого типа связана тема «отсталости» России, идея

4. См. об этом: [Седакова. Русская культура].

5. «Страна замыкается от мира и уходит в нарциссическое созерцание собственной самобытности или в растроганное оплакивание собственных пороков» [Romano, 8].

Серджо Романо — историк, писатель, дипломат, один из ведущих итальянских журналистов. Посол Италии в СССР с сентября 1985 до марта 1989 года.

Книга «Россия перед решением», плод его русских впечатлений, прозвучала резким диссонансом в общем хоре западного энтузиазма по поводу горбачевских реформ. Романо предвидел многие драматические последствия, которые с неизбежностью должна была вызвать попытка реконструкции коммунистической системы.

6. См.: [Седакова. Русская культура].

«догонять» ушедший вперед мир или «не отстать» от него, «быть современными». Российские модники (в том числе интеллектуальные модники) невероятно догматичны.

«Запад» в другом, условно говоря, аристократическом, или романтическом, варианте («страна святых чудес» Версильева из «Подростка») тоже представляет собой, в сущности, внутренний компонент русской культуры. Особое, ревностное благоговение перед гением европейской культуры («нам внятно всё», «мы любим эти священные камни больше, чем они сами!») — оригинально русский феномен (впрочем, он известен и в Новом Свете: ср. европеизм таких американских гениев, как Э. Паунд, Т. С. Элиот; само слово «European!» в американском контексте несет близкие русскому смысловые тона). Этот русский европейский идеализм уже в XIX веке был непримирим к «прозе» современной ему западной жизни, к «всеевропейской желтой пыли», к тому, в чем российские рыцари Европы видели мелочность и холод буржуазного существования (ср. путевые заметки о европейских путешествиях Л. Толстого, Достоевского, Блока). Горячо любимая в своих художниках, героях, мыслителях, Европа не воспринималась ими в своих учреждениях и бытовых нормах. За их неприязнью к обыденности Запада незаметно даже простого интереса и усилия понять и изучить строй этой жизни⁷.

Тем не менее присутствие в русской культуре тяги к Европе идеальной, творческой и гуманистической сильно и постоянно. Этот «европейский эрос» российской истории, который Мандельштам назвал «тоской по мировой культуре», любил в европейской цивилизации не асоциальный индивидуализм (как в смердяковском западничестве, как в западничестве «петиметров»⁸ XVIII и нигилистов XIX века), но наоборот, высоко развитую социальность, *gentle society*, уважение к человеку, «людскость» (словами Батюшкова), которую «русские европейцы» хотели бы увидеть на родных берегах. Европа представлялась отсюда тем пространством, той ситуацией, в которой человек может (и уже смог) осуществить свои творческие и культурные возможности, свою

7. Так, оказавшись впервые в Европе, я с удивлением заметила, что за рассуждениями об «индивидуализме» наши великие путешественники не заметили характерно западной традиции солидарности, социальности другого порядка, чем пресловутая русская «общинность».

8. Петиметр (фр. *petit-mâitre* — щеголь) — в русской литературе XVIII в. сатирический образ молодого француза-щеголя, франта, вертопраха, а также русского молодого дворянина, рабски копирующего этот французский образец в модах, манере поведения и т. д. (из Толкового словаря Ушакова). — Прим. ред.

человечность, «ум и талант»⁹. Это вековое культурное вдохновение как будто опровергает тот вывод, который Серджи Романо делает в уже упомянутой книге, — что Россия, в сущности, никогда не была заинтересована Западом как духовной и культурной реальностью: «*L'antica convinzione russa, che l'Occidente non e' cultura o spiritualita', ma "tecnica", vale a dire un prezioso deposito di strumenti e cognizioni tecniche di cui altri possono liberamente appropriarsi senza per questo rinunciare al proprio superiore sistema di valori*»¹⁰. Однако вывод С. Романо безусловно справедлив в том отношении, что идеалистическое, гуманистическое, творческое «западничество» всегда принадлежало оппозиционным в той или иной мере кругам русского образованного общества — и тем самым не отражалось на государственной позиции России, на характере официально предпринимаемых вестернизаций, которые были и остаются именно такими, как описал С. Романо.

Чтобы самым наглядным образом представить себе, как выглядело дело «высокое» русское западничество, стоит посетить русскую усадьбу начала XX века: например, усадьбу художника В. Д. Поленова близ Тарусы. Европа присутствует там как культурный, моральный и даже религиозный образец (так, христианство воспринимается в кругу Поленовых не в традиционно православной, но в ренановской версии; тем не менее для крестьян В. Д. Поленов строит православную церковь по собственному проекту, в котором соединяются элементы готики и северорусского зодчества). Просветительская и филантропическая деятельность семьи Поленовых (школы, больницы для крестьян, обучение крестьянских детей искусству), как и многих других дворянских семей в предреволюционное время, — несомненно плод их «европейства». Тем удивительнее отчетливо местный, русский колорит, которым оказывается пропитан этот благоговейно воспринятый европейский христианский гуманизм.

Я думаю, подобным образом дело происходило и с другой, первой культурной прививкой: с трансплантацией (как назвал этот процесс Д. С. Лихачев) византийских образцов в древней Руси.

9. Ср. слова Пушкина в письме жене от 18 мая 1836 года: «...черт догадал меня родиться в России с душою и с талантом! Весело, нечего сказать» [Пушкин. Письмо Пушкиной, 454]. Все это в российской действительности не только не почитается, но стоит под подозрением.

10. «Старинное российское убеждение в том, что Запад представляет собой не культуру или духовность, но "технику", иначе говоря, драгоценную копилку технических инструментов и навыков, которыми другие могут свободно воспользоваться, без того, чтобы отказываться для этого от собственной, высшей системы ценностей» [Romano, 130].

Рецепция «европейского» в таких явлениях, как, скажем, русский портрет XVIII века, живопись А. Иванова, С. Щедрина и Венецианова, поэзия предпушкинской и пушкинской поры, музыка Глинки и Скрябина или художественные поиски Серебряного века, по существу подобна адаптации византийских художественных образцов в допетровской Руси. Стремясь к универсализму (который в ту эпоху воплощал для русских не «Запад», а Константинополь) и нисколько не заботясь о *couleur locale*, иконописцы и зодчие невольно давали проявиться этому *couleur locale* во всей его свежести. И византизирующее, и европеизирующее течения русской культуры могут быть с равным основанием отнесены к той ее линии, которую Мандельштам назвал «эллинистической» (в противоположность другой, «местной», школе). И за византийским, и за европейским образцом всегда просвечивал их исток — классическая античность, греческая или латинская. И другой исток — словами Шатобриана, «гений христианства». Я осмелюсь утверждать, что западный «гений христианства» русская культура воспринимала почти исключительно через светскую культуру.

Можно спросить, как этот «гений христианства», «тайна человека-христианина», который просвещенные люди России не могли не чувствовать в западной культуре¹¹, относится к западному христианству *sensu stricto* — к церковному христианству Запада с его богословием, мистикой, дисциплинарным строем и т. п. Прежде всего к католичеству, поскольку католичество всегда занимало в русской мысли место, несопоставимое с протестантизмом. Конфронтации «Россия» — «Запад» в конфессиональном измерении отвечала пара «Православие» — «Католичество». Как и в случае с пограничным Востоком, мы видим здесь резкое несоответствие фактической реальности и культурной проблематики. При самом значительном участии людей протестантской — лютеранской по преимуществу — традиции в российской истории, отношения с протестантизмом в России почему-то не стали культурной темой; толстовство, русский вариант протестантизма, явилось для образованного и церковного общества

11. См. в связи с этим замечательную рецензию Пушкина на перевод книги Сильвио Пеллико (1836): «Мало было избранных (даже между первоначальными пастырями церкви), которые бы в своих творениях приблизились кротостию духа, сладостию красноречия и младенческою простотою сердца к проповеди Небесного Учителя. В

позднейшие времена неизвестный творец книги “О подражании Иисусу Христу”, Фенелон и Сильвио Пеллико в высшей степени принадлежат к сим избранным...». И далее: «Книга “*Dei doveri (degli uomini)*” устыдила нас и разрешила нам тайну прекрасной души, тайну человека-христианина» [Пушкин. Об обязанностях человека, 322–323].

как совершенно неожиданная волна. Вместе с тем стихийно возникающие низовые движения всегда носили в России протестантский характер, что позволило Федотову говорить о «протестантской» тяге народного православия, которому католическая стихия оставалась совершенно чуждой. Однако позднее православное самосознание, как и «русская идея», во многом строилось в полемике с католичеством, в отталкивании от него. Апологеты православия обычно отмечали, от каких «католических» недостатков свободна наша традиция — и какие православные достоинства неизвестны Западу. Приходило ли в голову посмотреть и на те достоинства, на те дары, которыми католическая традиция обладала и которых недоставало своей? Если приходило, как П. Чаадаеву, дело рано или поздно кончалось переходом в католичество и следовательно, по известным причинам, эмиграцией. Но русские католики — отдельная тема. Нас интересует другая ситуация: сочувственное и глубокое внимание к другой традиции изнутри собственной, готовность чему-то учиться у нее, что-то с благодарностью принимать. И тут приходится сказать, что вплоть до позднейшего времени эта позиция в русской культуре остается почти неизвестной¹².

Критика тех или иных сторон собственной традиции в православном богословии обыкновенно объясняет их как следствие «вестернизации», «проникновения латинства» (Георгий Флоровский, Христос Яннарас и многие другие). Благодаря этому устойчивому мнению мы, и не зная по существу аутентичной западной традиции, можем, как некий само собой разумеющийся факт, перечислить эти негативные «западные» особенности: подмена жизни в вере — «религиозностью»; Церкви — институцией; знания по соучастию — рациональным объектным познанием; молитвенного созерцания — медитацией или экстазом; образа — понятием или аллегорией, «сердца» — разделенными чувством и мыслью и т. п., и т. п. Так нас учили, и любой православный человек твердо знает расхожую критику католицизма и ее основные пункты. Но, увы, даже глубоко просвещенный прихожанин как правило не знаком ни с аутентичной католической тради-

12. Пушкин и в этом случае представляет собой удивительное исключение. Мемуаристка передает его разговор с молодым Хомяковым: «На утверждение Хомякова, будто в России больше христианской любви, чем на Западе, Пушкин “ответил с некоторою досадою: “Может быть. Я не мерил

количество братской любви ни в России, ни на Западе; но знаю, что там явились основатели братских общин, которых у нас нет. А они были бы нам полезны”» (Цит. по: Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Париж : YMCA-press, 1987. С. 105).

цией, ни с современными движениями западного христианства и темами его новейшей мысли, среди которых — глубокий интерес к восточному христианству и огромный любящий труд по его изучению. Образец этого труда — движение *Russia Cristiana* («Христианская Россия»), основанное уже 30 лет назад священником Романо Скальфи. Здесь занимаются и православными древностями, и русской религиозной мыслью XX века. Один из последних плодов «Христианской России», замечательный своей глубиной, — книга Адриано Делл'Аста «В борьбе за реальность»¹³. В монастыре Бозе занимаются историей русского монашества и историей гонений XX века. Всех инициатив подобно рода не перечислишь. Ничего подобного внутри православия мы не знаем. Движения с названием «Христианская Италия» представить у нас невозможно — пока, будем надеяться. Наши италисты не считают необходимым изучение католической и вообще христианской составной итальянской культуры. Сердечная похвала христианскому Западу изнутри православия в наши дни — слишком мало подготовленная вещь. Вдохновенному гимну православию, который представляет собой энциклика Иоанна Павла II *Orientalis Lumen* («Свет с Востока»), не ответит пока ни один православный голос, который мог бы с той же глубиной и проникновением описать дары западного христианства. Мы только начинаем их узнавать.

И здесь мне хочется назвать три значительных имени, благодаря которым началось это узнавание: Сергей Сергеевич Аверинцев, Наталья Леонидовна Трауберг и священник Георгий Чистяков. Все трое покинули нас в последние годы. Они учили своих читателей и слушателей — может быть, впервые в русской истории — слышать подлинный голос западного христианства. В их передаче мы услышали Фому Аквинского и Франциска, средневековую латинскую гимнографию и новую апологетику Честертона и Льюиса... Мы услышали голос, который не может не тронуть христианскую душу, гениальный голос чистой веры. Мы увидели лица Божьих людей. Это начало встречи, которой уже не отменишь.

Но и до этой встречи с собственно церковным христианством нам есть за что благодарить европейский «гений христианства». Как я говорила, мы узнавали его из светской культуры. Можно вспомнить, что и Запад впервые узнал и полюбил православную

13. См.: [Делл'Аста].

традицию не в ее церковных выражениях, а в «русском романе», в Толстом и Достоевском. Европейские учителя России (и не только России: из бесед Вселенского патриарха Афинагора мы знаем, какое значение в его духовной жизни имели «Отверженные» В. Гюго), могли чувствовать себя чрезвычайно далекими от всякой церковной традиции и от Рима — подобно тому, как и связь русских писателей с родной церковью бывала небеспроблемна. Они могли бунтовать против нее, но то, что несли их сочинения, было впитано из этой многовековой христианской школы; они выражали ее красоту и ее творческие возможности — что, может быть, особенно ясно для взгляда со стороны. «Святая русская литература» (как назвал ее Томас Манн), благодаря которой Запад впервые ощутил вкус православной духовности: Толстой, Достоевский, Чехов и многие другие — и воплощенная в их письме особая человечность и одухотворенность, поглощенность «последними вещами», «чем люди живы» (то, что для европейцев уже традиционно связывается с русским началом в искусстве) — были бы невозможны без европейских учителей: Диккенса, Гюго, Руссо, Шиллера, Рафаэля... Тех, в чьих созданиях европейский дух обнаруживал себя как дух христианской цивилизации, христианского социального гуманизма с его ценностями, в общем-то, почти экзотическими в российской действительности, — с безусловной ценностью свободы и ничем не отменяемым уважением к человеку. Дух христианской Европы, как его узнавали писатели, художники, мыслители крепостной России, как его узнавали и мы в годы коммунистического рабства, был отрицанием унижения и насилия. И если за детским и юношеским чтением европейской классики мы вряд ли могли дать себе отчет в том, в каком отношении эти вещи находятся с истоком христианства и с его европейским развитием, мы несомненно узнавали лицо Г.-Х. Андерсена или лицо Ч. Диккенса как христианское лицо, и тем самым мы узнавали свободу как христианский дар, ту «тайную свободу», о которой говорил Блок вслед за Пушкиным. «Тайный» в церковнославянском языке и у Пушкина значит «таинственный»: это не свобода в подполье, а таинственная свобода. Ведь свобода не менее таинственна, чем другие дары, которые, как сокровища Востока, перечисляет энциклика «Свет с Востока».

Свобода связана с другим даром, который приносил нам ветер с Запада: с реальным переживанием *настоящего*. О современном западном человеке Иоанн Павел II пишет: «Мы зачастую чувствуем себя сегодня пленниками настоящего; человек как будто

утратил сознание своего участия в истории, в том, что было до него и что будет после. <...> Церкви Востока открывают нам дар особенно острого чувствования преемственности, которое носит имена Предания и эсхатологического ожидания» [*Oriente Lumen*, I. 3]. С. С. Аверинцев, который всеми силами сопротивлялся культу плоского настоящего, писал: «Настоящее так важно потому, и только потому, что через него таинственная глубина прошлого и таинственная широта будущего раскрываются навстречу друг другу» («Две тысячи лет с Вергилием»). Действительно, жизнь, запертая в плоском «настоящем», в газетном «актуальном моменте», ужасна. Но мы знаем и другую опасность: за глубиной прошлого и широтой будущего, к которым обращен человек, он утрачивает чувство настоящего, того, что явно, здесь и сейчас, требует нового ответа или новой формы ответа. Вероятно, чтобы по-настоящему чувствовать настоящее — как еще небывалое и уже решающее, т. е. помнить, что и прошлое было рядом таких настоящих, и будущее будет ничем другим как настоящим, — необходима свобода. Свобода личного решения, свобода от безличных структур: социальных, исторических, государственных, этнических и т. п., — от того в них, что репрессивно по отношению к интимной глубине личности, от безвоздушного пространства фатальности, которое они несут с собой. Но серьезнее — свобода от безысходной борьбы за власть или против власти под самыми разными лозунгами. Свобода не властвовать и не покоряться, а «даровать свободу» другим: утешенье, так глубоко переданное Пушкиным. Это утешение вдохновения, утешение творчества. И его нес нам западный ветер.

Несомненно, мы могли бы найти ключи этой свободы и в собственной традиции: в древних патериках, в рассказах о старцах и подвижниках, которые достигали головокружительной высоты такой — освобождающей — свободы, в живом опыте встреч с духовными людьми, в проповедническом слове нашего современника митрополита Сурожского Антония. Но для рутинного церковного мнения и для многих православных публицистов наших дней свобода остается чужим и враждебным понятием, «западным», «интеллигентским», «нецерковным». Либерализм — благородное, дорогое А. С. Пушкину слово — превратилось здесь в ругательство, не требующее комментариев. Настоящее и современность воспринимаются как бесовский соблазн, от которого требуется обороняться «священными устоями» и «благими упованиями».

Итак, таинственная свобода и таинственное чувство настоящего — те дары, за которые прежде всего стоит благодарить Запад. Христианские ценности свободы и человеческого достоинства на Западе из храмов и монастырей распространились в мир и стали общими основаниями гражданской цивилизации даже в ее нынешнем секуляризованном образе; в российском обществе они совсем не упрочены.

Теперь от исторической части я позволю себе перейти к мемуарной.

Массовому и официальному обращению к Западу (начатому Горбачевым как «возвращение к общечеловеческим ценностям»), предшествовала другая «западная идея» — движение независимой творческой культуры.

Ветер с Запада повеял,
Из Ронсара, из Боккаччо,
Из Кохановиуса.
Чаще хворост в печку, чаще,
Флора! О весне дрожащей,
Возвести, о sancta Musa!

Я переводила эти стихи польского поэта Константы Ильдефонса Галчинского в университетские годы, в самом начале 70-х. Запад для Польши и Запад для России — не одно и то же. Для нас ветер из Польши — это уже ветер с Запада, и не раз, как известно, Запад приходил в Россию именно через Польшу. Но, как в этих польских стихах, западный ветер был для нас ветром весеннего пробуждения, освобождения, вдохновения. На месте Кохановиуса (латинизированная форма имени первого классического польского поэта Яна Кохановского) вполне можно было бы представить имя Пушкина. В Пушкине веял тот же весенний ветер с Запада, «из Ронсара, из Боккаччо».

Культурный авангард 70-х годов был, несомненно, обращен к Европе (в отличие от американистских 60-х). Образцом такого настроения может служить структурализм, школа культурологии с центрами в Тарту, Москве и Ленинграде, авангард отечественной гуманитарной науки 60-х — 70-х годов. Еще более широкую перспективу открывала мысль С. С. Аверинцева, который называл себя «средиземноморским почвенником». Труды Аверинцева соединяли в себе богословскую глубину, свойственную раннему

славянофильству, с открытостью и рациональной ясностью, к которой всегда стремилась западная традиция. И вновь: глубоко русская мысль С. С. Аверинцева выросла на почве немецкой традиции *Geisteswissenschaften*¹⁴.

Научное культурное возрождение происходило на окраинах официальной культуры и казалось допущенным по странному недосмотру. По отношению к собственно творческим попыткам (поэзии, живописи, мысли) такого недосмотра допущено не было: новая творческая культура обитала в подполье. Недозволенная поэзия, живопись, музыка, театр несли в себе ту же «тоску по мировой культуре». Стремясь к «Западу», они вместе с тем стремились и к воссоединению с собственным Серебряным веком, последним российским прошлым, которого не осквернило люмпенство большевизма. Латинские названия стихотворных самиздатских книг (как «*Exercitus exorcitans*», «Войско, изгоняющее бесов», — первая самиздатская книга Елены Шварц) сообщали своему читателю этот двойной вектор. В самиздатских списках ходили переводы философских сочинений (М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер), христианских мыслителей (Ж. Маритен, Карл Барт, Д. Бонхеффер, П. Тиллих, Г. Честертон, К. Льюис). Сама возможность читать на других языках означала принадлежность определенному культурному кругу, иначе информированному (цензура иноязычных изданий не была такой жесткой) и воспринявшему иные умственные навыки, чем у тех, кто читал только по-русски. И поскольку этот элитарный по существу круг был узок, необычайную, творческую актуальность приобретало переводческое дело. Культурным событием становился не только — и вероятно, не столько — перевод новейшей словесности, но и, скажем, переводы неоплатоника Прокла или Фомы Аквинского. Эти переводы также могли прорваться (или не прорваться) сквозь цензуру. Так, английские апологеты Льюис и Честертон, в переводах Н. Л. Трауберг, ходили по рукам в машинописных копиях. Так же обстояло дело с многими переводами В. В. Библихина. Временная и географическая дистанция не спасала от цензуры, ей подвергались даже нотные издания для детей: из «Тетради Анны Магдалены Бах» (как и из «Детского альбома» Чайковского) исчезали «религиозные» названия. Из рук в руки передавали самодельный

14. «Науки о (человеческом) духе», собственно говоря — «гуманитарные науки». Имеется в виду связанное с именем Вильгельма Дильтея представление об общей совокупности наук, изучающих

человеческое культурное творчество (философия, филология, история и др.), которые требуют другой методологии, чем *Naturwissenschaften* — естественные науки.

перевод текста «Страстей» Баха (которые исполнялись только гастролерами; те, кто изучали «Страсти» в курсе истории музыки, о самом сюжете имели весьма туманное представление!). Тоска по «высокому Западу», хранителю двух искорененных режимом основ европейской цивилизации — классической античности и библейского наследства — в 70-е годы была, я думаю, несравненно острее, чем в Золотом и Серебряном веке русской культуры: «страна святых чудес» виделась, словами Манделъштама, из «львиного рва» советского одичания и бесчеловечности. Оттуда, из этой страны, доносилась речь свободного человека, каким нам представлялся каждый «западный» автор.

Актуальный, постиндустриальный Запад был при этом практически неизвестен. Сон о Европе располагался во вневременном, платоническом измерении — и кончался где-то на времени экзистенциализма. Пародию на тот образ «Европы», которым мы располагали, дает Венедикт Ерофеев в «заграничных» главах своих «Петушков». Итальянцы там занимаются исключительно пением и рисованием: один поет, другой его рисует, а тот поет о том, как этот рисует.

— Я была уверена, что никогда не увижу Вестминстера, — сказала я своему спутнику англичанину в Лондоне, в ноябре 1989 года.

— Значит, Вы сейчас в своем «никогда», *in your never!* — ответил он.

У Елены Шварц есть воспоминание о том, как она впервые из самолета увидела внизу очертания Лондона (в том же 89-м году) — и поняла, что вся прошлая жизнь кончилась и началась «жизнь после жизни».

В самом деле, нам пришлось оказаться в собственном «никогда», испытать тот шок, когда «элизиум теней», платоническое *al di la'* (итал. «вне, за пределами». — *Ред.*) спускается с небес, оказывается на земле, перед глазами. Имена обретают своих носителей: вот *это* Сорбонна! А это — Арно! Наш «Запад» состоял из имен. Этих имен, дат, подробностей мы помнили несчетное множество. Впервые приехав в Париж или Кельн, С. Аверинцев мог вести по этим городам экскурсии для местных жителей.

Почему эти имена были нам так дороги? Они сообщали надежду, что мир не таков, как все то, что мы видим вокруг себя;

что есть человеческий гений и человеческая жизнь. Среди ценностей, которые принимались нами как «европейские», первой, естественно, была, как я говорила, свобода: личная свобода. Свобода умственная и творческая — и если и политическая, то потому, что данный тогда политический режим всего этого не допускал. От чего был свободен «свободный мир»? От «руководящей роли партии» и не менее руководящей роли КГБ, от «самого передового учения»: от идеологического унижения и надзора, от принудительного популизма и невежества, от культурного сиротства. Экономическая свобода мало интересовала описываемый мной круг. Тяга к форме, к естественной сложности, к автономной красоте, к художественной новации, к интеллектуальному поиску, к исторической перспективе — все это называлось «Европой». Тоска по «Западу» была тоской по *душе*. Неслучайно запретное, забытое в своем настоящем смысле слово «душа» появляется в стихах молодого Бродского, посвященных Джону Донну, как некое откровение:

Это я, душа твоя, Джон Донн,

а свою «Молитву» Окуджава приписал Франсуа Вийону. Из плена воинствующего атеизма в России едва ли не впервые почувствовали, что Европа — христианский мир. Существенно и то, что «мировая культура» европейского гуманизма противостояла в нашем сознании не русской традиции (которая — в своем дореволюционном образе — располагалась в том же потустороннем мире), но исключительно советской. В отличие от эпохи «классических» западников и славянофилов, полюсом этого «Запада» была не «Россия», а «прекрасный новый мир». «Россия» же располагалась там же, где «Запад»: в ином пространстве, там, где возможна душа, где возможна свобода и гений («святая Муза»).

Встреча с реальным Западом сместила его легендарный образ. Постмодернистская Европа после всех своих революций — потребительской, культурной, сексуальной, технологической, — Европа эпохи глобализма и массового общества оказалась слишком мало похожей на «страну святых чудес». Среди влиятельных и известных имен европейских современников мы сегодня не слышим того голоса «великого европейца», *l'authorite morale*, который привыкли чтить в России. Да, этим голосом говорил Иоанн Павел II — но в светской культуре звучат совсем другие голоса. Ветер с Запада больше не несет ностальгии по Музе и душе — он

несет актуальное искусство, акции, инсталляции и другие могильные вести. Он несет то, от чего мы когда-то бежали: популизм, беспросветный материализм, множество разновидностей неомарксизма, смерть автора, смерть композитора и множество других смертей... Так теперь выглядит «западная идея» в светской российской культуре. Мы ждали весеннего ветра с Запада, европейцы — великого света с Востока. Осталось ли что-нибудь от этого ожидания?

Серьезная работа по изучению Европы и Америки как реальных систем происходит теперь в других областях: в экономической, юридической, социологической. И это, в отличие от карикатурного «западничества» и «славянофильства» новейшего российского искусства и гуманитарной мысли, — действительно новое явление в российской истории.

Но я рада кончить другим, радостным наблюдением. Стихийно поднимающаяся в России в последние годы волна свободной благотворительности, волонтерства, свободных объединений людей для общих дел, помощи другим — я в этом различаю тот самый ветер с запада. С того «Запада», которого до сих пор не замечали в России ни критики Европы, ни поклонники ее «священных камней»: цивилизации практического христианского гуманизма и солидарности.

Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Две тысячи лет с Вергилием // Он же. Поэты. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 19–42.
2. *Делл'Аста* = Делл'Аста А. В борьбе за реальность / Вступ. ст. О. Седаковой, пер. с итал. И. Левиной, А. Белоусовой и др. Киев : Дух и Литера, 2012. 184 с.
3. *Пушкин. Об обязанностях человека* = Пушкин А. С. Об обязанностях человека : Сочинение Сильвио Пеллико // Он же. Полное собрание сочинений : В 10 т. Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. Т. 7 : Критика и публицистика. 1978. С. 322–324.
4. *Пушкин. Письмо Пушкиной* = Пушкин А. С. Письмо Пушкиной Н. Н., 18 мая 1836 г. Из Москвы в Петербург // Он же. Полное собрание сочинений : В 10 т. Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. Т. 10 : Письма. 1979. С. 453–454.
5. *Седакова. Ветер с Запада* = Седакова О. Ветер с Запада : Западная идея в русской культуре // Континент. 2010. № 4 (146). С. 421–431.

6. Седакова. *Русская культура* = Седакова О. Русская культура : Вводная лекция // *Континент*. 2009. № 142. С. 421–431.
7. Франк = Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Париж : YMCA-press, 1987. 127 с.
8. *Oriental Lumen* = Apostolic letter «Oriental Lumen» of the supreme pontiff John Paul II to the bishops, clergy and faithful to mark the centenary of «Orientalium dignitas» of pope Leo XIII. URL : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_02051995_orientale-lumen_en.html (дата обращения: 01.04.2013).
9. *Romano* = Romano S. *La Russia in bilico*. Bologna : Il Mulino, 1989. 137 p.

Olga Sedakova

European Idea in Russian Culture. Its Past and Present

The paper introduces a new notion of “the European idea” — the idea of Western civilization and its universal meaning as it is embedded in a long-standing tradition of Russian thought and practical life. The term is coined after a well-known and widely used notion of “the Russian idea” which covers numerous aspects of Russia’s self-identity, its claim to being a separate civilization with a unique value system. That system though, has always been described through a sharp contrast with the Occident. Apparently, as the author undertakes to show, Russia has spent as much energy creating and recreating the positive image of the West, finding a rich source of inspiration in the images of a different and more “humane” life borrowed from abroad. This type of activity though, has never received its proper name. “The European idea” is the name of a phenomenon experienced for at least 300 years in Russian life. Yet, as the author shows, the phenomenon itself is much older, its ‘past’ code-name (i. e. before Peter the Great) would be of course “Byzantium”. For it is after this Byzantine model of Europe’s Christian and antique heritage that pagan Russia was modelling itself.

Yet concentrating upon a later (post-schism, post-Byzantium, post-Peter) version of the same phenomenon the author of “the European idea” tries to extract that implicit element which was passed on to the lore of Russian tradition 300 years ago. She calls it an implicit Christian element which was passed not through the formal indoctrination (Catholic or Protestant), but through the works of classic Western lay authors, artists, and thinkers who greatly drew upon the spiritual sources of Western Christianity even if most non-conscientiously.

Yet surprisingly the author implies that the motives most constituent of the Russian “European idea” are those that pertain not to Europe, but to Christianity as such. Only in Russia they remained overshadowed by other more treasured aspects of Christianity. Among those new “Western” motives (i. e. aspects more

developed in the West) the author enumerates aspiration for freedom, the dignity of Man, the value of artistic and intellectual work (creative spirit). They include a keen sense of the present state of things in its historic perspective, a humanitarian attitude and social solidarity. It was not until recently, the author remarks, that Russia's "European idea" began to also pay tribute to Europe's civil law and its basic institutional foundations, those "prosaic" traits of Europe's fabric which used to repel even the most ardent followers in Russia. "The European idea" tends to designate a partial and impassionate Russian thought about Europe, its hopes and its glory. Just as it also speaks of the unyielding tradition of admiration that the West expresses for those aspects of the Orthodox tradition that it finds less expressed in its own Christian heritage and that are popularly known as "the Holy Rus".

KEYWORDS: Europe, Russia, cultural implantation, Christian humanism.

А. А. Красиков

Религии и общество в Европе¹

Недавние события в Ватикане: добровольная отставка первосвященника Римской католической церкви (насчитывающей 1,2 млрд членов) и избрание на престол папы, необычного во всех отношениях, произвели сенсацию поистине мирового масштаба. Сделан еще один шаг вперед от водораздела между прошлым и будущим, положенного II Ватиканским собором католической церкви полвека назад. История христианства насчитывает две тысячи лет, но лишь теперь его последователи приблизились к кардинальному повороту в отношениях между собой и, что не менее важно, с окружающим их внешним миром. Впервые происходит реальный пересмотр подхода христиан к духовным исканиям внутри своих собственных институций, к сосуществованию, диалогу и сотрудничеству с инаковерующими и неверующими жителями планеты. Этой теме и посвящена настоящая статья.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: православие, христианство, греко-католичество, Ватикан, церковь, общество, единство, миротворчество.

Неожиданная отставка высшего руководителя Римской католической церкви и государства Град Ватикан Бенедикта XVI² и избрание новым папой аргентинского кардинала Хорхе Марио Бергольо, взошедшего на престол с именем Франциск, повергли в состояние шока не только самую крупную религиозную институцию планеты, но и весь мир. Первой реакцией религиозных лидеров и государственных деятелей, людей верующих и неверующих было: «Этого не может быть, потому что не может быть никогда». Оказалось, может. Среди многочисленных откликов на уход Бенедикта, который именуется отныне почетным понтификом и полностью освобожден от прав и обязанностей Римского первосвященника, мое внимание привлекла статья митр. Илариона (Алфеева),

1. Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда № 13-03-00092а «Большая Европа: идеи, реальность, перспективы».

2. Папа объявил о своей отставке в конце обычной консистории (встречи с находившимися в Риме кардиналами РКЦ) 11 февраля, и его решение вступило в силу, открыв период «вдовствующего престола» («sede vacante»), 28 февраля 2013 г.

опубликованная в папской газете «Оссерваторе романо». Прежде всего его напоминание: «В нашем мире, где не имеющие власти отчаянно пытаются овладеть ею, а те, кто обладает ею, пытаются не потерять ее любой ценой, тихий голос предстоятеля самой многочисленной в мире христианской церкви, говорящего о том, что он добровольно отказывается от своих полномочий... звучит вразрез с распространенным образом мышления»³.

В памяти невольно всплывают воспоминания о том, как — и какими методами — пытался увековечить свою диктатуру самый жестокий правитель всех времен и народов Сталин, ушедший в мир иной ровно 60 лет назад. И как цеплялись за власть его преемники: тяжело и безнадежно больные Брежнев, Андропов и Черненко.

Стратегия избранного вечером 13 марта 2013 г. нового понтифика была сразу же обозначена им в выборе имени своего небесного покровителя, которое принадлежало основателю монашеского ордена нищенствующих, жившему на рубеже XII и XIII веков. О Хорхе Марио Бергольо, выходеце из простой рабочей семьи, было известно также, что его учителем и наставником в годы учебы в духовной семинарии был украинский священник-униат, а сам он, став высшим руководителем католиков латинского обряда в Буэнос-Айресе, по совместительству отвечал и за греко-католическую епархию всей Аргентины, не имевшую собственного духовного окормителя.

Святейший патриарх Кирилл на следующий день после завершения конклава в Ватикане направил Франциску поздравление, в котором, в частности, говорилось: «При Вашем предшественнике — Папе Бенедикте XVI — отношения между Русской Православной и Римско-Католической Церквами получили новый импульс и были отмечены положительной динамикой. Искренне надеюсь, что и содействием Вашего Святейшества сотрудничество между нашими Церквами будет развиваться в духе братской любви и взаимопонимания»⁴. Прибывший в Рим 18 марта для участия в интронизации папы владыка Иларион, со своей стороны, прямо сказал в интервью телеканалу «Россия-1», что «тема унии — самая болезненная в православно-католическом диалоге, во взаимоотношениях между православными и католиками»

3. Hilarion (Alfeyev), metr. Un teologo che molto ha ocontribuito a migliorare i rapporti tra ortodossi e cattolici // L'Osservatore Romano. 2013. N. 45. P. 8.

4. Поздравление Святейшего Патриарха Кирилла новому Предстоятелю Римско-Католической Церкви. URL: <http://mospat.ru/ru/2013/03/14/news82386> (дата обращения: 01.04.2013).

и «если папа будет поддерживать униатство, то это, конечно, к добру не приведет». Митрополит вручил папе Франциску памятный подарок патриарха — богородичную икону «Призри на смирение», а несколько дней спустя новый понтифик передал ее своему предшественнику, чье смирение так поразило весь мир. Во время встречи с председателем ОВЦС папа сказал: «Сегодня за богослужением я сугубо молился о патриархе Кирилле, потому что сегодня по нашему календарю празднуется память святого Кирилла Иерусалимского».

На церемонии интронизации понтифика впервые после разделения церквей в 1054 г. присутствовал православный вселенский патриарх Варфоломей. На специальной коллективной аудиенции в честь зарубежных религиозных деятелей он пригласил папу посетить Константинополь, и понтифик, обратившийся к нему как к преемнику Андрея Первозванного (брата ап. Петра), проповедовавшего христианство балканским и причерноморским народам, со словами «дорогой брат Андрей», сказал, что приедет туда в нынешнем, либо в следующем году 30 ноября, в день памяти апостола, отмечаемый большинством автокефальных православных церквей, как и католиками, по григорианскому календарю. Франциск подчеркнул свою верность курсу, провозглашенному 50 лет назад папой Иоанном XXIII и подтвержденному II Ватиканским собором.

Идея диалога религий, способного привести нас к мирной, свободной и процветающей Европе «от Атлантики до Урала» (а еще лучше — до Чукотки и Сахалина), а затем и к цивилизованному миру без войн и социальных потрясений, беспрецедентно нова. Изначально для адептов каждого вероисповедания собственная вера представлялась самодостаточной. Слово «диалог» появляется в религиозном лексиконе только при Иоанне XXIII, в миру Анджело Джузеппе Ронкалли, возглавлявшем Римскую католическую церковь в 1958–1963 гг. Новизну формулировки, а главное — обозначенного ей понятия подтверждает исследование известного немецкого историка Йозефа Лортца, согласно которому «если бы история земли была равномерно описана в фолианте в 3000 страниц, то история жизни заняла бы в нем только последнюю страницу. Если бы в этой странице было три столбца по тысяче строк, то история человечества охватила бы только последнюю строку третьего столбца. А история Церкви была бы представлена в этой строке только парой букв» [Лортц, 12].

На самом деле эта «пара букв» соответствует двум тысячелетиям христианства, которым предшествовало тысячелетие первой монотеистической религии — иудаизма. А одновременно с ним — и на протяжении какого-то времени до него — на том же географическом пространстве господствовало многобожие, которое мы привыкли именовать язычеством. И древние греки, и древние римляне отличались достаточно широкой веротерпимостью. В децентрализованной Греции культ человекоподобных богов и героев не предусматривал существования особой догматики; помимо общепризнанных божеств, могли почитаться местные (городские) и партикулярные, что исключало существование какой-либо религиозной розни. В древнем Риме с его «вертикалью власти» вопрос об отношении к богам завоеванных народов также решался элементарно просто: их включали в общий список небесных покровителей римского государства.

Выход античного язычества на арену истории стимулировал медленный, но неостановимый прогресс культуры принявших его народов. Помимо письменности, литературы, шедевров искусства и архитектуры, а также выдающихся научных достижений, Греция подарила миру идею демократии, а Рим — нормы права, многие из которых, пройдя через кодекс Наполеона, сохранились до наших дней. С одной существенной оговоркой: средиземноморская античность была эпохой рабовладения.

Христианство сыграло решающую роль в развитии европейской и российской культуры и государственности. При этом даты их рождения хронологически не совпадают. Если общая культура восточного и западного христианства уходит корнями в историю неразделенной церкви, то государственность в ее нынешнем виде начала складываться после перенесения римским императором Константином, этническим греком, своей столицы из Рима в город, получивший его имя (наши предки позднее назовут его Царьградом). При всех колебаниях меняющейся политической конъюнктуры церковные и государственные структуры Запада никогда не сливались в одно целое. На Востоке же, начиная с Константина, сложился другой тип взаимоотношений церкви и государства, при котором первая оказалась в фактическом подчинении у второго.

В 325 г. в городе Никея (совр. Изник, Турция) состоялся созванный императором I Вселенский собор, где был принят Символ веры христиан и утверждены привилегии древних епископских кафедр. В канун великих потрясений XX в. Лев Толстой возвратил из небытия к жизни еще одно важное решение собора. Оно гласи-

ло: «Благодатию призванные к исповеданию веры и первый порыв ревности явившие и отложившие воинские поясы, но потом, аки псы, на свою блевотину возвратившиеся... таковые 10 лет да припадают к Церкви, прося прощения, по трилетнем слушании Писания в притворе»^{*1, 5}. На протяжении последующих полутора с лишним тысяч лет официальные структуры христианства единодушно игнорировали это постановление Вселенского собора, как если бы его не существовало вообще. Символом их реальной жизни и забот стали войны.

*1 I Всел. 12

Почти все основанные апостолами Христа поместные патриархаты объявили себя католическими (в русском переводе — соборными) и признали приоритет власти коллегиальных церковных структур перед авторитетом предстоятеля. Латинская церковь, со своей стороны, интерпретируя католичность как вселенность, или универсальность, провозгласила примат Римского первосвященника как высшего церковного руководителя всех христиан. Он стал и светским государем после того, как в 756 г. король франков Пипин Короткий подарил ему отвоеванные от варваров-лангобардов обширные земли на севере Апеннинского полуострова, а также Рим и соседние с ним города. Так образовалось просуществовавшее до конца XIX в. Папское государство, которое, управляясь по тем же правилам, что и другие европейские государства, не претендовало на роль их объединителя под личной властью понтифика⁶.

В середине первого тысячелетия к двум первым монотеистическим религиям добавилась третья — ислам. Рожденная в Аравии, где проживали кочевые и полукочевые народы семитской языковой группы, она почти молниеносно распространилась на обширной территории, расположенной на трех континентах: в Азии, Африке и Европе (арабы и берберы перебравшись на южное побережье Пиренейского полуострова в 711 г. и сумели продвигаться до горных районов севера). Как отмечает еще один католический историк священник Романо Скальфи, в этот период мусульмане, иудеи и христиане сосуществовали в Испании достаточно мирно и свободно. Христианам позволялось иметь церкви и исповедовать собственную религию. Их можно было встретить

5. Цит. по: [Толстой].

6. Папское государство просуществовало до 1870 г., когда войска короля Виктора Эммануила и добровольцы-сторонники Джузеппе Гарибальди взяли столицу Италии штурмом.

даже среди высоких чиновников халифата. Климат взаимной терпимости начал меняться лишь с началом реконкисты (вытеснения мусульман христианскими правителями севера на рубеже первого и второго тысячелетий) и продвижением мусульман из Малой Азии на Запад [*Скальфи*, 64–69].

Тогда же по мере обострения политических и экономических противоречий между латинским Римом и православным Константинополем начали накапливаться и догматические различия. Восточные христиане сохранили в неприкосновенности богословие святых отцов IV–V вв., сформировавших основы христианской догматики; западные же христиане продолжили ее формирование, сформулировав целый ряд новых, признанных только ими самими положений. В результате вместо диалога между общинами двух частей континента в 1054 г. произошел раскол на православие и католичество. Это не разрушило единства европейской культуры — обмен культурными ценностями между Западом и Востоком не прекратился. К общей культуре христиан подключилась принявшая в 988 г. новую веру Киевская Русь. Академик Д. С. Лихачев писал об «огромной роли Византии в образовании славянской культуры». Он напоминал, что именно через Византию славяне «дышали воздухом мировой культуры... на гребне общеевропейского развития» [*Лихачев*, 82].

Напротив, дожившая до наших дней византийская идея «симфонии» в отношениях с государственными структурами не принесла счастья восточным христианам, в том числе и россиянам. О живучести этой идеи свидетельствует воспроизведение в принятом юбилейным Архиерейским собором 2000 г. документе об основах социальной концепции РПЦ цитаты из «Эпанагоги» — краткого сборника правовых норм, который был составлен в Византии в конце IX в.: «Мирская власть и священство относятся между собою как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке». Признавая, правда, что церковь и государство не должны брать на себя функции, принадлежащие только одной из двух сторон диалога, авторы документа в то же время критически отзываются о свободе совести, которая, по их мнению, «свидетельствует о распаде системы духовных ценностей»⁷.

7. Основы социальной концепции Русской православной церкви. III. 4. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 01.04.2013).

Прекратив каноническое общение с православными, западные христиане в том же XI в. совершили еще одну роковую ошибку. Они предприняли крестовые походы на Ближний Восток, продолжавшиеся с 1098 по 1270 год. При взятии Иерусалима в июле 1099 г., пишет Й. Лортц, завоеватели пролили реки невинной крови. И с первой до последней все эти экспедиции свидетельствовали о том, что «извращение христианских ценностей вошло в программу церковного руководства». Страдали при этом не только мусульмане и сами католики, но и представители других вероисповеданий. Так, один, четвертый по счету, поход (1202–1204 гг.), обернулся в агрессию против вчерашних братьев католического Рима — православных. Направляясь в Палестину, крестоносцы по пути изменили маршрут и захватили Константинополь, подвергнув его варварскому разграблению. Созданная ими Латинская империя просуществовала всего полвека, однако рана, нанесенная вселенскому христианству, кровоточила до последних лет минувшего тысячелетия. Но обширная гематома раскола тысячелетней давности не вылечена до сих пор. Прямым следствием крестовых походов в Палестину стало повышение градуса насилия католиков в борьбе с иноверцами по всей Европе. Начало первого же похода ознаменовалось ужасающими событиями на Рейне (Й. Лортц перечисляет названия семи городов и двух стран: Богемии и Венгрии, где особенно жестокий характер приобрели еврейские погромы). III Латеранский собор РКЦ (1179 г.) потребовал изолировать евреев в гетто и обязать их носить отличительные знаки (желтые колпаки и шестиконечные звезды). Реконкиста в Испании завершилась в 1492 г. после вероломного нарушения «католическими королями» Фердинандом и Изабеллой обещания сохранить за побежденными жизнь и свободу в случае их капитуляции. Вместо этого от мусульман и иудеев потребовали перейти в христианство под угрозой высылки на чужбину и даже смерти. Многие из тех, кто согласился принять этот ультиматум, были отправлены на костер инквизиции по подозрению в неискренности. Лишь ограниченному числу счастливых удалось, перейдя через несколько стран, перебраться на территорию Османской империи, которая расширилась после падения Константинополя, включив в себя Балканы и долину Дуная вплоть до подступов к Вене [Туран, 114].

В XVI столетии Римско-католическая церковь столкнулась с новым вызовом — мощным церковно-общественным движением протеста против политики и практики Ватикана. Хотя на самом

первом этапе этого движения его знаменосец немецкий священник и монах Мартин Лютер писал в личном письме Римскому первосвященнику Льву X, что не помышлял восставать ни против понтифика, ни против церкви и критикует лишь тех, кто «безумными проповедями и бесстыдными поступками позорит и папу, и церковь» [Лютер, 652]. Логика борьбы, в которую сразу же включилось множество сторонников Лютера и большое число других богословов и идеологов реформации, привела к взрыву. По Европе прокатилась волна религиозных войн, причем крайняя жестокость проявлялась со всех сторон. Католики пытались жгли протестантов, протестанты платили им той же монетой. При этом и те, и другие преследовали евреев.

Итоги борьбы с протестантской реформацией подвел церковный собор, заседавший с декабря 1545 по апрель 1562 г. (с пятилетним перерывом между мартом 1547 и маем 1551 г.) в североитальянском городе Тренто (по-латыни — Тридент). В 1564 г. папа утвердил его решения, продемонстрировав свой (поставленный было под вопрос) примат над правами и привилегиями епископов. К этому времени православные жители части бывшей Киевской Руси, юридически оставаясь паствой Константинопольской церкви, жили самостоятельной жизнью на территории, которая контролировалась Османской империей и польско-литовским государством. 9 октября 1596 г. в один день в Бресте на Буге состоялись два православных собора, один из которых провозгласил унию, а второй предал униатов анафеме⁸. И так уж случилось, что в том же году на свет появился самый неординарный представитель восточного христианства своей эпохи — Петр Могила⁹. Прожив всего 50 лет, он успел за короткое время поднять православие в Украине на недосягаемую высоту, отверг униатство и выдвинул

8. Вот как описывает ситуацию, приведшую к унии, этот церковный историк: «Православное духовенство в Литве и Польше при господствовавшей там системе раздачи епархий, монастырей, иногда и церквей и оставленное почти без надзора со стороны Цареградского патриархата, естественно не могло отличаться и не отличалось соответствием своему высокому призванию. Уже на Виленском Соборе 1509 г. слышались жалобы, что архиерейские, настоятельские и священнические места покупаются некоторыми за деньги, и притом при жизни архиереев, настоятелей и священников, занимавших те места; что архиереи не имеют попечения о своих паствах, а занимаются мирскими делами... К 1546 г. бесчиние и беспорядки в право-

славном духовенстве и особенно распущенность и заблуждения (“блуды”) между владыками усилились до того, что сам король приказал митрополиту созвать Собор и принять какие-либо меры против этого бесчиния и распущенности. А к концу периода нравственный упадок в православном духовенстве достиг последней степени» [Макарий, 370].

9. Серьезную монографию, посвященную жизни и деятельности «экумениста XVII века» подготовил и опубликовал в 1996 г. Институт философии Национальной академии наук Украины (см.: Климов В., Колодний А., Жуковський А. та ін. Феномен Петра Могили : Біографія : Діяльність : Позиція. Київ : Дніпро, 1996. 270 с.)

идею восстановления единства христиан: через подтверждение духовного (но не юридического) первенства пап Римских при сохранении канонического общения с Константинопольским патриархатом и другими православными церквями. Идея эта ни тогда, ни позже, реализована не была.

Начавшаяся с эпохой Просвещения секуляризация общества подтолкнула католиков на обострение противостояния окружающему миру, что нашло отражение в решениях I Ватиканского собора (1869–1870), который создал новые препятствия на пути к сближению католиков с православными, не говоря уже о протестантах. В принятой им Догматической конституции «*Pastor aeternus*» утверждалось, что «Святой Апостольский престол и Римский Папа обладают “безошибочностью” (в другом переводе — “непогрешимостью”) и первенством надо всем на Земле». После чего заявлялось: «Если кто-либо говорит, что Папа Римский имеет лишь обязанность контроля или указания, а не полную и верховную юрисдикцию надо всей Церковью не только в том, что касается веры и нравственности, но и в том, что касается порядка и управления Церковью, распространенной по всему миру, или что он обладает одной лишь важной частью этой власти, а не всею ее полнотою, или что его власть не является ни обычной, ни непосредственной надо всеми и каждой в отдельности Церквями, как надо всеми и каждым в отдельности пастырями и верными, то он должен быть предан анафеме» [*Православие и католичество, 134–135*].

Собор остался незавершенным, так как был прерван победой борцов за воссоединение Италии. 20 сентября 1870 г. их отряды взяли штурмом Рим, который тут же был объявлен столицей Итальянского королевства. Лишь три четверти века спустя, после второй мировой войны и краха режимов Гитлера и Муссолини, идея единой Европы возродилась в принципиально новом варианте, получившем путевку в жизнь, благодаря принятию Устава ООН и целого комплекса национальных и международно-правовых норм, разработанных при активном участии протестантов. Контролируемое Сталиным православие и загнанный в колонии ислам промолчали...

Реальность диалога. Первые шаги к межхристианскому диалогу были сделаны протестантами и православными еще на рубеже XIX и XX вв. в отсутствие католиков, которые продолжали еще долгое время пребывать в «блестящей изоляции», настаивая

на собственной христианской исключительности. Важным шагом вперед стало создание в 1948 г. Экуменического (в официальном русском переводе — Всемирного) совета церквей (ВСЦ), куда с самого начала вошли представители протестантских организаций либерального направления и двух поместных православных церквей: Константинопольской и Элладской (Греческой). Вступление в ВСЦ Московского патриархата и близких к нему других канонических структур православия задержалось на несколько лет и произошло в 1961 г. уже при Н. С. Хрущеве¹⁰. Католики не вошли в ВСЦ и остаются вне этой структуры до сих пор, но сама идея экуменизма была воспринята ими после завершения понтификата безоговорочного поборника «контрреформации» Пия XII. За несколько лет до кончины этот папа дал Конгрегации священной канцелярии (бывшей инквизиции) «совершенно секретное» поручение подготовить материалы к созыву общецерковного форума, который довел бы до конца разработку идей, оставшихся несформулированными на I Ватиканском соборе ввиду его вынужденного досрочного прекращения. Руководитель конгрегации монсеньор Оттавиани представил папе проект, в котором говорилось о необходимости «исправить ошибки богословского характера и осудить тех, кто вступает в сговор с не католиками» [Zizola, 110–112].

Проект так и не осуществился, и дело свелось к принятию в 1949 г. декрета об отлучении от церкви коммунистов и им сочувствующих. Этот абсолютно бесполезный для РКЦ документ (он ни в малейшей степени не повлиял на расстановку политических сил в Италии и других странах Запада, не говоря уже о внутренней и внешней политике СССР, и ни один марксист анафематствован не был) в конечном итоге нанес ущерб самому святому престолу, дав противникам Пия XII новый аргумент для обвинений Ватикана в маккартизме¹¹. Сполна использовала его и официальная сталинская пропаганда, получившая еще один аргумент в поддержку тезиса о «союзе папства с американским империализмом». А в адрес самого Пия XII были выдвинуты обвинения в неоправданном молчании перед лицом преступлений, совершавшихся нацифашистами во время Второй мировой войны, и прежде всего — в связи

10. Документы и материалы по истории контактов православных с протестантами можно найти в сборнике «Православие и экуменизм», второе, переработанное издание которого вышло в свет в 1999 г. См.: [Православие и экуменизм].

11. Маккартизм — американское политическое течение конца 1940-х — начала 1950-х годов, направленное против левых и либеральных деятелей и организаций. Названо по имени сенатора Д. Р. Маккарти. — *Прим. ред.*

с Шоа, чудовищным убийством шести миллионов евреев, которые были расстреляны и погибли в газовых камерах гитлеровских концлагерей.

Ради объективности, однако, отметим, что этот папа по крайней мере не заискивал перед дуче и, оказавшись на престоле, ни разу не встречался ни с Муссолини, ни тем более с Гитлером, в то время как руководители РПЦ пели дифирамбы диктатору и другим деятелям советского атеистического режима. Относительная смелость у них появилась только после смерти Сталина и XX съезда КПСС (1956 г.). Когда государство в сентябре 1958 г. потребовало от предстоятеля церкви приступить к массовому закрытию храмов и монастырей, он заявил председателю Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР Г. Г. Карпову: «У меня интересов остаться патриархом нет»¹². Этот «бунт на коленях», однако, ничего не изменил, и православное священноначалие склонилось перед волей Кремля.

Поворот на 180 градусов к диалогу христиан был сделан при следующем папе Иоанне XXIII (ноябрь 1958 — июнь 1963 г.), когда к этой идее присоединились «три Рима», другими словами говоря — католический Ватикан в его обеих «ипостасях»: церковной и государственной, «новый», то есть православный Константинопольский патриархат, свободный от выполнения каких-либо государственных функций с момента падения в XV в. Византийской империи, и «третий», русско-православный, оставшийся на протяжении всех семидесяти лет советской власти под жестким контролем государства. В декабре 2000 г. патриарх Московский и всея Руси Кирилл, в тот момент митрополит и председатель Отдела внешних церковных связей РПЦ, обращаясь к участникам посвященной Иоанну XXIII международной научно-практической конференции, которая состоялась в Институте Европы, призвал «помнить, что часто от всех нас, каждого на своем месте, зависит то, чтобы великие деяния великих людей не уходили в безвозвратное прошлое» [*Иоанн XXIII, 21–22*].

Иоанн XXIII (в миру — Анджело Джузеппе Ронкалли) был избран папой 28 октября 1958 г, а собор открылся 11 октября 1962 года. Более трех лет подготовки к нему стали периодом беспрецедентно широкой гласности внутри РКЦ. В мировом масштабе развернулась невиданно свободная дискуссия по различным,

12. Запись беседы патриарха Алексия I с Г. Г. Карповым. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 227. Л. 76.

в том числе и острейшим проблемам церковной жизни. На первую сессию собора приехали 2778 участников. Из них 38 % представляли Европу (в том числе 15 % — Италию), 31% — Южную и Северную Америку, 21 % — Азию и Океанию, 10 % — Африку, что уже существенно отличалось от состава подготовительных комиссий, на 70 % состоявших из жителей Европы.

В помощь им была сформирована группа богословов, в состав которой вошли, в частности, приглашенные лично Иоанном XXIII, вопреки сопротивлению курии, теолог-новатор Карл Ранер (ФРГ), французский ученый монах будущий кардинал Жан Даниелу, еще один будущий кардинал член Института (Академии социальных и политических наук) Франции Анри де Любак, их соотечественник монах и сторонник движения священников-рабочих Ив Конгар, молодой швейцарский богослов, специалист по протестантизму Ганс Кюнг, а также многие другие эксперты разных направлений. Со второй сессии Собора и вплоть до его завершения в группу официальных экспертов входил и коллега Кюнга по работе в университете Йозеф Ратцингер, будущий папа. Вспоминая атмосферу, царившую тогда в Ватикане, Кюнг писал: «В ходе встреч на симпозиумах, лекциях, вечерах и даже в буфетах завязывались многочисленные контакты между людьми, ранее не знавшими друг друга. Неожиданно открывались общие заботы и тревоги, обнаруживался разрыв между словами и делами; епископы, приехавшие из самых различных точек земного шара, указывали, что их мысли и смутные ощущения совпадают с мыслями и ощущениями других прелатов церкви, и в результате меньшинство, каким оно казалось накануне открытия собора, оказалось большинством» [Küng, 72–75].

Абсолютной новостью стало доведенное до сведения всех христианских конфессий желание папы Иоанна XXIII отказаться от многовековой практики анафем и осуждений и акцентировать внимание не на том, что разделяет, а на том, что объединяет всех последователей Христа, и прежде всего — на защите священного права на жизнь каждого человека, независимо от его национальной и религиозной принадлежности. В результате своих наблюдателей на форум прислали и протестанты, и православные, в том числе — получив разрешение Кремля — Русская православная церковь. Иоанн XXIII скончался в июне 1963 г., успев провести только одну — первую — из четырех ежегодных сессий высшего собрания епископов своей церкви. Но он оставил после себя важное политическое завещание: энциклику *Pacem in Terris* («Мир на земле»).

В этом документе подчеркивалось, что в основание упорядоченного и зрелого общества должен быть положен принцип, который гласит, что каждый человек — это личность, т. е. существо, одаренное разумом и свободной волей. Каждый имеет право на жизнь, на личную неприкосновенность, на средства, необходимые и достаточные для достойного образа жизни. Это, в частности, питание, одежда, жилище, отдых, медицинское обслуживание, необходимое социальное обеспечение. Из присущей людям социализации проистекает право на объединение и право придавать общественным и политическим организациям структуру, необходимую для достижения их целей, а также свободно и ответственно участвовать в их деятельности... Власть, которая основывается исключительно или преимущественно на терроре и страхе перед наказанием, не побуждает людей деятельно стремиться к достижению общего блага. Тем временем автор документа с прискорбием констатировал, что в экономически развитых государствах созданы и продолжают создаваться гигантские объемы вооружений; ради этого растрачиваются духовная энергия и огромные материальные средства, а граждане этих государств терпят лишения.

Отношения между государствами, указывалось далее в энциклике, должны строиться на основе истины и справедливости и проявляться в многообразных формах плодотворного сотрудничества в экономической, социальной, политической, культурной, санитарной, спортивной и других сферах. Все возникающие в мире споры могут и должны найти свое разрешение не в военных конфликтах, а путем разумных переговоров. При этом папа не ограничился одними лишь общими призывами к переговорам, но и коснулся тех конкретных вопросов, которые должны явиться предметом обсуждения в международном масштабе. Он прямо высказался за немедленное прекращение ядерных испытаний, за запрещение атомного оружия, прекращение гонки вооружений и наконец за осуществление всеобщего и полного разоружения под соответствующим контролем. Прекращение гонки вооружений, писал он, не только избавит людей от страха перед завтрашним днем, но и высвободит огромные материальные ресурсы, в которых так нуждается человечество.

Иоанн XXIII впервые в официальном документе РКЦ сформулировал тезис о возможности сотрудничества католиков и не-католиков в их совместной деятельности для достижения целей, в которых заинтересовано все человечество. Он прямо заявил,

что такое сближение, которое еще вчера было невозможным, сегодня уже полезно или может стать полезным завтра. Никогда не следует смешивать заблуждение с заблуждающимся, даже если речь идет о неверном понимании нравственно-религиозной истины. Заблуждающийся остается прежде всего человеком и во всех случаях сохраняет достоинство личности; его следует рассматривать и уважать, как подобает его достоинству. Равным образом нельзя отождествлять ложные философские учения о природе, происхождении и предназначении мира и человека с историческими движениями, преследующими экономические, социальные, культурные и политические цели, даже если они берут свое начало в вышеуказанных учениях и вдохновлялись или все еще вдохновляются ими¹³.

Собор возобновил работу осенью 1963 г. при новом понтифике Павле VI (в миру — Джованни Баттиста Монтини) и в одном из первых своих окончательных документов утвердил новую позицию РКЦ в вопросе об отношениях с «отделенными Церквями», т. е. с православными, которые — единственные среди «раскольников» — сохранили «апостольское преемство» своих епископов как правопреемников апостолов самого Христа. Для католиков отныне они стали «отделенными братьями»¹⁴. В другом декрете (об экуменизме) речь шла уже не только о православных, но и о протестантах, чье учение и религиозная практика основываются исключительно на Библии, но не на «традиции», будь то католической или православной. Собор впервые признал, что вина за расколы христианства в прошлом лежит на всех, в том числе и на католиках.

А на последней, четвертой сессии (сентябрь-декабрь 1965 г.) была принята декларация об отношении к нехристианским религиям (*Nostra aetate*), которая начиналась с указания прежде всего делать акцент на том, что объединяет людей и что ведет их к совместному общению. Далее подчеркивалось, что Католическая церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в других религиях. Отдельный параграф был посвящен мусульманам, к которым «Церковь относится с уважением». Ключевое положение документа гласило: «Хотя в течение веков между христианами и мусульманами возникали немалые разногласия и вражда, Священный Собор призывает всех предать забвению прошлое и искренне

13. Перевод на русский язык сделан с копии оригинала, которая была передана автору личным секретарем папы Иоанна XXIII архиепископом Лорисом Ф. Каповилла.

14. Здесь и далее — цит. по сборнику «Документы II Ватиканского собора». См.: [Документы II Ватиканского].

стремиться к взаимопониманию, а также совместно оберегать и поддерживать ради всех людей социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу». Это решение стало для западных христиан настоящим руководством к действию.

В следующем параграфе *Nostra aetate* напоминалось, как велико духовное наследие, общее для христиан и иудеев. Не забыли отцы собора и о тех преследованиях, которым на протяжении веков подвергались последователи иудаизма, нередко с благословения, а то и по прямому указанию христианского, в том числе католического, священноначалия: «Церковь, осуждающая (отныне) всякие гонения на кого бы то ни было, памятуя об общем с иудеями наследии и движимая не политическими соображениями, но духовной любовью по Евангелию, сожалеет о ненависти, о гонениях и обо всех проявлениях антисемитизма, которые когда бы то ни было и кем бы то ни было направлялись против иудеев».

На той же сессии были приняты Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*), признавшая за каждым конкретным человеком право выбора религии, и Пастырская конституция о церкви в современном мире (*Gaudium et Spes*), в которой, изложив основные положения социальной доктрины католичества и не упустив ни одну из самых жгучих проблем современности (таких как человек и конфликт, таящийся в его греховной природе, атеизм, гонка вооружений, войны, расизм, бедность, нарушения прав человека), отцы собора высказались за диалог со всеми, в том числе и с неверующими¹⁵.

С первой и до последней сессии собор проходил в обстановке острого противостояния «новаторского» большинства и «традиционалистского» меньшинства епископов. Как отмечал «по горячим следам» старший консультант ОВЦС А. Л. Казем-Бек, «блюстители ватиканских традиций пережили немало тревог... Им пришлось столкнуться с такими передовыми взглядами их же, часто не менее видных собратьев, которые в их понимании представлялись чуть ли не еретическими. И они были особенно потрясены тем, что эти неприемлемые для них взгляды и суждения нашли решительную поддержку столь значительного числа отцов, то есть епископов, той же Римской католической церкви» [Казем-Бек, 68].

В 1978 г., прозванном «годом трех пап», скончавшегося в августе Павла VI сменил Иоанн Павел I (в миру — Альбино Лучани),

15. Цитаты из документов взяты из сборника: [Документы II Ватиканского].

неожиданно ушедший из жизни 33 дня спустя. Затем на престол взошел Иоанн Павел II (Кароль Войтыла), в котором, согласно характеристике проработавшего рядом с ним более четверти века личного врача-итальянца, слились воедино польский романтизм и общеславянский мистицизм. Оба папы уже выбором нового имени продемонстрировали свой курс на продолжение «аджорнаменто» (обновления) политики церкви. Преемник папы-поляка немецкий ученый-богослов Йозеф Ратцингер, признанный специалист по богословию «контрреформации», оказался перед выбором между традициями папства и реалиями нового века и тысячелетия.

В «Докладе о вере» — книге-интервью, подготовленной писателем Витторио Мессори на основе бесед с Ратцингером летом 1984 г., когда тот еще был кардиналом и префектом Конгрегации вероучения (бывшей инквизиции), было упомянуто слово «реставрация». Книга с полным текстом высказываний кардинала еще не вышла из печати, а призыв к реставрации уже вызвал бурю откликов внутри и вокруг церкви. Газеты, пишет его биограф Андреа Торниелли, запестрели заголовками: «Панцер-кардинал», «Немец-агрессор», «Аскет со шпагой в виде креста» и т. п. Почетный архиепископ Вены кардинал Ф. Кениг откликнулся на книгу-интервью Ратцингера такой же книгой-интервью, где напомнил: «Акцентирование слова “реставрация” отдает ностальгией по прошлому. Церковь тогда смотрела со страхом на все новое, что приносила с собой история, чувствовала себя отделенной от мира, видя в нем одно зло. Наш собор опрокинул такие представления» [*Tornielli, 110–113*]. Кардинал Карло Мария Мартино заявил в августе 2012 г. в последнем прижизненном интервью миланской газете «Коррьере дела сера», что «церковь отстала на 200 лет»¹⁶. Проработавший рядом с ним много лет епископ Джованни Джудичи подтвердил, отвечая на вопросы «Оссерваторе романо», что этот крупный церковный деятель «реалистически, порой резко критически оценивал реальную действительность и выступал за свободную церковь, вышедшую за узкие рамки утилитарности и желания властвовать»¹⁷.

Будучи избран на престол после кончины Иоанна Павла II весной 2005 г., не став ни Иоанном XXIV, ни Павлом VII, ни Иоанном Павлом III, Ратцингер избрал в качестве нового имя Бенедикт, связанное с жизнью и деятельностью основателя западного мо-

16. Corriere della sera (Milano). 1 settembre 2012.

17. L'Osservatore Romano. 5 settembre 2012.

нашествия. В первом же ритуальном обращении «к городу (Риму) и миру» 20 апреля 2005 г. он заверил единоверцев в «твердой решимости проводить в жизнь решения II Ватиканского собора», но тут же добавил: «сохраняя верность нашей двухтысячелетней традиции». В еще более категорической форме эта мысль была сформулирована в конце того же 2005 г. в выступлении Бенедикта XVI перед высокопоставленными сотрудниками римской курии 22 декабря, за три дня до Рождества. Папа отверг «герменевтику разрыва» с «двухтысячелетней традицией церкви» [Melloni, 112, 126]. Под этим знаком прошел весь его понтификат, неожиданно завершившийся 28 февраля 2013 г. добровольной отставкой.

Оглядываясь на последние восемь лет, мы должны констатировать, что нынешний «почетный папа» оказался в двусмысленном положении. Он решительно отстаивал догматы прошлого, которые провозглашали РКЦ единственной носительницей истины христианства. В то же время он не дезавуировал совершенный II Ватиканским собором поворот на 180 градусов от анафем к диалогу со всем внешним миром, больше того — активно сотрудничал с теми, на ком на протяжении многих веков висели ярлыки раскольников и еретиков. Несмотря на все разногласия в области богословия, при Бенедикте XVI реальные контакты католиков с «другими»: христианами-некатоликами, мусульманами, иудаистами и неверующими — были продолжены и даже потеплели. Расширилось сотрудничество с православными. Сдвинулся с мертвой точки вопрос о повышении уровня отношений между Российской Федерацией и Ватиканом — с официальных до полномасштабных дипломатических.

В докладе Института Европы РАН, опубликованном в октябре 2012 г., были приведены слова личного биографа Ратцингера, который, как и А. Меллони, выпустил книгу вскоре после занятия немецким прелатом трона в Ватикане: «Старший сын баварского жандарма, человек, который четверть века сам охранял католическую доктрину, нас удивит». Автор доклада констатировал: «Папа Бенедикт нас не удивил». И теперь, несколько месяцев спустя, исправляет эту неточность. Удивил, да еще как!

Перспективы религии в обществе будущего. По данным составителей Всемирной христианской энциклопедии, человечество вступило в третье тысячелетие с десятью тысячами самостоятельных религий, причем в одном только христианстве сложилось 33 830 деноминаций, рассеянных по всему миру. При этом, как

отмечает доцент кафедры социологии МГИМО (У) И. Г. Каргина, ссылающаяся на работы западных исследователей, в том числе американского историка религий Ф. Дженкинса, на наших глазах стремительно набирает силу подлинный религиозный гигант — «новое», или «южное», христианство (представленное в ряде развивающихся стран в Азии, Африке, Южной Америке и др. — *Ред.*). Его называют даже «следующим христианством», оно отличается от своего «родителя» и способно оказать влияние на весь мир современных религий. В какой мере этот феномен отразился на выборе, сделанном кардиналами РКЦ во время февральского конклава в Ватикане, мы, видимо, осознаем уже не в столь отдаленном будущем. Кроме того — и в этом И. Г. Каргина, судя по всему, не испытывает ни малейших сомнений — рассмотрение «южного христианства» как новой нарождающейся глобальной реальности позволит переосмыслить некоторые представления о природе современного религиозного возрождения, охватившего некоторые страны западного мира, в том числе и Россию (независимо от желания тех или иных политиков считать РФ частью этого мира), а также увидеть все религии и культурную модернизацию в совершенно новом пространстве¹⁸.

При этом политики, как и религиозные лидеры, не могут игнорировать тот факт, что, оставаясь на данный исторический момент самым распространенным вероисповеданием в России, в Европе и на планете в целом, христианство отстает по темпам роста численности своих адептов как от населения Земли, так и от входящих вместе с ним в «большую тройку» ислама и индуизма. По прогнозам Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, мусульманское население увеличится к 2030 г. примерно на 35 % и будет составлять 26,4 % от общей численности населения земного шара. Глобально в течение ближайших двух десятилетий мусульманское население будет расти в два раза быстрее, чем немусульманское. Созданный в Российской академии наук Центр ситуационного анализа, научным руководителем которого является академик Е. М. Примаков, пришел к выводу, что политизация ислама, его превращение в важную составляющую политического и социально-экономического процессов в странах с мусульманским населением стали отныне общемировым феноменом. В исламе происходит активизация радикальных течений,

18. См.: Каргина И. Г. Метаморфозы христианства на фоне постомодернистского пейзажа // Политические исследования. 2012. № 5. С. 106–122.

и эти тенденции просматриваются не только за рубежом, но и в России. В расширении базы радикального ислама негативную роль играет разрыв в уровне жизни между различными социальными группами¹⁹.

Прогрессирующая исламизация Европы и российской Евразии может стать для них опасным вызовом, а может и наоборот принести мир и благоденствие, если государства, разрабатывая и проводя в жизнь свою внешнюю и внутреннюю политику, сделают правильный выбор. Первый, негативный, вариант станет реальностью в случае торжества исламофобии и дискриминации граждан по этническому и религиозному принципу. О возможности второго говорит опыт почти семивекового сосуществования трех монотеистических религий на территории нынешней Испании до вероломного нарушения «католическими королями» Фердинандом и Изабеллой обещаний, данных ими арабам и евреям на последнем этапе Реконквисты в конце XV века.

К негативному варианту склоняется сейчас часть политической элиты и церковно-административного аппарата РПЦ. Переформатированный в 2009 г. состав экспертного совета при Минюсте РФ во главе с агрессивно настроенным «сектоведом» А.Л. Дворкиным приступил к составлению списка «экстремистских материалов», подлежащих запрету (по примеру католического «Индекса», издание которого было прекращено после II Ватиканского собора), и к началу 2013 г. в нем оказалось уже более 1600 наименований книг мусульманских, протестантских и других авторов. Реагируя на эту «охоту на ведьм», председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин отметил, что новый экспертный орган «не включает в свой состав исламских богословов, ученых, исламоведов и юристов, способных дать объективную оценку тем или иным книгам», а посему «не является авторитетным», и «на его решения мусульманские центры и общественность вряд ли будут обращать внимание, а тем более руководствоваться его выводами»²⁰.

И напротив, положительный пример сотрудничества государственных и религиозных структур на ниве миротворчества в начавшемся недавно XXI веке привели в статьях, опубликованных на страницах журнала «Международная жизнь», министр ино-

19. Неотложная к решению проблема : Эксперты ЦСА РАН проанализировали перспективы ислама в РФ // Российская газета. 2012. № 5746. С. 14; Ислам Минбаре (Трибуна Ислама). 2012. № 4 (197).

20. Равиль Гайнутдин: Экспертный совет при Минюсте РФ абсолютно не авторитетен. URL: <http://www.islamrf.ru/news/russia/rusnews/8012/> (дата обращения: 01.04.2013).

странных дел РФ С. В. Лавров и патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Глава дипломатического ведомства, сообщив, что Россия не хочет попасть на одну из сторон в «выяснении отношений» между Западом и исламским миром, высоко оценил взаимодействие с РПЦ в рамках группы стратегического видения «Россия — исламский мир» и мирового общественного форума «Диалог цивилизаций». Предстоятель церкви, со своей стороны, рассказал о ее работе с мусульманской общиной Ирана и налаживании диалога с такими же общинами Турции, Катара, Индонезии и других исламских стран²¹.

Но, сказав «а», надо говорить и «б». Непременным условием сохранения и укрепления межрелигиозного и межэтнического согласия в меняющемся мире должна стать внутренняя эволюция ислама в сторону признания, наряду с собственными, сугубо религиозными, общечеловеческих ценностей. Речь идет о фактическом, если не юридическом, вытеснении за рамки общественной жизни норм шариата хотя бы по примеру сегодняшнего российского Поволжья и Зауралья. Гражданское право в этом случае берет верх над религиозным, а общечеловеческие ценности становятся нормой жизни всех людей, независимо от их мировоззрения и религиозной ориентированности.

Не следует сбрасывать со счетов и возможность модификации норм мусульманского права самими последователями этой религии. Такого мнения придерживается, в частности, известный мусульманский мыслитель Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. «Мое, как мусульманина, убеждение, — пишет он, — заключается в том, что публичное право шариата не представляет собой закон ислама, которому современные мусульмане обязаны следовать во исполнение своего религиозного долга. Будучи творением мусульманских юристов, разрабатывавших его на протяжении первых трех веков ислама, шариат, хотя и проистекает из основных священных источников этой религии: Корана и Сунны, сам по себе не является священным. Современные мусульмане вполне могут выработать альтернативное публичное право ислама, приемлемое сегодня»²².

21. Лавров С. Укрепление нравственного основания международных отношений мы рассматриваем в качестве части большой политики // *Международная жизнь*. 2011. № 2. С. 3–6; Кирилл (Гундяев), патриарх. Преимущественная миссия России могла бы определиться как отстаивание правды в мире // Там же. С. 7–18.

22. Ан-Наим А. На пути к исламской реформации : Гражд. свободы, права человека и международное право / Пер. с англ. О. Фадиной; Отв. ред. и авт. послесл. Д. Фурман. М. : Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999. С. 208.

Взглядом, устремленным в будущее, переоценивают свои священные тексты и реалистически мыслящие христиане. Иллюстрацией глубины перемен, которые произошли в сознании католиков после II Ватиканского собора, может служить напечатанная в папской газете «Оссерваторе романо» рецензия на опубликованную недавно книгу члена Национального центра научных исследований Франции (парижского аналога РАН) профессора Жана-Люка Солера «Монотеистическое насилие». Рецензент — католический ученый Ален Безансон — признает обоснованность противопоставления автором книги религиозной толерантности дохристианских античных цивилизаций воинствующей нетерпимости Библии, которая «дала миру модель экстремизма и нетерпимости». Ветхий завет, приводит газета слова профессора Солера, базируется на противопоставлениях: «наш Бог — другие боги», «наш народ — другие народы», доходя до финального: «в наше время — во веки веков». Монотеистическое насилие иудаизма было унаследовано христианами, «которые, выйдя из состояния преследуемых, превратились в преследователей». Вывод газеты: «Человек — дурное существо, его структура повреждена грехом. Он превращает в дурных всех и все, что оказывается на его пути: богов язычества, библейского Бога, Евангелие, свет. Становясь атеистом, как на то рассчитывает Солер, человек совершает преступления во имя атеизма. Воистину, ему нужен Спаситель»²³.

Какую же роль сыграет в этой миссии спасения папа Бергольо — викарий (наместник) Бога на земле, каковым считают его католики? Вот что сказал по этому поводу он сам: «Я начинаю свое апостольское служение в год, который мой досточтимый предшественник объявил для католической церкви — с поистине вдохновенным прозрением — Годом веры. Этой инициативой — которую я хочу продолжить и надеюсь, что она станет стимулом для всех на пути веры, — он пожелал отметить 50-летие начала II Ватиканского Собора, предложив своего рода паломничество к тому, что для каждого христианина является главным: к *личным* и преобразующим отношениям с Иисусом Христом, Сыном Божьим, умершим и воскресшим ради нашего спасения. Именно в желании возвещать это непреходящее сокровище и заключается суть соборного послания. Вместе с вами я не могу забыть о том, какое значение имел этот Собор для экуменизма. Мне приятно

23. Monoteismo e violenza // L'Osservatore Romano. Ed. Settimanale. 20 febbraio 2009. P. 2.

вспомнить слова, произнесенные блаженным Иоанном XXIII, пятидесятую годовщину кончины которого мы будем вскоре вспоминать, произнес в своей памятной речи на открытии Собора: “Католическая Церковь полагает своим долгом активно действовать ради того, чтобы исполнилась великая тайна того единства, о котором Иисус Христос пылко молил Небесного Отца накануне Своей жертвы”»²⁴.

О личном впечатлении от встреч с ним и о том, чего следует ожидать от нового понтифика, рассказал член возглавлявшейся митр. Иларионом (Алфеевым) делегации РПЦ, которая приезжала в Рим в связи с интронизацией нового папы, митрополит Феодосийский и Керченский (УПЦ МП) Платон. Он лично знает нынешнего понтифика, поскольку до возвращения на родину, в Украину, был правящим архиереем православной Аргентинско-Южноамериканской епархии. Вот его ответ:

Я не пророк и не могу предсказать его деятельность, но, судя по позиции, которую он уже занимал, будучи главой Католической церкви Аргентины, он отличается именно склонностью к защите социально необеспеченных людей. Он сам вышел из бедной многодетной семьи, был в ней пятым ребенком, познал и нищету, и несправедливость социальную. Честь и хвала ему — он сам добился и высокого образования, и высокого положения. На почве его выступлений в защиту, например, профсоюза автоперевозчиков, у него даже были проблемы с правящей властью. Он защищал и тех, кто пострадал во время банковского кризиса. На епископских конференциях всегда занимал позицию бедных, бесправных и гонимых. Всегда выступал за справедливое распределение национальных доходов между их потребителями. Он пользуется высоким авторитетом у рабочего класса. Как мне он запомнился — кардинал Бергольо очень скромный. Очень искренен. Очень сдержан. Пользуется общественным транспортом. Никогда не претендует на личные блага. Не кичится своим положением. И вместе с тем никогда не угодничает. Имеет высокое чувство собственного достоинства. В 2005 году он уже был кандидатом в Папы и занимал второе место. Авторитет его уже тогда был очень высок. Он не будет либеральным в доктрине богословской, он твердо стоит на позиции исконных истин католической Церкви. Он уже высказался против однополых браков и против женского священства. Он вроде бы не

24. Ai rappresentanti delle Chiese e delle Comunità Ecclesiali, e di altre Religioni, Papa Francesco, 20 marzo 2013. URL: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni_it.html (дата обращения: 01.04.2013).

приглядывается, но много видит! Немногословен, но если что скажет — над этим надо подумать!²⁵

Одним из первых Франциска поздравил с избранием главный раввин Рима Риккардо Де Сеньи. Он отметил прогресс, достигнутый за последнее время в иудео-христианском диалоге. Во время папской аудиенции нового понтифика приветствовал директор программы диалога Американского еврейского комитета раввин Дэвид Розен. В интервью Интернет-порталу «Зенит» он напомнил, что почти 20 лет назад будущий папа проявил действенную солидарность с жертвами террористического акта, который был совершен в Еврейском культурном центре Буэнос-Айреса 18 июля 1994 г. и привел к гибели 85 человек. В 2010 г. Хорхе Марио Бергольо опубликовал написанную совместно с раввином Авраамом Скоркой, ректором Латиноамериканской раввинской семинарии, книгу «На небе и на земле». В ней в форме диалогов затрагивается широкий круг тем — от вопросов веры, атеизма, эвтаназии и аборт до Холокоста и нынешнего антисемитизма. В этом году книга увидит свет на английском языке под заголовком «На небе и на земле — папа Франциск о вере, семье и церкви в XXI веке». 7 мая ее представит читателям в США и Канаде американское католическое издательство «Image Books».

После прихода нового папы мы готовы возобновить диалог с Ватиканом, — заявил со своей стороны руководитель Международного союза ученых-мусульман Юсеф Аль-Кардави, считающийся одним из рупоров движения «Братья-мусульмане». — Замороженное состояние отношений с папством уходит в прошлое. Решение прервать контакты с предыдущим понтификом, вызванное его позицией по исламу, отныне утрачивает силу. Мы хотим открыть новую страницу в истории наших отношений²⁶.

Верность нового папы идеям межконфессионального и межрелигиозного диалога и его приверженность духу францисканства не на шутку встревожили поборников традиций «контрреформации» внутри РКЦ. «А католик ли наш папа?» — под таким заголовком интернет-портал «Посланец святой Биргитты» по-

25. Митрополит Феодосийский и Керченский Платон о Папе Римском / Благовест-Инфо. 18 марта 2013. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=51888> (дата обращения: 01.04.2013).

26. Il nuovo corso interreligioso di Papa Francesco I musulmani: "Pronti a riaprire il dialogo". URL: <http://www.reporternuovo.it/2013/03/20/segnali-di-dialogo-ecumenico-per-papa-francesco-i-musulmani-pronti-a-riaprire-il-dialogo-con-la-chiesa/> (дата обращения: 01.04.2013).

местил обзор критических высказываний католических пользователей всемирной паутины. Автор обзора — член церковно-общественной организации, носящей имя шведской святой XIV в., которую в 1999 г. папа Иоанн Павел II причислил к сонму небесных покровителей Европы, — пишет:

...Волна негативной критики в адрес Франциска, захлестнувшая его уже в первые дни понтификата со стороны сообществ «традиционалистов», ужасает. <...> «...Господи, помилуй нас!» — вопил модератор популярной страницы Kronika Novus Ordo в сети Фейсбук... ...к группе возмущенных не замедлили подтянуться и другие интернавты. <...> ...некоторые настолько озаботились литургией и прогневились на «профанирующего» ее Франциска, что вообще поставили под сомнение... его принадлежность к Католической церкви... <...>

Если к критике «извне» мы худо-бедно привыкли, то наглость, звучащая в словах тех, кто мнит себя «защитником католичества», ранит больно. <...>

Я не хотел бы стать плохим пророком, но многое указывает на то, что единство Церкви в ближайшие годы может ожидать серьезное испытание. И я очень надеюсь, что мы сумеем выйти из него... обогатившись смирением, которого, увы, так не хватает тем, кто сегодня «святое папы римского»²⁷.

«Вечно вчерашние» не перевелись и в православии. Русскоязычный Google предложил читателям от имени сайта «Pravoslavie.ru» выпущенную издательством Сретенского монастыря в 2001 г. книгу «Франциск Ассизский и католическая святость». Автор этого откровенно ернического опуса, начав с напоминания о том, «что в дни юности Франциск с увлечением предавался радостям светских утех», то ли с укором, то ли со злорадством пишет, что впоследствии он «самовольно (sic! — А. К.) взял на себя подвиг юродства, намеренно облачаясь в лохмотья, выпрашивая обеды на пропитание себе, бродя по улицам в поисках камней для постройки церкви и провоцируя людей на унижение себя... Более того, Франциск посвятил свою жизнь исполнению одного лишь желания — *пострадать за других и искупить чужие грехи*». Особенно же неприятна «Православию.ру» составленная Франциском Молитва о мире: «...в ней, — утверждает автор, — наглядно наблюдается самоотождествление ассизца со Спасителем».

27. А католик ли наш Папа? Цит. по: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=99566&type=view> (дата обращения: 01.04.2013).

Далее следует сравнение с «нашим» пониманием святости: «Православный молится о том, чтобы именно Бог даровал мир и озарил любовью сердца людей; Франциск же эти свойства стремится присвоить себе». После чего все в том же саркастическом тоне читателям преподается урок подлинной морали: «Куда завела Франциска такая духовная жизнь, можно заключить хотя бы из слов, сказанных им уже на смертном одре: “Я прощаю всем моим братьям, как присутствующим, так и отсутствующим, их обиды и их заблуждения и отпускаю им грехи их, насколько это во власти моей”»²⁸.

Псевдопатриотизму электронного СМИ противостоит фундаментальное научное издание — трехтомник «Христианство», вышедший в 1993–1995 гг. под редакцией выдающегося религиозного философа Сергея Сергеевича Аверинцева, большого друга Свято-Филаретовского православно-христианского института. В нем отмечается, что до св. Франциска Ассизского западное монашество в своем отречении от мира возлагало на отдельного монаха обет бедности, но это не помешало монастырям сделаться крупными поземельными собственниками, а аббатам — соперничать в богатстве и роскоши с епископами и князьями. Франциск углубил идею бедности: из отрицательного признака отречения от мира он возвел ее в положительный, жизненный идеал, который вытекал из идеи следования примеру бедного Христа. Вместе с тем он преобразил и самое назначение монашества, заменив монаха-отшельника апостолом-миссионером, который, отрекшись внутренне от мира, остается в мире, чтобы среди него призывать людей к миру и покаянию [Герье, 144–150].

И папа Франциск, выступая в храме святого Петра с проповедью в Навечерие Пасхи, повторил призыв своего небесного покровителя, после чего сказал: «Новизна часто пугает нас, также и новизна, которую несет нам Бог, новизна, которую требует от нас Бог. В эту Ночь света, призывая ходатайства Девы Марии, которая слагала все события в сердце своем (ср. Лк 2:19–51), попросим, дабы Господь соделал нас причастниками Своего Воскресения: да откроет Он нас к Своей преобразующей новизне, к Своим сюрпризам»²⁹.

28. Франциск Ассизский и католическая святость. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/francisc.htm> (дата обращения: 01.04.2013).

29. Veglia Pasquale. Il Papa: non chiudiamoci alla novità che Dio porta nella nostra vita. URL:

http://it.radiovaticana.va/news/2013/03/30/veglia_pasquale._il_papa:_non_chiudiamoci_alla_novita%3%A0_che_dio_porta/it1-678448 (дата обращения: 01.04.2013).

Литература

1. *Герье* = Герье В. И. Франциск Ассизский // *Христианство : Энциклопедический словарь* : В 3 т. / Под ред. С. С. Аверинцева. М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. Т. 3. С. 144–150.
2. *Документы II Ватиканского* = *Документы II Ватиканского собора* / В пер. А. Ковалю. М. : Паолине, 1998. 589 с.
3. *Иоанн XXIII* = Иоанн XXIII и современный мир : Христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество. М. : Интердиалект, 2002. 0,5 п. л.
4. *Казем-Бек* = Казем-Бек А. После Ватиканского Собора // *Журнал Московской Патриархии*. 1966. № 4. С. 64–73.
5. *Лихачев* = Лихачев Д. С. Раздумья. М. : Детская литература, 1991. 318 с.
6. *Лортц* = Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей : Пер. с нем. : В 2 т. Т.1. : Древность и Средние века. М. : Христианская Россия, 1999. 511 с.
7. *Лютер* = Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., прим. и коммент. И. Фокина. СПб : Роза мира, 2002. 674 с.
8. *Макарий* = Макарий (Булгаков). История Русской Церкви : В 12 т. Т. 5 : Период разделения Русской Церкви на две митрополии: История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458–1596) / Под ред. Б. Н. Флоря. М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1994. 559 с.
9. *Православие и католичество* = *Православие и католичество : От конфронтации к диалогу : Хрестоматия* / Сост. А. Юдин. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 538 с.
10. *Православие и экуменизм* = *Православие и экуменизм : Документы и материалы 1902–1998*. М. : МФТИ, 1999. 394 с.
11. *Скальфи* = Скальфи Р. «Я с вами до скончания века» : Краткая история Католической Церкви / Милан; М. : Христианская Россия, 1998. 205 с.
12. *Толстой* = Толстой Л. Н. Отношение первых христиан к войне // *Царство Божие внутри вас...* URL: <http://lib.misto.kiev.ua/LITRA/TOLSTOJ/kingdom.txt> (дата обращения: 12.05.2013).
13. *Туран* = Туран Г. Религиозная толерантность в Османской империи // *Религиозная толерантность : Историческое и политическое измерение* / Сост. и ред. А. А. Красиков, Е. С. Токарева. М. : Academia, 2006. С. 113–117.
14. *Zizola* = Zizola G. Giovanni XXIII : La fede e la politica. Roma-Bari: Laterza, 1988. 306 p.
15. *Küng* = Küng K. Le Concil, epreuve de l'Eglise. Paris : Seuil, 1963. 331 S.

16. *Melloni* = Melloni A. L'inizio di papa Ratzinger : Lezioni sul conclave del 2005 e sull'incipit del pontificato di Benedetto XVI. Torino : Giulio Einaudi, 2006. 161 p.
17. *Tornielli* = Tornielli A. Benedetto XVI : Il custode della fede : La biografia. Casale Monferrato : PIEMME, 2005. 240 p.

Anatoly Krasikov

Religions and Society in Europe

The recent events in the Vatican, i. e. the voluntary resignation of the Pontiff of the Roman Catholic Church (numbering some 1.2 billion members) and the election of a new extraordinary Pope, have created a sensation of a truly global scale. They make it clear that one more step forward has been made from the divide between the past and the future wrought by the Second Vatican Council of the Catholic Church half a century ago. The history of Christianity spans more than two millennia, but it is only now that its followers have come close to a real turning point in their relations with each other and, no less importantly, in their relations with the rest of the world. For the first time ever they are really revising their approach to spiritual search within their own institutions, their approach to coexistence, dialogue, and cooperation with people of other faiths and the atheistic citizens of this planet. All this forms the theme of the present article.

KEYWORDS: Orthodoxy, Christianity, Greek Catholic Religion, Vatican, church, society, unity, peacemaking.

Свящ. Эрнст Кристоф Суттнер

Не проявлять терпимость, а ценить друг друга и учиться друг у друга

В статье затрагивается актуальная для современного глобального мира проблема толерантности. Расхожему представлению о толерантности — как взаимному уважению участников диалога и принятию различных точек зрения в модальности терпимости, а не конфликта или индифферентности — автор предлагает подход, укорененный, по его мнению, в христианской традиции. Суть данного подхода заключается в признании всеми участниками диалога существования единой истины, которая полагается ими как общая цель — при решимости признать неполноту собственного знания, возможность различных путей к этой цели и готовности учиться друг у друга. Рассматриваются примеры такого диалога в истории церкви (от Иустина Философа до II Ватиканского собора).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: толерантность, терпимость, диалог, Иустин Философ, Климент Александрийский, Роман Сладкопевец, II Ватиканский собор.

О чем пойдет речь

В определении понятия «терпимость», которое предваряет в богословской энциклопедии *“Theologische Realenzyklopädie”* небогатую содержанием одноименную статью, излагается следующее:

Терпимость — понятие, связанное с конфликтом. Это становится ясно, когда данное слово используется в качестве не существительного или прилагательного, а глагола: я что-то терплю, по крайней мере, до некоей определенной точки. Ее обычно называют “порогом терпимости”; это тот критический рубеж, который показывает, чего уже нельзя принять, чего собственно не должно быть или по меньшей мере что нежелательно. Таким образом, для терпимости основополагающим является конфликт между моими ценностями и требованием истинности, которые не являются понятиями одного порядка, или по крайней мере отношения между которыми должны быть иерархичными. При столкновении с таким конфликтом возможны варианты: от непримиримого, насильственного проведения/утверждения

собственных убеждений до скептического безразличия по отношению к любой другой системе ценностей. Между этими крайностями простирается широкий спектр возможных ситуаций, которые делают конфликт терпимым. <...> Непримируемость и безразличие — два пограничных знака, между которыми лежит поле терпимости... <...>

Терпимость — искусство нахождения пути между Сциллой фундаментализма, т. е. верой без критического сомнения, и Харибдой индифферентности, т. е. критическим сомнением без веры, чтобы лишить разрушительной силы тот конфликт ценностей, без которого, согласно нашему историческому опыту, общественная жизнь невозможна... [*Theologische Realenzyklopädie* 2002, 646–676].

Однако зададимся вопросом: удовлетворит ли нас то, что мы избежим опасностей фундаментализма и индифферентности, будем заботиться лишь о том, чтобы уберечь взаимные отношения от самых грубых ошибок? Что пользы, если мы научимся только сопоставлять состояние наших представлений и практическое поведение в тех случаях, когда взгляды различны и даже, возможно, входят в противоречие друг с другом? Для наших взаимных отношений гораздо лучше стремиться к позитивной цели.

Подумаем теперь, какие для этого существуют возможности, если допустить наличие точек зрения и способов поведения, которые на первый взгляд кажутся несовместимыми.

Наша способность познания

Даже повседневный опыт показывает, что самостоятельно прийти к целостному познанию чего-либо нелегко. Увидев высокую гору с какой-то определенной стороны, путешественники могут полюбить ее такой, какой увидели. В следующий свой поход в горы они могут захотеть еще раз полюбоваться именно этим видом. Однако они должны признать, что другим путешественникам с других сторон открываются иные виды той же самой горы. То, что увидели эти другие, как бы сильно оно ни отличалось от впечатления наших путешественников, все равно столь же истинно. Согласно законам пространства и времени не существует ракурса, с которого можно было бы наблюдать все возможные виды одновременно. Поэтому никто не может обрести полное знание о горе просто через созерцание ее с той стороны, где он стоит. Знание о горе может вырваться только на ином пути познания — через совместное размышление надо всеми возможными точками зрения. Тот, кто

не может сам обойти гору, чтобы обозреть ее со всех сторон, должен позволить другим путешественникам наставить себя.

Как для путешественника образ горы зависит от стороны, с которой он к ней подходит, так и наше познание зависит от историко-культурных условий, в которых мы живем.

*1 Государство.
514–518

Чтобы показать, насколько несовершенно познание, которого достигаем мы, жители земли, Платон приводил образ пещеры *1. Он считал, что люди — как заключенные в оковах, лишённые движения, которые могут смотреть только назад в пещеру, освещенную разожженным перед ней огнем. Они видят на стене пещеры лишь тени себя самих и тех, кто проходит перед пещерой. Поскольку они не различают ничего, кроме силуэтов, то могут заблуждаться, принимая их за подлинники. Их глаза откроются только когда они выйдут на солнечный свет и увидят вещи как они есть. Таким образом, им придется пересмотреть то, что они знали, подвергнув критическому анализу сам процесс познания.

Мы можем продолжить это сравнение. Выйдя на свет, заключенные встречают людей, которые были заключены в другой пещере, где свет от огня падал под другим углом и тени располагались иначе. Они смогут прийти к общему пониманию, только когда сопоставят и проанализируют наблюдения, полученные обеими группами.

Что касается духовного познания, мы читаем у ап. Павла: «Ибо теперь мы видим гадательно в зеркале, тогда же — лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, тогда же познаю подобно тому, как и я был познан» *2.

*2 1 Кор 13:12
(Здесь и далее
пер. под ред.
еп. Кассиана
(Безобразова). — *Ред.*)

Двигаясь ощупью в поисках святой истины, мы скорее угадываем ее, нежели узнаем, и всегда находимся на пути к тому, что полностью откроется нам лишь у цели. Очертания, которые мы можем различить сейчас, — что-то вроде направляющих знаков, обозначающих дорогу. Только когда Господь придет снова, мы ясно различим то, чего надеемся достичь по Его слову. Но в настоящем мы этого наблюдать не можем. У знаков, которые Бог даровал другим людям для их духовного пути, Тот же Творец и то же назначение, что и у расставленных для нас. Ведь, согласно Священному писанию, Бог хочет спасения всем. Итак, Его план — с помощью этих путевых знаков подвести всех к одной и той же цели, хотя некоторые из выбранных Им дорог едва ли нам понятны. Мы можем этому удивляться, но давайте зададимся вопросом: разве может ввести в заблуждение то, что совершает для других наш Бог, Который всегда верен?

Таким образом, никто не может полагаться на состояние своих представлений — ни в случае простого взгляда на действительность, ни в мыслительных процессах как критических критериях по отношению к познанию, ни тем более когда дело касается духовного знания. Чтобы действительно приблизиться к истине, нам нужно признать ценность таких путей и способов поиска, которые кардинально отличаются от тех, с помощью которых мы достигли фактического состояния своих собственных представлений. Путешественники опытно постигают один сектор горы, а изучить ее целиком могут лишь добавив к собственному знанию увиденное другими. Пленникам в пещере нужно подвергнуть сомнению как собственный процесс познания, так и методы своих собеседников, чтобы не оказаться жертвами множества ошибок, которые связаны с человеческой ограниченностью. Человек, ищущий духовного познания, не должен ограничиваться тем, что он может угадать, глядя в зеркало *¹, которое ему самому было подарено. Стремясь к тому, что в настоящем скрыто и что можно лишь предугадывать, он должен также учитывать отблески знания, которым Бог дает вспыхнуть в зеркалах других.

*¹ См. 1 Кор
13:12. — *Ред.*

В диалог с нашими ближними, который не стоит считать проявлением «терпимости» (т. е. способности что-то перетерпеть), поскольку — если мы подходим к нему серьезно — он служит настоящим подспорьем для продвижения вперед, мы не должны поэтому сравнивать фактическое состояние наших представлений и побуждений и тем более друг друга оценивать. И уж конечно мы должны быть далеки от любой попытки иное ограниченное видение свести к своему, тоже ограниченному. Наш разговор с другими имеет смысл только в том случае, когда и мы, и они хотим помочь друг другу хотя бы немного превзойти ограниченность своего видения.

Во времена древней церкви

1. Христианство и языческая мудрость

Пока христианство в Римской империи еще не имело легального статуса, вопреки положению, при котором оно было выключено из общественной жизни, христианские богословы тем не менее искали диалога с культурными течениями своего времени.

а) Личностью, готовой к диалогу, был философ и мученик Иустин. Он родился во Флавии Неаполисе (древний Сихем, сегод-

ня Наблус в Палестине к западу от Иордана) в языческой семье. Иустин сам описывает, как он долго искал истину у греческих философов разных школ. В конце концов он нашел то, что искал, в христианстве и принял крещение. Он приехал в Рим, где выступал как учитель философии и проповедник христианства. Около 165 г. вместе с шестью сподвижниками принял мученическую смерть в Риме.

По мысли Иустина, ищущий истину должен выявлять то, что было вложено в творение Богом-Творцом как отблеск вечной истины. Каждый, у кого есть возможность, также должен вслушаться в Слово, которое Сам Бог через пророков Израиля обратил к человечеству. Однако к полному познанию истины сможет прийти тот, кто будет открыт для Божьего Самооткровения, данного через Иисуса Христа, вочеловечившегося вечного Логоса. Ибо «Бог, многократно и многообразно говоривший в древности отцам в пророках, в эти дни последние говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и сотворил миры»^{*1}.

*1 Евр 1:1–2

Людей, которые жили до рождения Христа и, будучи язычниками, честно искали истину, запечатленную в творении, или, как верующие Ветхого Завета, слышали о ней от пророков, Иустин определенно называл христианами, так как, согласно святой Божьей воле, все человечество стало причастно Христу, Логосу. В своей Первой апологии он писал:

Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога... Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом (греч. μετὰ λόγου), суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания... Илия, и многие другие...^{*2,1}.

*2 1 Апология. 46

Во Второй апологии он также продолжает эту тему^{*3}. При этом подчеркивает, что тех, кто благодаря своей смелости стали причастны Логосу, преследовали так же, как христиан:

*3 2 Апология.
7–13

И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими... Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто

1. В цитатах из Иустина (и в дальнейшем из Климента) мы следуем переводу в соответствующих томах «Библиотеки отцов Церкви» (“Bibliothek der Kirchenväter”), Кемптен, 1911–1938.

(Рус. текст здесь и далее (если не указано иначе) — по пер. прот. П. Преображенского в кн.: [Иустин Философ]. — Прим. пер.)

говорили даже противное самим себе. Но кто из живших до Христа, по Его человечеству, покушался исследовать и опровергать что-либо Словом, те были предаваемы, как нечестивые и дерзкие, суду. Самый твердый из всех них в этом деле Сократ был обвинен в тех же преступлениях, как и мы; ибо говорили, что он вводил новые божества и не признавал тех, которых граждане почитали богами *¹.

*¹ 2 Апология. 10

Описав собственный путь в поиске Истины и выразив свое глубокое почтение философам, которые «в глубине причастны божественному Семенному Логосу (Λόγος σπερματικός)»² и заслуживают именованья христиан, он развивает мысль:

...Поставляю себе в славу быть и всеми силами стараюсь явиться на самом деле христианином; и это не потому, что учение Платоново совершенно различно от Христова, но потому, что не во всем с ним сходно, равно как и учение других, как-то: стоиков, поэтов и историков. Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божьим³. А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам. Ибо мы, после Бога, почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление *².

*² 2 Апология. 13

Для Иустина было ясно, что всякий поиск истины направлен туда, куда ведет Евангелие. Он знал, что эти пути тесно соприкасаются друг с другом, поскольку их объединяет общая цель.

б) Климент Александрийский († ок. 215 г.), ученый из Александрии, важнейшего в античности города мудрости и знания, назвал в «Строматах» греческую философию «некоторым образом результатом действия божественного Промысла»^{*3} и «ясным подобием, которое даровано эллинам Богом»^{*4}; «до пришествия Господа философия была необходима эллинам как учение праведности»^{*5}. Согласно Клименту, «философия для эллинов — это то же что Закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их

*³ Строматы. 1. 18. 4*⁴ Строматы. 1. 20. 1*⁵ Строматы. 1. 28. 1; см. также 1. 99. 3

2. Здесь пер. наш. В пер. прот. П. Преображенского: «...всякий из них... познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божьим». Однако автор в своем немецком переводе Иустина подчеркивает, что святой употребляет здесь термин Λόγος σπερματικός,

Семенной Логос. Его перевод: «...die "an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos (am Logos spermatikos) Anteil haben"». — Прим. пер.

3. Точнее: «...что они в глубине причастны божественному Семенному Логосу». — Прим. пер.

к Христу», она «является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу, который приводит ученика к совершенству»^{*1}.

*1 Строматы.
1. 28. 3

Нужно вспомнить слова ап. Павла, где данный Богом ветхозаветный Закон назван «педагогом ко Христу»^{*2}, чтобы понять значение слов Климента о греческой философии: для него между греческой философией и новозаветным откровением существовало такое же соотношение, как между Ветхим и Новым Заветами. Он писал:

*2 Гал 3:24

Но даже если эллинская философия и не содержит истины во всем ее величии и слишком слаба, чтобы в полной мере исполнить заповеди Господа, тем не менее она подготавливает путь, ведущий к истине и к усвоению учения подлинно царственного, ибо она до известной степени исправляет и улучшает нравы и готовит к принятию истины того, кто верит в Провидение^{*3}.

*3 Строматы.
1. 80. 6

Поскольку Климент был убежден, что Ветхий Завет и греческая философия берут свое начало из одного первоисточника, а именно Божественного плана спасения всех людей, он видел в них хотя и не саму цель, но два учения, помогающие двигаться к цели. Каждое из них по-своему должно было подготовить к принятию полноты истины и спасения во Христе тех, кого по Божьему любящему провидению призвал к Себе Педагог.

в) В древней церкви жила уверенность, преодолевающая все сомнения, что путь к Богу и совершенству, которого мы сможем достичь при Втором пришествии Господа, лучше всего (насколько это вообще доступно нам, людям) воплотился в Евангелии. Но это убеждение сочеталось со скромностью, позволявшей оценить всю важность труда языческих философов⁴. Только благодаря тому, что носители христианского Откровения и философской культуры признавали ценность друг друга, отцы церкви могли создавать свои произведения, вплоть до сегодняшнего дня востребованные в преподавании богословия. Толкуя Евангелие, они использовали все интеллектуальные средства, предлагавшиеся современной им культурой.

4. К сожалению, нужно констатировать, что церковь постепенно утрачивала эту скромность, после того как византийским императором христианство было сделано государственной религией.

Под новым покровительством церковь постепенно укреплялась в горделивом сознании того, что она одна является безгрешной Учительницей для всех людей.

2. Христианство и персидское язычество

а) Когда в Римской империи христианство уже стало государственной религией, а христианизированной Византийской империи еще только предстояло стать полностью государственной, чтобы при императоре Юстиниане прийти к убеждению (весьма высокомерному), что ромеи — нация исключительно христианская и все христиане должны быть римскими гражданами, — в то время жил Роман по прозвищу Сладкопевец. Один из величайших поэтов мировой литературы родился ок. 485 г. в городе Эмесса в Сирии и был сначала дьяконом в Берите (ныне Бейрут). При императоре Анастасии I (491–518) он приехал в Константинополь и до самой кончины (ок. 560 г.) служил в церкви Божьей Матери. Свой поэтический дар он посвятил проповеди веры, и его стихи, которые получили название кондаков, — важный пример катехизического наставления, которое церковь в то время преподавала верующим.

Эллинское язычество тогда уже устарело, а ислама еще не было. Персидская религия была тогда единственной значительной нехристианской верой в поле зрения греческих христиан. Религиозного главу персов называли волхвом, поэтому когда греки читали в Евангелии от Матфея о волхвах с Востока, пришедших в Вифлеем, они ассоциировали их с персами. Так что если в церковных песнопениях того времени речь заходит о волхвах с Востока, то как правило (или в том числе) имеются в виду персидские религиозные руководители. Кондаки прп. Романа Сладкопевца не составляют здесь исключения. Он описывал древнеперсидскую религию как стоящую еще ближе к христианской вести, чем это было у Иустина и Климента в отношении античной греческой мудрости⁵.

Кондаки Романа Сладкопевца широко использовались в богослужении⁶, но со временем их стала вытеснять более молодая

5. Критическое издание (первое) кондаков Романа Сладкопевца на Рождество, откуда взяты последующие цитаты, представлено в: [Grosdidier de Matons] (см. также р. 50–77 этого же издания). Немецкий перевод выпустил Й. Кодер: [Koder] (в основе данной работы лежат этот и еще один перевод, который был создан в ходе семинара в моем прежнем Венском институте).

(Венский институт — Институт истории теологии, теологии и истории христианского Востока (Institut für Historische Theologie: Theologie und

Geschichte des Christlichen Ostens) в Венском университете. — Прим. пер.)

6. В [Theologische Realenzyklopädie 1998, 399] объясняется, что кондаки были в употреблении в храме св. Софии вплоть до завоевания города латинянами (1204 г.). В статье говорится: «Согласно свидетельствам того времени порядок богослужения в святой Софии предполагал семнадцать праздничных дней с всенощным бдением, посещаемом общиной. Для двенадцати из них были написаны кондаки, восемь из которых принадлежат прп. Роману».

поэзия. Это произошло не потому, что к их содержанию возникли богословские претензии: прп. Роман почитался Византийской церковью как святой именно за свои стихи. Легенда гласит, что ему во сне явилась Божия Матерь и чудесно наделила его даром пения гимнов⁷. При этом именно кондак о Рождестве Христовом был дан и, так сказать, вложен в уста прп. Романа Самой Божьей Матерью.

б) В четвертой строфе этого кондака начинается диалог между Девой Марией и волхвами, пришедшими в Вифлеем. В нем содержится мысль об устремленности персидской «языческой» мудрости ко Христу. Дева Мария удивлена, что волхвы, чужаки, ищут Новорожденного, и спрашивает, кто они и как пришли. Те отвечают, что эту весть они получили от звезды и смогли воспринять благодаря пророку Валааму⁸:

Подлинно, достоверно передал нам Валаам смысл слов, которыми пророчествовал, сказав, что имеет явиться звезда, уничтожающая своим светом свет всех гаданий и предвещаний; звезда, разрешающая притчи мудрецов, их изречения и загадки; звезда, которая несравненно светлее видимой звезды; она как бы творец всех звезд; о ней предсказано было, что воссияет от Иакова Младенец новый, Превечный Бог⁹.

Пророческая речь Валаама, просветившая волхвов, гласила:

Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля... ..Израиль явит силу свою. Происшедший от Иакова овладеет и погубит оставшееся от города^{*1}.

*1 Чис 24:17–19

7. Греческая Миня содержит текст, предназначенный для возглашения на богослужении в день памяти прп. Романа, в котором говорится: «...во сне явилась ему всевятая Богородица, дала ему книгу и приказала ее съесть. Роман раскрыл уста и проглотил книгу. Это было на праздник Рождества Христова. Он тут же проснулся, встал за аналой и запел: “Дева днесь Пресущественнаго раждает” (начальные слова того кондака Рождества Христова, откуда в дальнейшем взяты все цитаты из прп. Романа в этой статье). Так *поучение, предусмотренное для чтения за богослужением*, относится к чудесному вмешательству Божьей Матери происхождение именно этого кондака, который из-за своей проперсидской позиции мог вызвать неудовольствие узко мыслящих богословов. Вопреки всем возможным возражениям заскоружлых сердец этот кондак должен быть признан выражаю-

щим правую веру, потому что он подкреплен преданием (официально предусмотренным чтением на богослужении).

8. То есть благодаря языческому пророку: ведь Валаам, на которого ссылаются волхвы, не христианин, говоря, что он привел их ко Христу, не был израильским пророком. Согласно Чис 22–24 моавитянский царь Валак призвал не принадлежащего к израильскому народу пророка Валаама, чтобы тот проклял Израиль и этим поспособствовал победе Валака над Израилем. Однако, несмотря на свою принадлежность к другому племени, Валаам был избран Богом, чтобы произнести благословение от Бога над народом Божьим, и его пророчество было оценено так же, как речи пророков из святого народа, записанные в Священном писании.

9. Цит. по: [Роман Сладкопевец, 42–47]. — Прим. пер.

Как свидетельствуют волхвы, эта речь побудила их отправиться в путь, когда они увидели звезду. Услышав, что пророк, принадлежащий к другому племени, показал правильную дорогу чужеземным мудрецам, Дева Мария в следующей строфе обращается к Иисусу с величанием, которое следует за “*Magnificat*”¹⁰ и переходит в ходатайство:

Велико для Меня, Чадо, — велико все, что сделал Ты с бедностью Моей. Ибо вот, волхвы вне ищут Тебя; цари восточных народов домогаются видеть Лицо Твое, и богатые в народе Твоем сильно желают видеть Тебя. *Ибо действительно Твой — сей народ*, для которого Ты родился, Младенец новый, Превечный Бог. Поелику же это народ Твой, Чадо, то повели им, да придут под кров Твой...

Покров, под который должны быть призваны волхвы, названные, несмотря на свою языческую персидскую религию, *народом Иисуса*, — это прежде всего вифлеемский хлев, куда они пришли, ведомые звездой. Согласно святоотеческой традиции Мария — символ Церкви. Так что это величание следует также воспринимать как высказанное от лица Церкви. Великое дело Бога, Который через слова «языческого» пророка Валаама и звезду привел «языческих» волхвов к порогу вифлеемского хлева, и наименование «Твой народ» для наследников Валаама обретают тогда особую весомость. Здесь подразумевается ходатайство Девы Матери — Церкви, чтобы Превечный Бог и им даровал «переступить порог» (т. е. войти в церковное общение), ибо Его отеческая благодать и так подвела их к нему уже столь близко.

На следующие две строфы приходится еще бóльший акцент, поскольку они вложены в уста Самого Христа. Обращаясь к Своей Матери — и значит к Матери-Церкви, Христос свидетельствует, что это Он вел «языческих» волхвов; что они на самом деле слушались *Его слова*, хотя считали, что служат звездам; *что Он преисполняет людей, находящихся вне Церкви, хотя Сам никогда не покидает ее*:

Иисус Христос, поистине и Бог наш, таинственно прикоснулся к мыслям Матери Своей, говоря: «Введи тех, которых Я привел словом Своим; ибо слово Мое есть то, которое воссияло ищущим Меня: оно по виду — звезда, но для разумеющего есть сила. Она

10. “*Magnificat*” (Песнь Богородицы) — текст из Лк 1:46–55. Эта часть кондака прп. Романа следует после Песни Богородицы, которая в православной

церкви поется на утрени, а в католической — на вечернем богослужении.

шла вместе с волхвами, как служащая Мне, и доселе еще стоит она, исполняя служение свое, и своим лучом показывает место, где родился Младенец новый, Превечный Бог. Итак, прими теперь, Непорочная, прими принявших Меня; *между ними Я как бы в объятиях Твоих: но Я не удалился от Тебя — и к ним сошел*».

Прп. Роман также определенно соотносит в своем кондаке «язычество» волхвов с религией Ветхого Завета. Он проводит параллель, близкую к высказыванию Климента Александрийского об эллинизме. *Для прп. Романа и цудаизм, и вера волхвов — проводники по пути к цели, определенной Богом*. На вопрос иудеев: «Отчего прежде сего вы еще скорее совершили путешествие по великой пустыне, через которую проходили?», как они смогли пройти неизвестными путями, волхвы отвечают:

Путеводивший выходцев из Египта, Он Самый привел и ныне нас, вышедших из земли Халдейской к Себе, — тогда столпом огненным, ныне же звездой, показующей нового Младенца, Превечного Бога. Звезда постоянно была нашей предводительницей, подобно как для вас Моисей, держащий при себе жезл, просвещающий светом Богопознания; вас древле манна питала и камень напоил, а нас исполняла надежда на сие; не желали бы мы теперь, насладившись радостью сего, возвратиться в Персиду, по совершении такого трудного пути, — мы, желающие созерцать, поклоняться и славить нового Младенца, Превечного Бога.

То, что при данном в кондаке сравнении поведения волхвов и строптивного ветхозаветного народа Божьего оказывается, что язычники имеют еще большее послушание, побуждает всех, кто находится внутри Церкви, к тем большему смирению перед теми, кого Бог привел пока только к ее порогу.

в) Кондак прп. Романа, написанный прежде чем возник ислам, может служить для нас ориентиром в размышлениях об исламе и вообще о нехристианских религиях.

II Ватиканский собор

Догматическая конституция о Церкви (*Lumen gentium*¹¹) в стт. 14–16 учит, что путь к вечной цели всегда ведет через Церковь, и в первую очередь спросится с тех, кому Церковь помогает на их

11. «Свет народам» (лат.). — Прим. пер.

земном пути. Документ сначала указывает тех, кому выпала возможность принадлежать к Церкви. Затем перечисляются те, кого узко мыслящие конфессионалисты могут считать пребывающими вне Церкви. Подобное мнение Собор решительно отвергает и подчеркивает, что наш Господь, Который всем людям желает спасения, *всем* дарит устремленность к Церкви (в некоторых случаях, быть может, лишь трудно различимую) и готовит их к цели вечной жизни точно так же, как и членов Церкви.

О полностью принадлежащих к Церкви говорится в ст. 14. В ней Собор предостерегает от двух ошибок: во-первых, неправильно полагаться на спасение исключительно через членство в Церкви; во-вторых, заблуждается тот, кто хочет достичь принадлежности к ней путем собственного поиска.

Полностью включаются в сообщество Церкви те, кто, имея Духа Христова, целиком принимают ее строй и все средства спасения, установленные в ней, и в ее зримом составе через узы исповедания веры, таинств, церковного управления и общения сочетаются со Христом, правящим ею через Верховного Первосвященника и Епископов. Однако не спасается, даже включаясь в состав Церкви, тот, кто, не пребывая в любви, остается в лоне Церкви «телом», а не «сердцем». Но пусть все чада Церкви помнят о том, что они должны приписывать свое исключительное положение не своим собственным заслугам, а особой благодати Христовой. Если они не отвечают ей мыслями, словом и делом, они не только не спасутся, но примут тягчайшее осуждение [Документы, 78].

В декрете *Unitatis redintegratio*¹², за который II Ватиканский собор голосовал на том же заседании, что и за конституцию *Lumen gentium*, разъясняется, что среди христианских сообществ, отделенных от римского престола, необходимо различать *церкви* и *церковные общины*, в зависимости от того, в какой мере они хранят дары церковности. Это различие необходимо, поскольку — как ясно запечатлено в документе *Dominus Jesus*¹³ римской Конгрегации вероучения от 06.08.2000 г., подписанном ее тогдашним председателем кардиналом Й. Ратцингером, — некоторые (хотя не все) христианские общины, не принадлежащие к католической церкви, легко относимые малодушными богословами к категории «стоящих вне», являются Христовой Церковью:

12. Декрет об экуменизме (рус. пер.: [Документы, 170–191]). — Прим. пер.

13. «Господь Иисус». — Прим. пер.

Церкви, не находящиеся в совершенном общении с Католической церковью, однако остающиеся связанными с ней такими тесными узами, как апостольская преемственность и действительная евхаристия, являются настоящими частями Церкви. Поэтому Христова Церковь и в этих церквях присутствует и действует, хотя им не хватает полного общения с Католической церковью, поскольку они не принимают католического учения о примате, которым, по воле Божьей, объективно обладает епископ Рима и который он осуществляет надо всей Церковью¹⁴.

Таким образом, с точки зрения II Ватиканского собора, полное членство в Церкви нужно понимать по-разному, поскольку не только поместные церкви, которые причисляются к римскому союзу церквей, но и христианские общины, сохранившие полноту святых таинств, хотя и отделенные от римского престола, суть Церковь Христова и к ее верным относится то, что было сказано о католиках.

В стт. 15 и 16 говорится о многих нюансах нашего отношения к Церкви как необходимой помощнице на пути к цели вечной жизни. Сначала говорится, что Божье желание спасти людей охватывает всех крещеных, и в ст. 15 подробно перечисляется, какие многообразные дары благодати открыты верующим церковных общин. Затем речь идет о верующих монотеистических религий и даже о благочестивых людях, «взыскующих неведомого Бога через тени и образы... ибо Он Сам дарует всему жизнь и дыхание и все прочее». Ведь «те, кто не по своей вине не знает Евангелия Христова и Его Церкви, но все же ищет Бога искренним сердцем и под воздействием благодати стремится исполнять своими делами Его волю, познаваемую голосом совести, могут обрести вечное спасение». Все они «определены принадлежать к народу Божьему в силу различных причин». «Божественное Провидение не отказывает в помощи ко спасению тем, кто не по своей вине еще не достиг ясного познания Бога»¹⁵, т. е. тем, кто, будучи атеистами, стараются вести праведную жизнь. По учению Собора, это для них возможно — как и для нас, христиан — не без божественной благодати.

Таким образом, дорожные знаки, которые Господь расставил на путях людей, очень различны. Исходные пункты этих путей иногда кажутся даже несколько противоречащими друг другу, од-

14. Перевод наш. — Прим. пер.
Декларацию *Dominus Jesus* римской Конгрегации вероучения, из п. 17 которой взята цитата,

можно найти в: *Acta Apostolicae Sedis*, 2000, V. 92, P. 742–765.

15. См.: *Lumen gentium*. 2. 15–16. — Прим. пер.

нако они ведут к одной и той же цели, и только благодаря помощи Божьей, по Его благодати эта цель может быть достигнута — как теми, кому уже дано быть членами Церкви, так и теми, кто «определен принадлежать» к ней. Исходные пункты исчезнут; пути, которые совершатся, тоже преходящи. То, чего могут достичь своим подвигом отдельные люди и духовные сообщества, — лишь начатки того, что в конце концов станет для них возможно. Это как хлебные поля весной: на них еще не видно никакого урожая, однако от месяца к месяцу они все время меняются, все больше подготавливают жатву. Только цель, вверенная Богом, остается неизменной.

Никто из нас не в состоянии заглянуть в душу ближнего; и поэтому никто также не может до конца уразуметь Божью помощь в их разных путях к общей цели. Разве можно считать разумной попытку оценить состояние духовной жизни других людей? Ведь мы недостаточно знаем как их исходное положение, так и пути, которыми они двигались; кроме того, достигнутое ими завтра будет отличаться в лучшую, а при печальном развитии событий, увы, в худшую сторону от сегодняшнего дня, когда мы пытаемся вынести свою оценку. Сравнение перехода через пустыню ветхого Израиля и путешествия персидских волхвов, сделанное прп. Романом Сладкопевцем, показывает также, что те, кто могли бы считаться обделенными, во многих отношениях продвинулись дальше тех, кто, казалось бы, находится в привилегированном положении. Мы можем задуматься только о соотносительности своего пути с единой целью, которая влечет нас и других людей. Однако это тоже непросто, потому что «зеркала», в которые мы сейчас смотрим, позволяют нам получить лишь приблизительные представления. Мы достоверно не знаем ни исходных пунктов, ни путей, на которых возможно продвижение вперед; а то, что достигнуто сегодня, завтра станет иным. Лишь окончательная цель наших усилий и надежд одна и та же. Пока мы еще в пути, мы можем ее только предчувствовать — но не описать настолько хорошо, чтобы, ссылаясь на нее, выносить окончательное суждение.

Таким образом, нам нужно научиться признавать, что попытка сравнить состояние представлений и прикладываемые усилия — нас и наших ближних — ни к чему не приводит. Нам нужно понять, что все мы находимся на пути к одной великой, но пока еще не поддающейся описанию цели, от которой нас всех отделяет также не поддающееся описанию расстояние. И прежде всего важно учиться тому, что можно не судить друг друга, а наоборот,

взаимно содействовать настоящему подвигу, если взирать друг на друга не с ученым видом, но со скромностью — как те, кто вдохновляется примерами других.

В заключение

Нужно отметить, что изложенное, *mutatis mutandis*, имеет смысл и в том случае, когда речь идет о созревании внутреннего мира человека. Ведь цель человеческой личности также единственна, а исходные пункты движения к ней отдельных людей, как и сами пути и промежуточные этапы, различны. В свете этого существует также возможность взаимной поддержки личным примером, при условии, что люди не обрушиваются друг на друга со своим судом, а наоборот, друг друга обогащают и принимают, готовые учиться.

Полнота человеческого достоинства достижима не там, где выдающиеся личности или благородно настроенные духовные сообщества обретут одним лишь им доступную высшую степень постижения и справедливых поступков. Это возможно, наоборот, только там, где будет согласие всех человеческих устремлений к постижению и добрым взаимоотношениям (сюда должны быть включены даже те стремления, которые, на первый взгляд, могут противоречить желанному идеалу). Но все же не стоит ожидать, что это непременно произойдет в рамках истории.

Пусть мера личностной зрелости отдельных философов, учителей или людей искусства была выдающейся, тем не менее нужно определенно сказать: в прошлом различного рода «просветители» не раз предпринимали попытку, вероятно, даже с лучшими намерениями, вывести из достигнутого благородными личностями критерии, годные для всего человечества. И пусть при этом была выработана «терпимость» по отношению к тем, кто не может достичь предписанной высоты, — для всех, к кому эти критерии непосредственно применялись, это всегда было подчинением образцам, которые считались совершенными, т. е. явлением духовной диктатуры.

Перевод с немецкого Ирины Сушковой

Литература и источники

1. *Документы* = Документы II Ватиканского собора // Пер. Андрея Ковалю. М. : Паолине, 1998. 589 с.

2. *Иустин Философ* = Св. Иустин, философ и мученик : Творения. Репринт. воспроизведение издания 1891–1892 гг. М. : Паломник; Благовест, 1995. 484, [1] с.
3. *Роман Сладкопевец* = Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни святым, некоторые дни недели, некоторые недели, на двенадцатые праздники и на каждый день страстной седмицы, и стихиры его же на предпразднственные и попразднственные дни пред Рождеством Христовым и по Рождестве Христове / Перевод дьякона Сергия Цветкова. М. : Типография Л. Ф. Снегирева, 1881. VIII, 201, IV с.
4. *Grosdidier de Matons* = Grosdidier de Matons J. Romanos le Melode : Hymnes. T. 2. Paris : Édition du Cerf, 1966. (Sources chrétiennes; N. 110).
5. *Koder* = Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr : Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres / Von Romanos dem Meloden. Aus dem Griech. übertr. von J. Koder. Wien : Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 1996. 213 S. : Ill.
6. *Theologische Realenzyklopädie 1998* = Theologische Realenzyklopädie : 36 Bde. Bd. 29. Berlin; New York : De Gruyter, 1998. 798 S.
7. *Theologische Realenzyklopädie 2002* = Theologische Realenzyklopädie : 36 Bde. Bd. 33. Berlin; New York : De Gruyter, 2002. 810 S.

Rev. Ernst Christoph Suttner

Not Tolerance but Mutual Appreciation and Ability to Learn from Each Other

The article addresses the problem of tolerance, so vital and urgent for today's global world. In contrast with the commonplace understanding of tolerance as showing mutual respect and acceptance of different points of view in a dialogue (being tolerant and patient with others instead of conflicting or indifferent) the author proposes a different approach, which in his opinion is rooted in Christian tradition. Essentially this approach involves a common premise shared by all the parties in a dialogue: they all agree upon the existence of the one truth, which is the same for everyone. And it is this truth that they set out as their common goal at the same time fully acknowledging the incomplete character of their own knowledge, the possibility of different ways of attaining that truth, and showing a readiness to learn from each other. The author explores different examples of this type of dialogue in history (from Justin the Philosopher to Vatican II).

KEYWORDS: tolerance, dialogue, Justin the Philosopher, Clement of Alexandria, Romanos the Melodist, Vatican II.

А. М. Копировский

Храмовый «синтез искусств» как основа учебного курса

Восприятие произведений искусства затруднено сегодня как ростом потребительских, антихудожественных тенденций в самой структуре жизни, так и разделением некогда целостного представления об искусстве на отдельные сферы. В качестве одного из возможных вариантов решения этой проблемы предлагается учебный курс, разработанный на основе концепции «синтеза искусств» в христианском храме, поскольку храм является наиболее естественным и при этом связанным со всей мировой художественной культурой примером такого синтеза.

ключевые слова: церковное искусство, храм, «синтез искусств», интеграция, обучение, восприятие.

Приобщение к искусству сейчас сопряжено с большими, ранее неизвестными трудностями. В стремительно меняющемся мире с его невиданным ростом потребительских настроений для «вечных ценностей», в том числе и для искусства, почти не остается места. Эмоциональная сфера человека подавляется страхом потерять созданный с таким трудом мир комфорта, диктатурой стереотипов и нивелировкой индивидуальности; с другой стороны, возникает ощущение вседозволенности при отсутствии моральных запретов. Х. Белтинг (как и ряд философов искусства и художественных критиков — А. Дэнто и др.) говорит о «конце искусства» и считает, что «роль искусства в нашем обществе в его традиционных проявлениях непонятна, а его дальнейший курс непредсказуем»¹.

Однако несмотря на это, а в определенном смысле даже благодаря этому роль искусства в жизни общества возрастает². В частности, это происходит вследствие разочарования в современном искусстве, в котором отсутствует формирующая основа (в тради-

1. Belting H. The end of the history of art? Chicago; London : The Univer. of Chicago Press, 1987. P. XI.

2. Фохт-Бабушкин Ю. У. Искусство и духовный мир человека : Особенности воздействия искусства на личность. М. : Знание, 1982. С. 26.

ционном искусстве ей соответствует понятие стиля). Поэтому все более востребованным становится церковное искусство — как антитеза бесосновности и бесстильности³. Проблемой остается характерное для культуры XX в. противопоставление понятий «светское» и «духовное», но его можно и нужно преодолевать⁴.

Это выражается, например, в признании эстетических качеств памятников храмовой архитектуры, живописи, прикладного искусства проводниками духовности. Через эти качества, утверждает академик Д. В. Сарабьянов, «тоже открывается путь к постижению главных образных смыслов церковного искусства»⁵. Продолжается поиск методологии, которая позволила бы оптимально сочетать историко-искусствоведческий подход к исследованию произведений церковного искусства с тем, который принят в церковной традиции (т. е. с акцентацией их богослужебного назначения и богословской символики). Исследование специфики восприятия и возможностей преподавания церковного искусства является насущной задачей и светской, и церковной педагогики⁶. Одному из вариантов такой методологии, опыту его реализации на практике, а также полученным результатам и посвящена эта статья.

От взаимодействия искусств к их синтезу

Многозначность и многослойность произведения искусства требует отказаться от попыток овладеть им с помощью единого универсального метода, некоего «ключа», поскольку для этого «нужна скорее целая связка ключей»⁷. Продолжая аналогию, можно сказать, что такой «связкой ключей» должно быть освоение комплекса искусств, не ограниченное их простым взаимодействием, которое есть всего лишь «взаимное иллюстрирование искусств при общей теме занятия» [*Взаимодействие и интеграция*, 7]. Исходной точкой и одновременно результатом создания такого комплекса

3. Юдкин-Репун И. Н. История культуры секуляризованного общества как междисциплинарный курс // Инновационные технологии образовательной области «Искусство»: Материалы Педагогических чтений «Интеграция в художественной педагогике: методология, методы, технологии»: Москва, 4–9 февраля 2002 года. М.: Институт художественного образования РАО, 2002. С. 59.

4. Булгаков С. Н. Временное и вечное // Век. 1906. № 7. С. 79; Кочетков Георгий, священник. Преодоление раскола между светским и духовным в человеке и обществе // Он же. Церковь и мир: Сборник

статей. М.: Православное братство «Сретение», 2004. С. 11–33.

5. Сарабьянов Д. В. Приветствие участникам конференции / Церковное искусство, его восприятие и преподавание: Материалы Всероссийской конференции с участием зарубежных специалистов. Москва, 11–12 мая 2006 г. М.: СФИ, 2007. С. 9.

6. Копировский А. М. Церковное искусство и современная культура: методологические коллизии // Вестник РГГУ. 2012. № 11 (91). С. 101.

7. Барабаш Ю. Я. Искусство как объект комплексного изучения: К методологии вопроса // Вопросы философии. 1974. № 11. С. 137.

искусств (в современной терминологии — интеграции искусств, или их синтеза) является само Искусство, которое существовало раньше отдельных его частей — различных искусств⁸. Поэтому приобщение к нему оказывается наиболее глубоким не через сумму отдельных образов-впечатлений, но «на основе взаимосвязи пластических искусств (скульптура, архитектура, изобразительное и прикладное искусство)»⁹. Более того, интеграция отдельных видов искусств предполагает «взаимное проникновение разных видов художественной деятельности... на основе их взаимопомощи и дополнительности» [*Взаимодействие и интеграция*, 7].

Рассматривая развитие представлений о формах сочетания различных искусств от их простого взаимодействия до синтеза, можно увидеть, что тема храма в этих представлениях занимает едва ли не самое важное место.

Архитектурные комплексы античности, средневековья и эпохи Ренессанса, дворцово-парковые ансамбли эпохи барокко, театр (особенно музыкальная драма) в Новое и Новейшее время имеют прямое или косвенное отношение к храму. Само понятие «храм» неслучайно стало символом полноты и целостности духовно-культурных феноменов¹⁰.

Однако начиная с эпохи классицизма, в которой образ храма перестал быть духовным стержнем синтеза искусств, «интеграция различных видов искусства стала менее интенсивной»¹¹. В дальнейшем в истории культуры отмечается прогрессирующий процесс дробления и «атомизации» искусств, в настоящее время достигший апогея¹². По выражению известного педагога искусства Б. П. Юсова, система изолированных моноискусств «растерзала целостное художественное сознание молодежи» [*Взаимодействие и интеграция*, 8].

Вместе с тем все острее проявляется и встречная тенденция — от дезинтеграции к синтезу. Происходит «осознание необходимости единения всех творческих сил во имя единства и гармонии самой жизни»¹³. «Полихудожественный», интегративный подход к освоению явлений культуры и искусства становится принципом

8. Мелик-Пашаев А. А. Что раньше: искусства или Искусство? // *Искусство в школе*. 2001. № 4. С. 3.

9. Савенкова Л. Интеграция в художественной педагогике ИЗО // *Искусство в школе*. 2000. № 4. С. 4.

10. Коменский Я. А. Сочинения. М. : Наука, 1997. С. 174.

11. Толстой В. П., Швидковский Д. О. Синтез пространственных искусств как образ мироздания //

Художественные модели мироздания : [В 2 кн.]. Кн. 1 : Взаимодействие искусств в истории мировой культуры. М. : НИИ теории и истории изобразительных искусств РАХ; ТОО «Пассим», 1997. С. 15.

12. Там же. С. 16.

13. Мурина Е. Б. Проблема синтеза пространственных искусств : Очерки теории. М. : Искусство, 1982. С. 16.

альным шагом вперед по отношению к «монохудожественному» [*Взаимодействие и интеграция*, 33].

Представления о храме как месте «синтеза искусств»

В русской культуре конца XIX — начала XX в. отмечается особое внимание к храму. Оно во многом было обусловлено влиянием предшествующего периода — романтизма. «Для романтиков... храм представляется... единственным видом художественного творчества, способным выразить во всей полноте национальную идею, идеалы целого народа, нации»¹⁴. Но в предреволюционное время образ храма у целого ряда авторов (прежде всего символистов) соотносился уже не с национальными, а с глобальными и даже эсхатологическими идеями. Например, Вяч. Иванов ставил целью «не только увенчание процесса перерождения культа в культуру, но и новое слияние культуры с культом»¹⁵. Н. Ф. Федоров видел в храме, соединяющем в себе все искусства, «проект вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено», т. е. не той, которая существует сейчас, а будущей, вечной. «Храм как произведение зодчества, живописи и ваяния, — писал он, — становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями, а как вместителище пения, точнее, отпевания, храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле»¹⁶.

Становится актуальным мнение средневековых авторов, которым храм с происходящим в нем богослужением «представлялся... неким сложным сакральным-символическим феноменом, реально объединявшим небесный и земной уровни бытия»¹⁷. Эстетический момент в оформлении храма и богослужения был при этом весьма существенным. Именно соединение небесной и земной красоты в храме Святой Софии в Константинополе вызвало, согласно известному летописному рассказу, у русских послов князя Владимира впечатление, что они находятся скорее на небе, чем на земле¹⁸. Единство духовной и художественной точек

14. Кириченко Е. И. Идеи духовного возрождения в градостроительстве России XIX — начала XX в. // Художественные модели мироздания. Кн. 1. С. 256.

15. Мурина Е. Б. Проблема синтеза пространственных искусств : Очерки теории. М. : Искусство, 1982. С. 41.

16. Федоров Н. Ф. Статьи об искусстве // Он же. Сочинения. М. : Изд-во АН СССР; Ин-т философии; Мысль, 1982. С. 563–564, 571.

17. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев : Путь к истине, 1991. С. 394.

18. Памятники литературы Древней Руси : Начало русской литературы XI–XII в. / Вступительная статья Д. С. Лихачева. Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М. : Художественная литература, 1978. Кн. 1. С. 122, 124.

зрения в представлениях о храме существовало в течение не только Средневековья, но и Нового времени¹⁹.

Идеи зарубежных и отечественных богословов и религиозных философов в области храмового синтеза искусств, естественно, не могли быть реализованы в российской системе преподавания после переворота 1917 г. Они использовались лишь в специальной научной литературе, постепенно расширяя свои позиции в послевоенное время. В полной мере их возрождение произошло по завершении советского периода в истории нашей страны. Разработаны и используются различные учебные курсы, ставящие целью приобщение к искусству через знакомство прежде всего с искусством храмовым, церковным, которое, по определению прот. Сергея Булгакова, «возможно лишь в соединении... артистической и религиозной жизни» и «соединяет в себе все творческие задания искусства с церковным опытом»²⁰. Одним из таких курсов стал курс «Христианский храм» (название по ФГОС — «Эстетика и религиозное искусство»), который уже более двадцати лет преподается в Свято-Филаретовском институте [*Копировский*].

Методологические основы курса «Христианский храм»

Знакомство с основными видами храмового искусства: архитектурой, монументальной живописью, иконописью, литературой и музыкой²¹, а также прикладным искусством, — в рамках учебного курса обеспечивает воссоздание, хотя бы в общих чертах, «образа мира», что и является целью подлинного образования²². Единство произведений церковного искусства: храмовых зданий, мозаик и росписей, иконостасов, отдельных икон различной иконографии, а также богослужебной утвари и церковных одежд, — обеспечивается уже единством их назначения. Но главное, все виды и формы искусства в храме объединены одной темой, —

19. Кондаков Н. П. Наука классической археологии и теория искусства. Одесса : Тип. Ульриха и Шульце, 1872. С. 16–17; Болотов В. В. О различии между религиозным, нравственным и эстетическим чувством // Сосуд избранный : История российских духовных школ. Книга вторая : Памяти В. В. Болотова. СПб. : СЦДБ, 2000. С. 132.

20. Булгаков Сергей, прот. Икона и иконопочитание : Догматический очерк. М. : Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. С. 90–91. (Богословская библиотека; Кн. 4).

21. Барковская С. Синтез искусств в древнерусской культуре // Искусство в школе. 2004. № 2. С. 13.

22. Валицкая А. П. У истоков русской образованности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций : Материалы Покровских педагогических чтений 12–14 октября 2000 г. СПб. : Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. С. 27.

созданием «иконы» (образа) «нового Неба и новой Земли»^{*1}, что является наиболее полным воплощением наиболее плодотворного для преподавания «принципа вертикального тематизма»²³. Хронологические границы курса определяются существованием христианства как религии с момента ее появления, т. е. с I в. (фактически с III в., так как более ранних художественных памятников церковного характера не сохранилось), по нынешнее время — начало XXI века.

*1 Откр 21:1

Методологической основой курса являются:

- развитие направления, связывающего церковную археологию с историей христианского искусства, разработанного Н. В. Покровским [*Покровский*];
- изучение истории искусства как истории духа, предполагающее внутреннюю целостность каждого произведения искусства при его многозначности, по методу Х. Зедльмайра [*Зедльмайр*], и во многом соответствующее ему комплексное изучение искусства по В. Н. Лазареву [*Лазарев*] и Г. К. Вагнеру [*Вагнер*];
- философия «диалога культур» В. С. Библера, предполагающая рассматривать явления культуры на их границах во взаимной открытости друг другу [*Библер. На гранях, 212*].
- положения отечественной «развивающей педагогики» Д. Б. Эльконина [*Эльконин*] и В. В. Давыдова [*Давыдов*], требующие перехода от информативного метода к творческому;
- концепции всеобщего художественного образования, разработанные В. В. Алексеевой, Б. М. Неменским, А. А. Мелик-Пашаевым, Б. П. Юсовым и др., дающие объемное понятие художественного образа и ставящие целью эмоциональное уподобление воспринимающего передающему [*Алексеева, Мелик-Пашаев. Цели; Неменский; Мелик-Пашаев. О прошлом; Взаимодействие и интеграция*];
- разработки американских ученых М. Баркана и Э. Фишера в области базовых дисциплин, связанных с приобщением к искусству (DBAE), когда учащийся должен развиваться одновременно в нескольких областях постижения искусства [*Duke*].

Основой для подготовки студента к встрече с произведением искусства служит в названном выше курсе раздельное рассмотрение произведений храмовой архитектуры, монументальной и станковой живописи, прикладного искусства. Это продолжает традицию преподавания церковной археологии в дореволюци-

23. Кошмина И. Наследие духовной культуры // Искусство в школе. 1998. № 4. С. 39.

онных духовных академиях и семинариях (начальный вариант курса «Христианский храм» был разработан для Ленинградской духовной академии в 1980–1984 гг.). Но эта отдельность — лишь технический прием, поскольку названные виды искусства взаимно интегрированы в «храмовое действие»²⁴.

Христианский храм, включающий в себя архитектуру, фрески, мозаики, иконы, резьбу по камню и по дереву, книги с иллюстрациями, оклады, богослужебную утварь и облачения, — самый естественный «вход» в целостную среду, в которой звучит язык церковного искусства.

Элементы богословских дисциплин в составе курса

Для восстановления традиций, разорванных в результате исторических катаклизмов начала XX в., в курс «Христианский храм» включены элементы литургики. Частью последней до 1911 г. была церковная археология. Затем, благодаря усилиям проф. Н. В. Покровского, она была выделена в самостоятельную дисциплину²⁵. Причиной возвращения литургики в курс является необходимость для современных студентов увидеть, как правило, малоизвестные им связи произведений церковного искусства с богослужением. Сейчас, после снятия идеологических ограничений, в истолкованиях произведений церковного искусства стало возможным преодолеть слишком прямолинейную зависимость их формы и содержания от исторических эпох, в которые они были созданы, познакомить учащихся с их богословским и богослужебным смыслом и символикой. Как пишет Ханс Бельтинг, «общество сейчас переживает всплеск интереса к эстетическому освоению действительности, и удовлетворить этот интерес, ставя только искусствоведческие задачи — дело безнадежное»²⁶.

Кроме того, в курс церковного искусства включаются элементы догматики, в дореволюционную эпоху не входившие в этот предмет. Догматические церковные определения призваны не

24. Термин свящ. Павла Флоренского (см.: Флоренский Павел, свящ. Храмовое действие как синтез искусств // Иконостас : Избранные труды по искусству. СПб. : Мифрил; Русская книга, 1993. С. 283–306).

25. Необходимость выделения церковной археологии в самостоятельную дисциплину была обоснована Н. В. Покровским в ряде его работ. См.: Новейшие воззрения на предмет и задачи археологии // Сборник Археологического института. 1880.

№ 4. Отд. 1. С. 13–28; Желательная постановка церковной археологии в духовных академиях // Христианское чтение. 1906. Март. С. 333–349; Христианская археология как самостоятельная наука в духовных академиях // Церковный вестник. 1907. № 38–40. Стб. 1223–1227, 1260–1262, 1278–1281.

26. Бельтинг Х. Образ и культ : История образа до эпохи искусства. М. : Прогресс — Традиция, 2002. С. 9.

только восполнить недостаток знаний современного человека в этой области, но и ограничить произвольные толкования основополагающих для церковной культуры и искусства положений²⁷.

Чрезвычайно важна для курса и экклезиологическая составляющая, в частности, вероучительные определения Церкви. Так, например, мистическое определение Церкви как «Тела Христова» и «Полноты Наполняющего все во всем»^{*1} открывает принципиальную возможность для понимания целостности образных систем храма (его архитектуры, росписей, иконостаса), поскольку их центром является образ Христа.

*1 Еф 1:22

Типологический и комплексный методы

Прежде всего необходимо учитывать, что интерьер храма архитектурно оформлялся и осмыслялся в связи с порядком совершения в нем богослужения. Как пишет А. Е. Мусин, этапы эволюции форм литургии «хорошо фиксировались в частой смене архитектурных форм и планов зданий»²⁸. Практически это означает актуализацию типологического метода, принятого в дореволюционной церковной археологии, который был связан с анализом устойчивых типов храмов в архитектуре, систем росписи или форм иконостаса в храмовом интерьере, иконографии в иконописи. Типологический метод, по замечанию Г. К. Вагнера, «лежит в основе комплексного метода» [Вагнер, 284–285]. Сегодня вновь необходимо обращение к этим основам, теперь для образовательных целей, поскольку, во-первых, знание церковной традиции за советский период во многом утрачено, а во-вторых, комплексный подход, ввиду его сложности и большого объема специального материала, может изучаться лишь в специальных учебных заведениях. Кроме того, Г. К. Вагнер предостерегал от идеализации комплексного подхода, по его мнению, «слишком широкого», считая, что он «оставляет место довольно произвольному толкованию того, что было “на самом деле”» [Вагнер, 284–285].

Содержание курса «Христианский храм» охватывает материал по искусству основных христианских конфессий (исповеданий): православия и католичества в средние века, эпоху Ренессанса,

27. Копировский А. М. «Нестандартные сопоставления» в педагогике искусства : Обманчивая находка // Новое в психолого-педагогических исследованиях : Теоретические и практические проблемы психологии и педагогики : Научно-практический журнал. 2012. № 2 (26). Апрель-июнь. С. 134–142.

28. Мусин А. Е. Послесловие литургиста // Чукова Т. А. Алтарь древнерусского храма конца X — первой трети XIII в. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2004. С. 138.

затем — православия, католичества, протестантизма в Новое и Новейшее время — с разной степенью подробности изложения. Кроме того, в курсе затрагивается храмовое искусство античности и произведения светского искусства, вплоть до самого современного, использующие формы церковной архитектуры, системы изображения в средневековой церковной живописи (так называемой обратной перспективой) и т. д.

В соответствии с учетом специфики содержания курса была разработана его многоцелевая установка.

Цели и задачи курса

Цель курса — дать студентам представление:

- о храмовом искусстве как значительной, в античности и Средневековье — основной части мирового искусства;
- о христианском храме как месте «синтеза искусств», основанном на богослужении и богословии;
- о духовной и художественной ценности произведения искусства, духовного или светского, и о необходимости его сохранения без произвольных переделок;
- о возможности нового творчества в области храмового искусства.

В соответствии с этой целью были разработаны следующие задачи курса:

- ознакомить студентов как с выдающимися, так и с обычными христианскими храмами: их архитектурой, росписями, мозаиками, иконами, церковной утварью и одеждой;
- дать представление не только о функциональном назначении и символическом истолковании произведений церковного искусства, но также о духовном и художественном их содержании, технологии создания, условиях сохранности;
- показать связь произведений средневекового церковного искусства с предшествовавшим ему античным искусством и с искусством последующих эпох: Ренессанса, Нового и Новейшего времени;
- научить различать без вкусового или идеологического противопоставления искусство древнее и новое, христианское и искусство других религий, православное и иноконфессиональное, сакральное и светское;
- ознакомить с основными терминами науки об искусстве, с ее специальной литературой;

- дать начальные навыки самостоятельного описания и анализа произведений искусства по репродукциям и непосредственно по оригиналам;
- стимулировать формирование представлений о перспективах развития церковного искусства.

Проблемы восприятия

Наиболее трудным для современного человека является преодоление искажений в восприятии искусства. Первое из этих искажений — «наивный» тип восприятия, когда «однажды усвоенные эстетические эталоны выступают в виде готовых клише»²⁹. В этом случае воспринимающий искусство зритель подходит к художественному произведению без представлений о его специфике, но с набором внутренне жестких установок типа: «похоже (непохоже) на то, как бывает в жизни, в природе и т. п.», которые внешне выглядят как непредубежденность и даже естественность, «натуральность» восприятия. В связи с этим существенным представляется замечание о крайней негативности натурализма для восприятия художественных ценностей, поскольку он закрывает путь к познанию современных художественных ценностей больше, чем абстракционизм³⁰.

Второе искажение — «квазихудожественный» тип восприятия, или болезнь «знаточества»³¹. Он характеризуется «отсутствием каких-либо организующих структур»³² при наличии значительных, но разрозненных и неглубоких знаний и представлений об искусстве. Это приводит к построению зрителем искусственных умозрительных концепций вместо непосредственного общения с миром искусства.

Преодоление этих и других искажений восприятия и переход к «художественному» его типу, который «во многом соотносится с типом эксперта-искусствоведа»³³, требует многолетних значительных усилий. Поэтому принципы преподавания,

29. Дадамян Г. Г., Дондурей Д. Б. Опыт теоретического построения типов зрительского восприятия и понимания изобразительного искусства // Советское искусствознание '78. М. : Советский художник, 1979. С. 57–58.

30. Семашко А. Н. Художественные потребности и их развитие у молодежи. Киев : Вища школа, 1977. С. 113.

31. Человек в мире художественной культуры : Приобщение к искусству : Процесс и управление /

[Отв. ред. Ю. У. Фохт-Бабушкин]. М. : Наука, 1982. С. 153.

32. Дадамян Г. Г., Дондурей Д. Б. Опыт теоретического построения типов зрительского восприятия и понимания изобразительного искусства // Советское искусствознание '78. М. : Советский художник, 1979. С. 65.

33. Там же. С. 55.

разработанные на основе изложенной выше методологии, рассчитаны на то, что художественное развитие студентов будет продолжено и по окончании их обучения.

Мотивация образовательного процесса

Перечисленные выше методические приемы преподавания церковного искусства во многом определяются спецификой, связанной с обучением взрослых («андрагогика»), по крайней мере, людей в возрасте, превышающем обычный студенческий, что характерно для Свято-Филаретовского института, где возраст студентов в среднем составляет от 25 до 45 лет.

При этом более 80 % студентов СФИ имеют высшее образование.

Общеизвестно, что «в обществе у людей старшего поколения наблюдается повышенный интерес к своей истории, искусству и культуре»³⁴. Но содержание этого интереса, его глубина, без акцентирования духовной цели может оставаться поверхностным. Поэтому в педагогике принято исходить из того, что онтология образования взрослых, прежде всего, — «исследование Сущего», а внутренняя его задача — «овладение... опытом, воплощенным в дополнительных знаниях, умениях, навыках, творческой деятельности и эмоционально-ценностном отношении к миру»³⁵. Наложённая на такой фундамент новая информация укореняется глубже, хотя объем ее и может быть относительно меньшим, чем у молодых студентов. Известный психолог Б.Г. Ананьев утверждает: «В ходе развития взрослого человека возрастает степень обучаемости при некотором замедлении скорости интеллектуальных реакций»³⁶. Кроме того, после 30 лет, по результатам его исследований, «отмечается... все возрастающее структурирование интеллекта и личности, все более эффективное развитие их целостности»³⁷.

Чрезвычайно важна мотивация образовательного процесса у взрослых студентов. Если, как писал Ю.У. Фохт-Бабушкин, людей приобщают к искусству только «во имя развития интереса к нему,

34. Соколинский В. Актуальные проблемы художественно-педагогического образования // Искусство и образование. 2003. № 1 (23). С. 46.

35. Лаврентьев В. П. К вопросу онтологии образования взрослых // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций : Материалы Покровских педагогических чтений 12–14

октября 2000 г. СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. С. 88–89.

36. Ананьев Б. Г. Психология и проблемы человекознания. М. : Институт практической психологии; Воронеж : НПО «МОДЭК», 1996. С. 367.

37. Ананьев Б. Г. Избранные психологические труды : В 2-х т. М. : Педагогика, 1980. Т. 1. С. 206.

способности в нем разобраться, не давая себе точного ответа “зачем?”», то итог этого процесса может оказаться отрицательным, поскольку нельзя утверждать, что «процесс благотворного воздействия искусства на человека... автоматически безотказен»³⁸. Поэтому одной из целей образования должно быть собственное творчество. Если для детей оно является отправной точкой, основанием для последующего знакомства с произведениями мирового искусства, то для взрослых — наоборот. Взрослому человеку обратиться к непосредственному художественному творчеству, как правило, затруднительно, и происходит это в редких, если не исключительных, случаях. Это объясняется инерцией мышления, сложившимися привычками, недостаточными навыками в обращении с инструментами, необходимыми для художника, скульптора или архитектора и т. д.

Подобные проблемы во многом снимаются при попытке создания на основе приобретенных знаний, с использованием творческого воображения, «условно-реальных» произведений в области «синтеза искусств». Ими могут быть, в частности, проекты архитектуры храма, его декора, иконостаса, светильников и т. д. Задачей в данном случае становится не расположение отдельных элементов церковной архитектуры, фигур или сюжетов в росписи (что само по себе будет не художественным творчеством, а чем-то вроде игры в «конструктор»), но создание художественной и духовной целостности, где все части взаимно обусловлены и гармонизированы.

Творческий семинар «Храм XXI века»

Одним из необходимых методов приобщения к искусству является коллективная, или групповая, работа³⁹. Поэтому последней, наиболее открытой для творчества частью курса «Христианский храм» является семинар «Православный храм XXI века», где небольшие группы студентов сообща выполняют одно задание — разработку и оформление образа «храма ближайшего будущего». В этом задании косвенно проверяется усвоение материала всего курса, поскольку для создания образа нового храма разрешается использовать любые исходные формы прошлого. Разрешается и даже особо поощряется и творчество новых архитектурных форм.

38. Фохт-Бабушкин Ю. У. Искусство и духовный мир человека : Особенности воздействия искусства на личность. М. : Знание, 1982. С. 9.

39. Неменский Б. Принципы программы непрерывного художественного образования // Искусство в школе. 2003. № 1. С. 8.

Единственное условие — храм не должен быть эклектическим набором архитектурных элементов. Все основные структуры и детали храма, как и его росписи и иконостас (или их отсутствие) должны быть логически, технически и художественно сведены в целое и получить убедительное объяснение, которое может быть оспорено в общей дискуссии по итогам семинара.

Такое задание — не просто конструирование, выполнить его непросто. Чтобы творчество не гасло, а развивалось, необходимо особое творческое задание, которое, по современным критериям психологии искусства, должно быть «странным и противоречивым». Благодаря этому «ученик понимает, что значит быть автором художественного произведения», приобретает, по М. Бахтину, опыт «бывания в авторской позиции»⁴⁰. Выбор такой формы творчества, как проектирование храма, положительно оценивался, например, В. С. Библером, по мнению которого ученики, занимающиеся этим, втягиваются «в синтез основных форм труда, духовных исканий, форм мышления... характерных для этой эпохи и значимых в наше время» [*Библер. Школа диалога*, 49]. Поэтому одна из целей студенческого семинара на курсе «Христианский храм» — через создание эскизного или описательного («виртуального») проекта храма предложить взрослым студентам в определенном смысле «вернуться в детство», дать волю своей фантазии, для которой полученные знания и навыки служат не ограничивающими рамками, а надежным фундаментом, и в результате — творчески раскрыться. Творческая самореализация студентов, разрабатывающих по итогам курса эскизные и описательные проекты «Православный храм XXI века», является существенным стимулом для повышения их уровня художественного восприятия произведений искусства.

Анкетирование

В соответствии с мнением академика Е. В. Квятковского о необходимости для студентов самостоятельно «прочитать» и «оценить» произведения искусства, не включенные в число обязательных для анализа в условиях обучения⁴¹, а также А. Мелик-Пашаева и З. Новлянской о том, что более всего при оценке результатов из-

40. Мелик-Пашаев А. А. Возможно ли «творческое задание»? // *Искусство в школе*. 2001. № 3. С. 3–4.

41. Квятковский Е. В. Стандарт художественного образования : Социальный заказ общества школе // *Искусство в школе*. 1994. № 4. С. 28.

учения искусства должны подлежать экспертизе не столько объемом конкретных знаний учащихся, сколько их «потенциал и вектор развития»⁴², были проведены опросы и взяты подробные интервью у 94 выпускников Свято-Филаретовского института разных лет.

<i>Уч. год</i>	<i>Кол-во ответов</i>
2003/04	13
2002/03	17
2001/02	11
2000/01	18
1999/2000	6
1998/99	4
1997/98	8
1996/97	3
1995/96	5
1994/95	9

Изменение отношения к искусству

При анализе текста ответов выявлен целый спектр нового отношения к искусству. Он позволяет утверждать, что приобщение к христианскому церковному искусству и связанное с ним «самостоятельное постижение художественных произведений»⁴³ порождает возникновение живого и постоянного интереса к искусству, понимание его языка, внутреннюю целостность восприятия, приносящую радость, расширяющую горизонты отношения к Богу и миру и стимулирующую собственное художественное творчество. Раньше они скорее пытались убедить себя в том, что им что-то интересно, хотя на самом деле «любой вид искусства, кроме музыки и литературы, вызывал лишь поверхностное любопытство». Некоторые знали, что та или иная картина — шедевр, но не видели этого сами. Если тот или иной студент раньше интересовался живописью, то скульптура, архитектура были для него «только словами». Практически в произведениях искусства они не видели ничего, хотя часто ходили на экскурсии и прилежно всматривались в то, что им предлагалось.

42. Мелик-Пашаев А. А., Новлянская З. Как оценивать художественное развитие ребенка? // Искусство в школе. 2002. № 6. С. 3.

43. Ачкасова Г. Л. О формировании эстетической восприимчивости как одном из условий приобщения

человека к искусству // Теория и практика приобщения к искусству : Тезисы докладов Всероссийской научно-теоретической конференции : Курск, 30–31 мая 1995 г. Курск : Изд-во КГПУ, 1995. С. 19.

С теми, кто уже имел собственный опыт приобщения к искусству, преимущественно светскому, впервые «заговорили» иконы. Они перестали быть «непонятными, странно нарисованными картинками», оказалось, что «с ними возможен диалог». Одна из студенток «по-другому увидела архитектуру и полюбила ее», ее подруга «по-новому захотела взглянуть на историю авангарда XX века», у многих возникало желание снова посмотреть на то, что уже видели, «сегодняшним взглядом». Многие ощутили соотношение интерьера и экстерьера в архитектуре, стали задавать себе вопросы о причинах и формах влияния друг на друга церковного и светского искусства, о том, «чем вдохновлялся мастер». Важным свидетельством положительного воздействия курса церковной археологии было несколько неожиданное высказывание одной из студенток о том, что она «в музыке стала слушать больше классики и действительно хорошую, качественную современную музыку, в литературе — полюбила наших классиков, которых доселе и в руки не брала (особенно — Достоевского, Тургенева и Чехова)».

Общим положительным итогом можно считать ясное понимание студентами того, что «любое произведение искусства требует внимательного проживания». Этот вывод соответствует одному из основополагающих принципов, сформулированному в концепции программы «Изобразительное искусство и художественный труд», в котором утверждается, что приобщение человека к общечеловеческим духовным ценностям возможно только «через собственный внутренний опыт, через личное эмоциональное переживание» [*Неменский, 1*].

Ответы 57-ми студентов СФИ показали, что к новым видам и жанрам искусства или отдельным произведениям интерес возник у подавляющего большинства учащихся.

Приоритеты и потенциал восприятия

При качественном анализе столь значительного роста интереса к искусству выяснилось, что первое место здесь занимает средневековое искусство (84 %). Однако, что принципиально важно, новый интерес не вытеснил прежних. Так, 39 % ответивших раньше интересовались только светским искусством, 34 % — только искусством эпохи Возрождения и Нового времени, 22 % — только искусством конца XIX — начала XX вв., и т. д. Обрели интерес к изобразительному искусству в дополнение к кино, театру, музыке и литературе 10 % опрошенных. После курса церковно-

го искусства 4 % опрошенных студентов стали интересоваться авангардом (!), не переставая, впрочем, любить и классическое искусство. Таким образом, в результате изучения курса «Христианский храм» студенты не просто заинтересовались изобразительным искусством, но и значительно расширили шкалу своих интересов в области культуры и искусства вообще.

Предметом исследования стало также изменение знаний студентов об искусстве. Среди опрошенных студентов практически не осталось тех, кто знал бы только названия и приблизительный внешний вид наиболее известных художественных произведений (среди начинавших учебу таких было 10 %). Зато значительно выросло число тех, кто заинтересовался новыми направлениями или эпохами в искусстве, стал хорошо знать и чувствовать произведения искусства (таковых 22 %). На 17 % увеличилось число развернутых ответов на вопросы о восприятии студентами искусства, причем в этих ответах всегда присутствуют элементы анализа произведения или ощущения от его восприятия («стала несколько лучше понимать, за что ценятся шедевры и чего не хватает второстепенным работам» и т. п.).

У 23 % опрошенных студентов возникла отсутствовавшая ранее способность отмечать особенности произведений архитектуры, живописи и т. д. Теперь практически у всех имеется этот навык. Некоторые говорят, что у них буквально «открылись глаза», что и в быту, и в храмах они постоянно видят что-то новое в произведениях искусства, сравнивают увиденное с тем, что видели в других местах, сопоставляют это с древними или зарубежными аналогами. Это подтверждает тезис о том, что «приобщение к искусству обеспечивает процесс самообразования не только в период обучения, но и в течение всей жизни»⁴⁴, а также что «процесс художественного воспитания не завершается обращением человека к искусству, с этого момента все как раз и начинается»⁴⁵.

Дополнительным указанием на значительно выросший потенциал восприятия произведений искусства служит желание окончивших курс студентов СФИ поделиться своими знаниями с другими, показав произведения искусства или рассказав о них в музее, по репродукции, в частной беседе и т. д. В 2,6 раза выросло число студентов, у которых такое общение происходит несколько раз в году, и на 18 % сократилось число тех, кто этого никогда не делал.

44. Ачкасова Г. Л. Цит. соч. С. 18.

45. Грушин Б. А., Фохт-Бабушкин Ю. У., Зись А. Я. Человек в мире художественной культуры. С. 160.

Представления о смысле и назначении искусства

Студенты, анализируя ощущаемое ими действие искусства, на первое место ставят сугубо художественные категории: откровение о сути жизни и вдохновение (78 и 70 % ответов, соответственно)⁴⁶. Решение же с помощью искусства проблем прагматических: понимания других, автора и сюжета произведения — занимает значительно менее высокую ступень в их градации (от 45 до 33 %).

Студентов СФИ отличает нехарактерное для духовных учебных заведений в основном положительное отношение к тому, чтобы произведения церковного искусства выставлялись в музеях, желание видеть там же всемирно известные иконы «Богоматерь Владимирская» и «Троица» Андрея Рублева. С экспонированием произведений искусства, прямо связанных с храмом, в музеях, причем светских, полностью или частично согласны 48 человек из 50-ти ответивших на этот вопрос (96 %). Среди причин одной из основных называется возможность для нецерковных людей увидеть эти иконы, надежда, что они могут стать «путем к диалогу с обществом». Более того, целый ряд студентов считает, что в музее у них значительно больше возможностей видеть красоту того или иного церковного изображения, «не всегда видимую в храме», что именно в музее «появляется возможность не только ритуального, но и внутреннего общения» с иконой. Неоднократно студенты в той или иной форме выражали желание совместить музей и храм «в одном комплексе». Ценным представляется и то, что не все решали этот вопрос однозначно, понимая, с одной стороны, необходимость доступа к церковным произведениям искусства для всех, а с другой — опасность приравнять икону к светской картине.

«Богоматерь Владимирскую» и «Троицу» Андрея Рублева хотели бы поместить в музей 42 % опрошенных, в храм-музей — 9 %, попеременно помещать то в музей, то в храм — 4 %, и лишь 13 % высказались только за храм. В комментариях к ответам прослеживается интересная тенденция: некоторые студенты хотят, чтобы храм, не становясь музеем, «был доступен для посещения теми, кто хочет увидеть их («Богоматерь Владимирскую» и «Троицу». — А. К.) как произведения искусства», и наоборот, чтобы

46. Поскольку каждый опрошенный мог дать несколько ответов, общий итог опроса более 100 %.

экспонирование этих икон в музее осуществлялось по-особому, не так, как выставлены другие иконы.

На вопрос о способности искусства что-то изменить к лучшему в мире и человеке отреагировали 46 студентов из опрошенных. Большинство из них (42 человека — 91,3 %) ответили на него утвердительно и привели соответствующую аргументацию. Например, что «прикосновение к красоте и правде в любом их проявлении способно вдохновить человека на изменение себя, своей жизни и жизни вокруг». Более того, некоторым студентам искусство кажется способным приблизить человека к райскому состоянию, так как «чувство прекрасного побуждает человека “хранить и возделывать” мир (имеется в виду исполнение заповеди Божьей, данной первым людям в раю до грехопадения)^{*1}. Искусство студенты называют «действенным инструментом преобразования мира и человека», ощущают, что «встреча с настоящим искусством всегда раскрывает сердце для любви и благодарения». Чрезвычайно важным представляется высказывание о том, что при соединении «в глубине себя» доброты и красоты «становится меньше разрывов во внешней жизни».

*1 См.: Быт 2:15

Многие студенты (почти 40 % ответивших на вопрос) объясняют это способностью искусства приближать человека к Богу: «настоящее искусство очищает, вдохновляет, будит творческие силы и открывает в человеке какие-то стремления, соединяющие его с Богом». Несколько большее число (52,2 %) считает, что преобразующее действие искусства возникает вследствие его резонанса с лучшими качествами человека: «оно может вызывать лучшее, что есть в человеке, может показать историю развития духа человека, его гениальность» (подобные высказывания также нетипичны для студентов духовных учебных заведений). При этом из контекста высказываний видно, что возможность приближения к Богу и раскрытие глубин человеческой души студентами не противопоставляются, а рассматриваются параллельно и взаимодополнительно, так как многие давали оба ответа одновременно. Например: «искусство раскрывает человеческие возможности в понимании и постижении Бога, человека и мира», «искусство “вспахивает” душу и может нас подготовить к встрече с Богом» и др. Существенно, что некоторые рассматривали результат приобщения к искусству даже как возможность сотворчества Богу («человек может воспринимать прекрасное, а значит может быть сотворцом Богу»).

Не менее интересными были ответы (почти 9 %), в которых студенты отказались подтвердить очищающие и возрождающие возможности искусства. Спектр вариантов расположился очень широко: от признания возможностей искусства ограниченными, поскольку его произведения могут быть вырваны из контекста (например, церковного) и во многом потерять смысл, до их отрицания в духе знаменитого «возвращения билета в Царство Небесное» Иваном Карамазовым у Достоевского. Причиной отрицания называлось, в частности, то, что «не всякое сердце может воспринять откровение языка искусства». Иначе говоря, если есть те, кто не может приобщиться к искусству, то и само искусство не может претендовать на способность менять что-то к лучшему. Другим аргументом было то, что, несмотря на развитие и распространение памятников искусства, человечество не становится лучше («кто-то после Второй мировой войны сказал, что нужно сжечь “Мону Лизу”, ибо она не принесла человечеству пользы, в частности, не остановила кровопролития»).

И наконец, прозвучал ответ, в котором противоположности (возможность и невозможность с помощью искусства изменить мир и человека) антиномично соединились: «да, потому что через искусство (хотя не только через него) выражается вся светлая часть человека в духовно-душевно-телесной полноте; нет, потому что иная ветвь искусства апеллирует к темной части человека. Затрудняюсь ответить, потому что отношения этих двух ветвей — в динамике». И положительные, и отрицательные ответы на вопрос о влиянии искусства на человека показывают, что отношение к искусству у большинства студентов перестало быть сугубо рациональным.

О приобретении реальных критериев восприятия художественных произведений свидетельствует способность учащихся давать им адекватные критические оценки (что особенно ценно в области церковного искусства), отсутствие противопоставления произведений церковного искусства светскому, а также абсолютное предпочтение ими искусства как «пищи для ума и сердца» в сравнении с отношением к нему как отдыху и развлечению.

Итоги

Основой для приобщения студентов к содержанию великих и «малых» произведений церковного искусства стало не только их изучение, но и внутренне переживание встречи с ними. Такое

переживание открывает дорогу к постижению не только языка искусства, но и языка Церкви⁴⁷, к богомыслию и боговедению. Результатом становится отход от сюжетно-исторического и узкоконфессионального понимания произведений искусства, приобретение студентами способности непосредственно ощущать духовное содержание образа, исходя не из собственных субъективных представлений, а из глубинных духовных ценностей, общих для людей разных эпох и мировоззрений.

Также одним из главных признаков успешного изучения курса является обретение постоянного и живого интереса к произведениям искусства: церковным и светским, находящимся в музеях или окружающим нас в жизни, и желания поделиться своим опытом с другими. У студентов возникает стремление к сохранению таких произведений, их защите не только от переделок, но и от произвольных истолкований.

Дальнейшее совершенствование форм и методов приобщения к православной культуре в границах учебного процесса видится нами на путях продолжающегося сближения церковного и светского подходов к освоению памятников искусства и предполагает, в частности, продолжение разработки проблем «синтеза искусств» применительно к учебному процессу.

В сентябре 1992 г. ректор Московской высшей православно-христианской школы, ныне — Свято-Филаретовского института, священник Георгий Кочетков во вступительном слове к студентам перед первой лекцией курса «Христианский храм» (тогда — церковной археологии) сформулировал его цель так: весь курс задуман для утверждения того, что Дух, Который создавал церковное искусство, «жив и может сотворить никак не меньшее и не худшее и в наше время, и в будущем» [Копировский 2011, 16]. Стремление последовательно и глубоко постигать прошлое, настоящее и отчасти даже будущее христианской храмовой культуры делает возможным и скромные, но настойчивые попытки созидания начатков этого будущего уже в наши дни.

47. Кочетков Георгий, священник. Язык Церкви как дар Слова и плод Духа // Язык Церкви : Материалы Международной богословской конференции : Москва, 22–24 сентября 1998 г. М. : СФИ, 2002. С. 16–24.

Литература

1. *Алексеева, Мелик-Пашаев. Цели* = Алексеева В., Мелик-Пашаев А. А. Цели образовательной области «Искусство» (ООИ) : Основные положения концепции // Искусство в школе. 2000. № 2. С. 77–78.
2. *Библер. На гранях* = Библер В. С. На гранях логики культуры : Книга избранных очерков. М. : Русское феноменологическое общество, 1997. 440 с.
3. *Библер. Школа диалога* = Библер В. Школа диалога культур // Искусство в школе. 1992. № 2. С. 47–50.
4. *Вагнер* = Вагнер Г. К. Методические предпосылки изучения стиля древнерусского искусства // Советское искусствознание'77. Вып. 2. М. : Советский художник, 1978. С. 266–290.
5. *Взаимодействие и интеграция* = Взаимодействие и интеграция искусств в полихудожественном развитии школьников : Рекомендации к разработке комплексных программ по искусству для школ и внешкольных занятий / Под общей ред. проф. Г. П. Шевченко и проф. Б. П. Юсова. Луганск : НИИ художественного воспитания, 1990. 179 с.
6. *Давыдов* = Давыдов В. В. Теория развивающего обучения. М. : ИНТОР, 1996. 541 с.
7. *Зедльмайр* = Зедльмайр Г. Искусство и истина : Теория и метод истории искусства. СПб. : Аxioma, 2000. 272 с.
8. *Копировский* = Копировский А. М. Христианский храм : Учебное пособие. 3-е изд., испр. М. : СФИ, 2011. 80 с., илл.
9. *Лазарев* = Лазарев В. Н. О методологии современного искусствознания // Советское искусствознание'77. Вып. 2. М. : Советский художник, 1978. С. 311–316.
10. *Мелик-Пашаев. О прошлом* = Мелик-Пашаев А. А. О прошлом, настоящем и возможном будущем нашей педагогики искусства // Искусство в школе. 1999. № 4. С. 3–6.
11. *Неменский* = Неменский Б. М. и др. Концепция художественного образования как фундамент системы эстетического развития учащихся в школе : Проект. М. : НИИ школ МО РСФСР, 1990. 15 с.
12. *Покровский* = Покровский Н. В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг. : Типография М. Н. Лаврова, 1916. 212 с.
13. *Эльконин* = Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды : Проблемы возрастной и педагогической психологии. М. : Междунар. пед. акад., 1989. 219 с.
14. *Duke* = Duke L. The Getty Center for Education in the Arts and Disiplin-Based Art Education // Art Education. 1988. January. V. 41. N 2. P. 7–12.

Alexander Kopirovsky

Using Synthesis of Arts in Design of Churches as Basis for Study Course

Perception of works of art is made somewhat difficult today both by the growing consumerist and anti-artistic tendencies in the very fabric of today's life as well as the division of the once holistic notion of art into various forms of art or "arts" plural. As a possible way out the author proposes a study course, which is based on the "synthesis of arts" as revealed in the architecture and design of Christian churches, which present the most natural example of this synthesis while at the same time forming an integral part of the world's artistic culture.

KEYWORDS: religious art, churches, church building, "synthesis of arts", integration, education, perception.

Сведения об авторах

Гэгзян Давид Мкртичевич

канд. филол. наук,
зав. кафедрой богословских дисциплин и литургики СФИ
davidgz@mail.ru

Гутнер Григорий Борисович

доктор филос. наук,
зав. кафедрой философии и гуманитарных дисциплин СФИ
goutner@yandex.ru

Копировский Александр Михайлович

канд. пед. наук,
преподаватель СФИ
amkop51@gmail.com

Кочетков Георгий Серафимович, священник

магистр (канд.) богословия,
ректор и зав. кафедрой миссиологии, катехетики
и гомилетики СФИ, профессор
info@sfi.ru

Красиков Анатолий Андреевич

доктор ист. наук, профессор,
гл. науч. сотр. Института Европы РАН, руководитель Центра
по изучению проблем религии и общества
ankrasikov@gmail.com

Седакова Ольга Александровна

*доктор богословия Европейского гуманитарного
университета (г. Минск), канд. филол. наук,*
ст. науч. сотр. Института мировой культуры МГУ
osedakova@mail.ru

Суттнер Эрнст Кристоф, священник

доктор богословия,
профессор Венского университета
ernst.suttner@univie.ac.at

About the authors

Gzgzryan David Mkrtichevitch

PhD in Philology,

Head of Department of Theology and Liturgics at St Philaret's Institute

davidgz@mail.ru

Goutner Grigory Borisovitch

DPhil,

Head of Department of Philosophy and Humanities at St Philaret's Institute

goutner@yandex.ru

Kopirovsky Alexander Mihailovitch

PhD in Pedagogy,

Teacher at St Philaret's Institute

amkop51@gmail.com

Rev. Kochetkov Georgy Seraphimovitch

Magister (PhD) of Theology,

Rector and Head of Missiology, Catechetics and Homiletics Department
at St Philaret's Institute

info@sfi.ru

Krasikov Anatoly Andreevitch

Doctor of Science in History, Professor,

Leading Researcher at the Institute of Europe of Russian Academy of Sciences,
Head of the Center for Problems of Religion and Society Studies

ankrasikov@gmail.com

Sedakova Olga Alexandrovna

Doctor of Theology of European Humanitarian University (Minsk),

PhD in Philology,

Researcher at the Institute of World Culture at Moscow State University

osedakova@mail.ru

Rev. Suttner Ernst Christoph

D. Theol.,

Professor at Viena University

ernst.suttner@univie.ac.at



ПРЕДАНИЕ

интернет-магазин
христианской литературы
www.predanie.org

Широкий выбор христианской литературы:

- Православие и современность
- Миссия и катехизация
- Проповедь и свидетельство
- Богослужение и таинства
- Христианство и искусство
- Общинно-братская жизнь
- История церкви
- Богословие
- Наследие новомучеников и исповедников российских

Среди авторов книг — новомученики и исповедники веры: свящ. Анатолий Жураковский, прпмц. Мария (Скобцова) и др., а также современные христианские богословы и мыслители: протопр. Виталий Боровой, академик Сергей Аверинцев, митр. Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, свящ. Георгий Кочетков, Н. А. Струве, поэт О. А. Седакова и многие другие.

Произведения философов и богословов русского религиозного возрождения: протопр. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других.

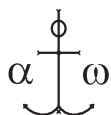
Многие издания являются уникальными:

- переводы книг, осуществленные силами преподавателей Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ) (sfi.ru);
- материалы по новейшей истории церкви в многотомном издании «Христианский вестник»;
- исследования по миссиологии и катехетике, в т.ч. по истории катехизации;
- серия переводов Православного богослужения на русский язык в 7 томах (переводческая группа под руководством ректора СФИ проф.-свящ. Георгия Кочеткова);
- беседы для тех, кто готовится к вступлению в Церковь.

Православная газета «Кифа» (gazetakifa.ru)

Журнал «Православная община», основные темы:

- православие как правая вера и верное прославление Бога, как напряженный поиск внутренней и внешней правды и истинности жизни человека и исторической церкви;
- община как собрание со Христом и посылно воплощаемое единство жизни во Христе, как общение с Богом и ближними во взаимной любви.



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.

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института
(научный журнал)*

ВЫПУСК 7

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

Издание подготовили
ответственный редактор

К. Мозгов

редакторы

М. Дементьев, И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова

макет

М. Патрушева

верстка

М. Оприщенко

Подписано в печать 17.05.2013
Формат 70 × 100/16. Объем 10 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 500 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,
2013