

мет **α** парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание



> выпуск **09** > 2016

> выпуск 09 > 2016

мет *α* парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Санкт-Петербург
2016

УДК 50(059) + 2(059) + 1(059)
ББК 20я2 + 87я2 + 86.2я2
М54

Альманах издается

при поддержке Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора,
Центра социально-консервативной политики
и Санкт-Петербургской Академии Теологии и Искусств

при участии Фонда просвещения «МЕТА»
и Российского Православного Университета

*При реализации проекта используются средства государственной поддержки,
выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением
Президента Российской Федерации от № 79-рп 01.04.2015 и на основании конкурса,
проведенного Общероссийской общественной организацией «Союз пенсионеров России».*



ВСЕМИРНЫЙ
РУССКИЙ
НАРОДНЫЙ
СОБОР



Российский
Православный Университет



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ
АКАДЕМИЯ ТЕОЛОГИИ
И ИСКУССТВ



Фонд
просвещения
МЕТА

Учредители альманаха:

Н. А. Соловьев, С. В. Посадский, С. Г. Волобуев

М54

Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. —
М.: АНО «Культурно-просветительский центр «ОПЕРА», 2016. — Вып. 9. — 216 с.

**РЕДАКЦИОННАЯ
КОЛЛЕГИЯ:**

Волобуев
Сергей Григорьевич,
философ, политолог,
член Экспертного центра
Всемирного Русского
Народного Собора

Казин
Александр Леонидович,
доктор философских
наук, профессор

Кимелев
Юрий Анатольевич,
доктор философских
наук, профессор,
заслуженный
деятель науки РФ,
главный научный
сотрудник ИНИОН РАН,
декан факультета
религиоведения РГУ

Посадский
Александр
Владимирович,
кандидат философских
наук, член Экспертного
центра Всемирного
Русского Народного
Собора

Посадский
Сергей Владимирович,
кандидат философских
наук, главный редактор
альманаха

Рудаков
Александр Борисович,
политолог, руководитель
Экспертного центра
Всемирного Русского
Народного Собора

Аркадий Северюхин,
иерей, кандидат
богословия, учредитель
и проректор Санкт-
Петербургской Академии
Теологии и Искусств

Соловьев
Никита Александрович,
кандидат физико-
математических наук

Статьи

006 Дэвид Брэдшоу
О понятии Божественных энергий

019 Ю. М. Зенько
**Феномены схемы тела
в психологии и религии:
о «внутреннем делании»
в христианстве**

078 О. Э. Петруня
**О субъективных и объективных
причинах кризиса современной
науки**

089 А. В. Посадский
**Русский вопрос: Россия как
нация и цивилизация в условиях
идеологических вызовов
современности (2-я часть)**

142 С. В. Посадский
**Сакраментальная традиция
Православия как основание
христианского единства в наследии
Г. В. Флоровского**

146 Г. В. Флоровский
**Православная Церковь
и христианское единство: статьи
и проповеди**

АВТОРЫ

БРЭДШОУ Дэвид,
профессор философского факультета
Университета Кентукки

ЗЕНЬКО Юрий Михайлович, психолог

ПЕТРУНЯ Олег Эдуардович,
кандидат философских наук

ПОСАДСКИЙ Александр Владимирович,
кандидат философских наук,
член Экспертного центра
Всемирного Русского Народного Собора

ПОСАДСКИЙ Сергей Владимирович,
кандидат философских наук



Обзор материалов выпуска

Д. Брэдшоу в статье «О понятии Божественных энергий» рассматривает ключевые отличия восточнохристианской (греческая патристика) и западнохристианской августинско-томистской теологической традиции. Автор указывает, что греческое святоотеческое сущностно-энергийное понимание Бога имеет ряд преимуществ. Оно более успешно включает апофатический подход к Богу, поскольку Божественная сущность в таком понимании известна только по деятельному разделению ее энергетического выражения. Оно более акцентирует человеческую активность в отношении к Богу, опираясь на синергийное видение цели человеческого существования как постоянно углубляющегося соучастия в Божественных энергиях. Наконец, оно более полно обосновывает взаимодействие Бога и творения, ибо энергии предстают той сферой взаимодействия, в которой Бог разделяет себя с тварями и призывает их предаться ему.

Статья Ю. М. Зенько «Феномены схемы тела в психологии и религии: о «внутреннем делании» в христианстве» посвящена такому малоизученному феномену как «схема тела». В ней дается краткий исторический обзор появления и использования данного термина, рассматривается его разграничение с понятием «образ тела». Автор анализирует развитие схемы тела в онтогенезе, формирование границ схемы тела и феномен их подвижности (в обыденной и религиозной жизни), подробно разбирает роль схемы тела как связующего звена между психикой и телом, что методологически объясняет такие явления как фантом ампутированной конечности или стигматы (в католичестве), подчеркивает, что в филогенезе развитие схемы тела сыграло важную роль для формирования таких фундаментальных понятий нашей культуры, как «субъект» и «объект». В статье продолжена и обобщена работа по выделению индивидуальной структуры схемы тела в психологическом и культурологическом контексте. С психологической и психофизиологической точек зрения рассматриваются явления религиозной интро- и экстравертированности, особых состояний сознания, феномена двойника. При этом особое внимание автор уделяет христианскому учению о сердце, которое составляет важную часть христианской антропологии и аскетики.

О. Э. Петруня в статье «О субъективных и объективных причинах кризиса современной науки» рассматривает источник патологической болезни научной деятельности рубежа XX–XXI вв., опираясь на предложенную Т. Куном парадигмальную методологию. Следуя автору, современный ученый, лишенный элементарной философской рефлексии, превращается в инфантильного решателя малозначительных узкоспециальных проблем-головоломок. В условиях кризиса парадигмы науч-

ное сообщество цепляется за надуманные количественные методики оценки результативности научного исследования. Основной тенденцией нашего времени является подмена познания конструированием, исследования созданием искусственных сущностей, постижения истины модификацией реальности под запросы глобального истеблишмента. Большинство болезней современной науки — западного происхождения, поэтому их преодоление видится как отказ от ошибочных философских оснований и обращение к христианской матрице понимания мира.

Вторая часть работы А. В. Посадского «Русский вопрос: Россия как нация и цивилизация в условиях идеологических вызовов современности» посвящена анализу русского вопроса. Следуя автору, к концу XX столетия Россия столкнулась с угрозами, исходящими от неолиберализма и постмодернизма. Вторжение в российские социокультурные ткани западных идеологических систем привело к тому, что вопрос о праве России на самобытную цивилизационную идентичность обернулся вопросом о праве на национальное и цивилизационное бытие как таковое. По мнению автора, русский вопрос подразумевает глубокий анализ специфических идеологий, распространение которых в общественно-государственной жизни приводит к превращению национальной идентичности в объект фальсификаций и манипуляций. Исторически русский народ и народы России осуществили выбор в пользу развития в возвышенном значении цивилизационной субъектности, что привело к формированию большого государства, великой цивилизационной системы, включающей многие народы Евразии. Речь идет об устойчивом цивилизационном пространстве, возведенном на фундаменте прочных социокультурных связей, где нашли свое раскрытие творческие силы народов, осуществилась их кооперация при сохранении самобытности. Речь идет о пространстве, на котором цивилизационная идея обрела зримое воплощение. Автор подчеркивает, что сегодня принципиально важно отстоять исторический выбор народов нашей Родины.

Статья С. В. Посадского «Сакраментальная традиция Православия как основание христианского единства в наследии Г. В. Флоровского» является своеобразным предисловием к изданию работ Г. В. Флоровского в номере альманаха. С. В. Посадский рассматривает Г. В. Флоровского как яркого выразителя богословия православного Предания — богослова-свидетеля сакраментальной традиции Православия, несущего христианскому миру весть об истине исторической полноты Церкви, желавшего сплочения и единения христианского мира именно на ее основании. С. В. Посадский особо подчеркивает, что в понимании Г. В. Флоровского церковное Предание есть подлинно живое, одухотворенное и универсальное Предание, которое должно быть воспринято как нормативное и регулирующее начало в диалоге различных направлений разделенного христианского мира, осознано как императив его единства.

В этом номере альманаха публикуются следующие работы Г. В. Флоровского, посвященные темам православной экклезиологии и христианского единства: «Православная Восточная Церковь» (1953), «Ибо вовек милость Его» (1956), «Русская Церковь» (1957), «Эллинизм: Эллинизация (Христианства)» (1960), «Предание» (1960), «Православное богословие» (1962), «Единство во Христе» (1963), «Первоначальное Предание и Предания» (1963), «Россия» (1963), «Несториане» (1965), «Библейский текст и рефлексия: Послание к Ефесеянам святого Апостола Павла» (1966), «Истинная Церковь» (1989), «Поиск христианского единства и Православная Церковь» (1989), «Свидетельство Православной Церкви» (1989), «Апостольское Предание и экуменизм» (1989), «Открытая и совместная общинность» (1989), «Русское Православие в Северной Америке» (1989), «Церковь Южной Индии» (1989). Все указанные работы впервые переведены на русский язык А. А. Почекуниным и для удобства объединены в альманахе под общим названием: «Православная Церковь и христианское единство: статьи и проповеди».



О понятии Божественных энергий

Дэвид Брэдшоу

Тот, кто знаком с историей западной философии, знает, как велика в ней роль богословия. Это касается не только Средневековья, когда философия была служанкой богословия, но и Гегеля и Кьеркегора, а возможно, даже Хайдеггера и Витгенштейна. Философы практически два тысячелетия обращались к богословию за помощью для преодоления трудностей, включающих, что очевидно, существование Бога и отношение веры и разума, а также такие фундаментальные вопросы как объективность морали, смысл нашего существования и природа самого бытия. Естественно, происходили заимствования и в обратном направлении, и часто философы обнаруживали в богословии то, что само богословие взяло из философии много столетий назад. Несмотря на такое длительное и близкое общение, в последние века траектория философии, несомненно, движется в направлении секуляризации. Откровенно говоря, большинство современных философов если не смущает богословское прошлое философии, то по крайней мере радуется, что оно осталось позади, и они предпочитают считать свою дисциплину в данный момент относительно автономной. К тому же при таком отношении по умолчанию предполагается, что все взятое философией в прошлом из богословия так или иначе иссякло. Согласно такой точке зрения, думать, что философия может сейчас черпать революционное вдохновение из богословия, является чистой водой ностальгией.

Однако при переходе от истории философии к истории богословия обнаруживаются основания сомневаться в этих преобладающих взглядах. Я не имею в виду углубленное понимание природы богословия или превосходство его методов над методами философии. Я имею в виду простой исторический факт — бифуркацию христианского богословского предания на заре Средневековья на две линии и сведение западной философии только к одной из них. Как это произошло, полагаю, история относительно знакомая. Где-то в конце IV столетия элиты Римской империи в основном перестали быть двуязычными, и на Западе стали больше читать и говорить на латыни, а на Востоке только по-гречески. Эта перемена отразилась

и на жизни Августина, который признается нам в *Confessions* («Исповедь»), что мальчиком ненавидел греческий и радовался, когда от него избавился. Его богословское становление, по-видимому, произошло без всякой связи с гигантским массивом греческих богословских произведений, которые в то время были главным кладом христианской мысли. Такое упущение, несомненно, способствовало расцвету самобытности Августина, но это означало, что наследие, оставленное им Западной Церкви, совершенно оторвано от прежней традиции. В то же время греческая традиция продолжалась практически в полном неведении огромного значения достижений Августина на Западе. Труды Августина не переводились на греческий язык до XIII века, и лишь немногие поздние греческие труды — среди наиболее знаменитых Ареопагитский корпус и *De Fide Orthodoxa* («Точное знание») преподобного Иоанна Дамаскина — были переведены на латынь. Но поскольку они читались вне первоначального контекста, то часто неверно понимались, особенно там, где они расходились с мыслью Августина.

Таким образом, на западную философию оказало влияние преимущественно богословие Августина и его латинских последователей. Можно было думать, что баланс восстановится с новым открытием греческой учености в эпоху Возрождения. Однако к тому времени длинная вереница церковных соборов и римских пап ясно показывала, что западное христианство было и остается исключительно августиновским. Протестантские реформаторы, нисколько не покушаясь на результат, опирались на Августина в собственных представлениях о предопределении и спасении только через веру. С позиции того и другого лагеря византийские христиане были раскольниками и еретиками. В том, что касается философии, под влиянием этих строгих вероучительных границ характерный для латинской схоластики способ осмысления Бога как Первопричины, *actus purus*, вечное, неизменное, абсолютно простое и так далее, со всеми этими атрибутами, познаваемыми только «естественным разумом», оставался исходной точкой философской рефлексии. Философы оспаривали его, пытались исправить тонкие нюансы и все больше отвергали. Однако то, что нечто вроде этого Бога есть, так сказать, философский порядок библейской религии, никто не подвергал сомнению, не считая таких отдельных эксцентричных фигур как Кьеркегор.

Моя статья преследует двоякую цель. Во-первых, я хочу показать, что совершенно иной способ осмысления Бога присутствовал в христианской традиции на раннем этапе — то есть до Августина. Во-вторых, я хочу показать, что это альтернативное понимание представляет живой интерес для философии. Я буду рассматривать в основном христианские источники, но отнюдь не считаю, что сказанное может представлять интерес только для христиан. Вопрос о том, каков Бог, если Бог есть, является вопросом общечеловеческой важности. А в любом ответе нас должен интересовать не религиозный ярлык, под которым он разворачивается, а только правда.

Понятие, на котором я сосредоточу основное внимание, это понятие Божественных энергий. В каком-то смысле понятие о том, что Бог есть энергия, является общепринятым. Термин «энергия» от греческого слова *energeia* ввел Аристотель. В ранних сочинениях Аристотель употребляет его для обозначения активного использования способности — как зрение или мышление — в отличие от просто обладания способностью. Легко понять, что он сразу стал использоваться в двух разных и не связанных между собой смыслах — как *деятельность* (*activity*) и как *действительность* (*actuality*). (Сходный термин *dunamis* тоже имеет два значения — способность и потенциальность.) Эти два смысла, которые нам кажутся совершенно различными, порой сходятся. В Метафизике IX.6 Аристотель разграничивает *energeia* и движение или изменение (*kinēsis*) на том основании, что движение или изменение обязательно стремятся к внешней цели — как строительство дома имеет целью дом, *energeia* же

есть цель сама по себе. В качестве примеров он приводит зрение, мышление, понимание, благополучие и процветание. Ясно, что это действия, и *действия полностью актуальные* в том смысле, что содержат свою собственную цель и потому полностью закончены в каждый момент своего существования, не требуя дополнительного времени. Аристотель иллюстрирует это различие так называемым «испытанием временем», которое состоит в том, что в каждый момент, когда человек видит (или размышляет, или на самом деле глядит на что-то), он уже *увидел*, однако в каждый момент, когда он строит дом, он еще не построил дом.

Самое интересное употребление *energeia* в этом смысле встречается в теории Аристотеля о Перводвигателе. Перводвигатель есть сущее, чьей сущностью (*ousia*) является *energeia* (*Met.* XII.6 1071b20) в трех разных, но взаимосвязанных смыслах. Во-первых, поскольку Перводвигатель постулируется, чтобы объяснить движение, он сам не может подвергаться движению и поэтому не обладает возможностью изменения или воздействия. Во-вторых, поскольку он должен быть вечно и неизменно деятелен, он не может обладать неосуществленными способностями действовать; все, что он может делать, он уже делает, все сразу и целиком. Первое вызывает вопрос, как Перводвигатель может двигаться, не будучи движимым. Аристотель отвечает на этот вопрос своей знаменитой теорией о том, что Перводвигатель есть самомыслящая мысль, сущее, чье «мышление есть мышление о мышлении» (XII.9 1075b34). Это означает, что есть и третий смысл, в котором его сущность есть *energeia*, на этот раз в смысле деятельности, а не действительности: а именно его сущность есть не что иное, как деятельность мышления, существующая сама по себе.

При этом я не имею в виду, что Перводвигатель мыслит только о себе и, следовательно, обладает достаточно скудным умом. Аристотель точно знает, что мышление Перводвигателя охватывает все возможное умпостигаемое содержание — ведь иначе было бы мышление, которым он мог заниматься, но не занимался, и в этом отношении оно было бы не вполне действительным. Говоря, что Перводвигатель «мыслит себя», он имеет в виду, что именно потому, что его акт мышления вполне действителен, этот акт соответствует его объекту, ибо нет ничего, кроме объекта — никакой нереализованной потенции, составляющего акт так, как он есть. (Можно сравнить это с точкой зрения Юма, что самости есть набор впечатлений и мыслей. Аристотель в общем говорил, что наша самость отличается от нашей актуальной мысли, потому что включает широкий диапазон неосуществленных потенций; но для Перводвигателя такого отличия не существует.) Тождественность мышления Перводвигателя и его объекта дает примечательный результат: Перводвигатель не только мыслит все возможное умпостигаемое содержание, он и есть все возможное умпостигаемое содержание, существуя одновременно как единая вечная и полностью актуальная сущность. Аристотель не делает такого заключения прямо, но его делали последующие комментаторы начиная с Александра Афродисийского, и оно стало фундаментальной составляющей синтеза Платона и Аристотеля у неоплатоников¹.

Меня интересует здесь не Перводвигатель как таковой, а то, что из всего этого следует в плане смысла *energeia*. В Перводвигателе мы имеем сущее, которое и мыслит, и есть все возможное умпостигаемое содержание, существуя как единое вечное и неизменное целое. Однако умпостигаемая природа вещей — это то, что делает их такими, какие они есть. (Это известное учение о том, что форма есть сущность, изложенное, в частности, в *Метафизике* VII.17.) Следовательно, можно равным образом сказать, что Перводвигатель *присутствует во всех вещах*, сообщая им —

¹ Здесь я лишь вкратце касаюсь довольно сложной сферы экзегетики. Целиком доводы и некоторые другие попытки истолкования излагаются в моей следующей работе: *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge University Press, 2004). [Аристотель на Востоке и на Западе: *Метафизика* и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.]

или, скорее, составляя — их умпостигаемую структуру и тем самым их бытие. В свете всего этого, когда мы говорим, что Перводвигатель есть чистая *energeia*, как же нам переводить этот термин? Деятельность? Действительность? Ясно, что это и то, и другое, а значит, ни то, ни другое. Мне кажется, что по-английски лучше всего сказать, что это есть чистая энергия. Конкретно я имею в виду толкование в *American Heritage Dictionary*: «способность, осуществляемая энергично и решительно», иллюстрированное следующим примером: «направлять свои способности на достойное дело». Правда, никакая иллюстрация на примере обычных предметов не годится для понятия сущего, которое есть *чистая* энергия, энергия, устанавливающая бытие других вещей.

В то же время следует заметить, что Аристотель полагает, что можно разумно говорить о том, что такое *быть* Перводвигателем. Например, он утверждает, что его образ жизни «самый лучший, какой у нас бывает..., ибо его деятельность (*energeia*) есть также удовольствие», и добавляет, что «в таком состоянии он всегда (у нас этого не может быть)» (XII.7 1072b14-25). Чтобы не думать об отождествлении Перводвигателя с энергией как о некоей редукции в духе физикализма, мы должны помнить, что это существо с ментальными состояниями, в некотором смысле сходными с нашими собственными. Такая аналогия предполагается в определении его деятельности как мышления (*noēsis*), ибо мы тоже мыслим, хотя и несравненно более частным и ограниченным способом.

Теперь я хотел бы перенестись на четыре столетия вперед к апостолу Павлу. За прошедший период метафизические ассоциации Аристотеля в отношении *energeia* в основном игнорировались. В широком распространении *energeia* означала просто деятельность. Однако даже в этом смысле естественно говорить об *energeia* Бога или богов, и такие упоминания встречаются у греческих историков и в александрийском иудаизме. Из этого следует вопрос о том, как Божественная *energeia* соотносится с нашей собственной. Что происходит, когда Бог хочет совершить что-то через человеческое существо? Божественная *energeia* просто преодолевает человеческую? Или же возникает некое содействие или синтез, а если так, то как нам это понимать?

Ответ на эти вопросы заложен в сочинениях святого апостола Павла. Я не хочу сказать, что Павел непосредственно рассматривал Божественную *energeia* как богословскую тему, но так как он использует этот термин довольно часто и в довольно разнообразных контекстах, мы можем определить его ответ на эти вопросы. Например, Павел говорит о себе: «я тружусь и подвигаюсь силою (или энергией, *energeia*) Христа, действующею во мне могущественно (или осуществляющей, *energoumenēn*)» (Кол. 1, 29)². Здесь представляется, что Божественная энергия выполняет две разные функции. Она действует внутри Павла, преобразуя его, и с этой точки зрения он — объект деятельности Бога; в то же время она находит выражение в собственной деятельности Павла, и он может также рассматриваться как агент или проводник действий Бога. Но при таком внешнем направлении ничто не мешает его действиям оставаться его собственными. Можно восстановить события жизни Павла во всех подробностях, о которых он говорит в этом отрывке, ибо он оставил нам яркие описания своих испытаний и усилий. Они отражают полную преданность и владение собой, намного превосходящие все его действия до обращения. В истории из «Деяний апостолов» Савл погряз в самообмане, пока Бог не освободил его на пути в Дамаск. Божественная энергия, действующая в нем, яв-

² То, что *energoumenēn* в данном стихе пассивное, а не среднее (как в большинстве переводов), доказывают Joseph B. Mayor: *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction, Notes, and Comments* (London and New York: Macmillan, 1892), 177–79, и J. Armitage Robinson: *St. Paul's Epistle to the Ephesians: A Revised Text and Translation with Exposition and Notes* (London and New York: Macmillan, 1903), 244–47. Я защищаю и развиваю их положения в статье «The Divine Energies in the New Testament»: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 50 (2006), 189–223.

ляется и его собственной, превосходя все, что он делал, пока не перестал «идти против рожна» (Деян. 9, 5).

Вера в то, что Бог действует в человеческих существах, конечно, уходит глубокими корнями в Ветхий Завет. Там проводником постоянного пребывания Божественного в человеке обычно является Слово Божие или Дух, способы говорения, как правило, предполагающие управление извне. Использование у Павла *energeia* таких сопутьствующих терминов как *sunergein* (сорботничать) и *sunergos* (сорботник) смещает акцент с внешнего управления на взаимодействие³. Однако термин «взаимодействие» может сбить с толку, если предполагает двух равных агентов, которые просто решили работать совместно. В данном случае, поскольку один из них Творец, а другой тварь, реальность действия последнего зависит от активной поддержки первого. Я полагаю, что Павел толкует это понятие в свете общего опыта, когда возникает чувство, что действия человека не являются поистине его собственными, если он погряз в грехе и самообмане. По его мнению, синергия, сорботничество Бога и человека — не симметричное отношение и не отношение, в котором Божественное превозмогает и вытесняет человеческое. Это отношение, в котором *человеческое становится вполне человеческим*, принимая Божественное. Эта идея не содержит в корне ничего нового; нечто подобное можно найти и в Ветхом Завете, и в других религиозных традициях⁴. Новое здесь только слово *energeia* для ее выражения.

Последней стадией в подготовке мысли греческих отцов был языческий неоплатонизм. Вернемся к философской традиции, чтобы спросить, как именно пытались неоплатоники синтезировать мысль Платона и Аристотеля. Одним из критических замечаний против богословия Аристотеля является то, что в нем нет места для истинного смысла тайны Божественного. Ведь если Перводвигатель есть сложение всего умопостигаемого содержания, то что он есть в принципе, можно понять актом мышления (*noēsis*), однако наше мышление далеко не так идеально. У Платона есть намеки на совершенно иную картину. Известное описание Блага в *Republic* («Государство») как «сверх- и до-бытийное» можно рассматривать — как это и делали неоплатоники — в том смысле, что Благо также вне *noēsis*, хотя сам Платон, по видимому, считает его умопостигаемым объектом. Здесь сыграла роль ассоциация Блага с Единым в I Тезисе «Парменида». В этом разделе диалога Парменид дает самое строгое истолкование понятия единства. Он заключает, что Единое не имеет пределов или очертаний, не находится в покое или движении, не подобно или не-подобно ничему иному и, наконец, не обладает бытием, не имеет имени и не является объектом знания, восприятия или мнения (*Parm.* 137c-142a). Думать, что Благо в *Republic* следует отождествлять с этой совершенно не именуемой и не познаваемой не-вещью, конечно, удивительно. Однако следует напомнить, что в своих незаписанных учениях Платон постулировал Единое, которое (в соединении с «неопределенной диадой») составляет источник Форм. Аристотель говорит нам, что некоторые представители Академии — возможно, включая и самого Платона — отождествляли Единое с Благом (*Met.* XIV.4). Последующие толкователи, собирая разрозненные фрагменты, заключили, что Единое незаписанных учений, Единое Парменида и Благо в *Republic* — одно и то же.

И здесь мы имеем первоначало, в корне отличное от первоначала Аристотеля: непостижимое, неименуемое, источник бытия других вещей, и при том само оно «сверх- и до-бытийное». Но так как это также и Бог, то все сущее каким-то неопределенным способом ищет Его. Философом, который нашел путь к гармонизации этого плато-

³ См. также: I Кор. 3:9, 12:6–11, II Кор. 6:1; Гал. 2:8, 3:5, Еф. 1:11, 19-20, 2:2, 3:7, 4:16; Фил. 2:13, 3:21, Кол. 2:12, I Фес. 2:13, 3:2, II Фес. 2:9, 11 и дискуссию в статье, процитированной выше.

⁴ Например, см.: Псалом 1.

нического понимания первоначала с первоначалом Аристотеля, был Плотин. Плотин определял Единое (или Благо) как первоначало и перекрестил Перводвигатель Аристотеля, дав ему новое имя — Ум (*nous*), первая ипостась после Единого. Единое есть не-вещь, не какое-либо обособленное сущее, потому что это источник всех обособленных сущих. Излияние его благодати дает начало Уму, который есть все сущее, поскольку присутствует во всем как бытие, интеллигибельность, жизнь и другие совершенства. Предмет мышления Ума в каком-то смысле составляет Единое, но поскольку Ум не может постичь Единое в его единстве, он отражает его в огромном массиве отдельных интеллигибельностей (*noēta*), которые есть Формы. Связывая таким способом Единое и Ум, Плотин тщательно устанавливал баланс между апофатическим — то есть отрицанием всех предикатов Бога, и катафатическим — то есть приписыванием Богу всех предикатов.

Самым удивительным для нас является употребление Платином понятия *energeia*. Я уже говорил, что Перводвигатель — это чистая энергия — энергия, конституирующая бытие другого сущего. Естественно, правомерен вопрос о логике этого понимания; то есть не идет ли речь об энергии *чего-то*, какого-то активного агента, просто тождественного этой энергии. Плотин отвечает на этот вопрос известной «теорией двух действий». Ум исходит из Единого как его внешний акт или энергия, которую Плотин называет *energeia ek tēs ousias* — энергией, исходящей из сущности. И пока что ответ в том, что Ум как энергия зависит от Единого. Однако Плотин очень глубоко погружен в Аристотеля, чтобы думать, что сущность сама по себе не является видом *energeia* (как подчеркивается в *Метафизике* VIII.2). Поэтому он также постулирует *energeia tēs ousias*, внутренний акт или энергию, конституирующую субстанцию, для которой внешний акт есть некое образное представление. Его излюбленный пример — огонь, который обладает внутренним теплом, составляющим его сущность, и внешним теплом, который он отдает миру, но различие здесь чисто общее. В конечном счете оказывается, что внутренний акт всех вещей есть некая форма созерцания, ибо все вещи есть то, что они есть по созерцанию своего прошлого в цепи эманации.

Теперь мы сформировали необходимые предпосылки, чтобы посмотреть, как использовали эти идеи греческие отцы. Поводом для разработки более или менее философского учения о Боге стало для них арианство Евномия в середине IV века. Евномий выдвигал простой аргумент — Сын не есть Бог. Это Бог воплощенный или не порожденный, и притом просто отрицательный признак или человеческое представление, а не сама Божественная субстанция, сущность (*ousia*). Ясно, что такая *ousia* не может разделяться с кем-то через порождение. Следовательно, Сын, рожденный от Отца, не может иметь единую сущность (*homoousion*) с Отцом. В отношении таких терминов как «жизнь», «свет» и «сила», которые применяются в Новом Завете и к Отцу, и к Сыну, Евномий утверждал, что их следует дифференцировать в каждом отдельном случае. Поскольку Божественная сущность совершенно проста, «все то, что говорится для обозначения сущности Отца, равно по смыслу значения термину “нерожденность” (*to agennēton*)»⁵.

Задача дать ответ Евномию была поручена святому Василию Кесарийскому. Василий возражал как против положения о том, что Божественная *ousia* может быть познана, так и против того, что ввиду Божественной простоты все не отрицательные высказывания о Боге тождественны по значению. Он пишет: «Ибо утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благодать и Промысл, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую сущность (*ousia*)... Но говорят: “Бог прост, и все, что исчислил Ты в Нем как познаваемое, принадлежит к сущности”».

⁵ Eunomius, *Apology* 19; ed. and trans. Richard Paul Vaggione, *Eunomius: The Extant Works* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 59. [Евномий. *Апология 19* // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 томах. Т. 1. М.; СПб.: «Никея» — РХГА, 2009. С. 259; перевод незначительно изменен.]

Но это — лжеумствование, в котором тысяча несообразностей. Перечислено нами многое: ужели же все это — имена одной сущности? И равносильны между собою в Боге: страшное Его величие и человеколюбие, правосудие и творческая сила, предведение и возмездие, величие и промыслительность? Или, что ни скажем из этого, изобразим сущность?». Значит, вопрос в том, как охарактеризовать то в Боге, что не может быть познано (Божественная *ousia*), и то, что может быть познано, — Божественная сила, мудрость и доброта. Ответ Василия содержится в продолжении пассажа: «Но действия (*energeiai*) многообразны, а сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям (*energeiai*), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия (*energeiai*) Его до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»⁶.

Как я понимаю, Василий применяет здесь к христианскому Богу различие между *ousia* и *energeia*, которое обнаруживается в философской традиции и, в частности, у Плотина.

Здесь возникают по меньшей мере два различных вопроса. Один касается онтологической связи между сущностью и энергией. У Плотина внешний акт Единого выступает как особая ипостась Ума. Есть ли что-то подобное у Василия? Другой вопрос касается Божественной свободы, или точнее — способности действовать противоположно. У Плотина Единое может только продуцировать Ум. Правда, Плотин усматривает в этом не умаление, а выражение свободы Единого, поскольку ничто кроме собственной природы Единого не побуждает его действовать так, а не иначе. В отличие от этого, в христианской традиции Бог мыслится настолько схожим с человеком, что, по крайней мере в некоторых случаях — как, например, при сотворении мира — может действовать иначе. Можно ли тогда сказать, что его энергии могут быть не такими, какие они есть?

Начнем с первого вопроса. Ясно, что для Василия энергии — не отдельная ипостась или ряд ипостасей. Это акты, которые совершает Бог. Многие ученые, вообще говоря, предпочитают переводить *energeia* в приведенном мною отрывке как «воздействие» и полагают, что Василий говорит только, что на нас нисходят воздействия Бога. Я считаю, что история различения Божественной *ousia* и *energeia*, вкратце изложенная здесь, противоречит такому взгляду. В этом я нахожу поддержку в интересном семантическом аргументе, предложенном братом Василия, преподобным Григорием Нисским, который защищал Василия против выпадов Евномия. Григорий принимает широко распространенную в древности точку зрения, согласно которой имя есть в некотором роде указатель формы или существенных характеристик именуемой вещи. Поскольку Бог не имеет формы, он не имеет имени в собственном смысле слова. Вместо этого такие термины как «бог» (*theos*) именуют Божественную *energeia* надзором или руководством. (Григорий выводит *theos* из *theomai* — наблюдать.) Теперь ясно, что под *energeia* Григорий подразумевает здесь воздействие. Однако это не может быть только воздействием, ибо в таком случае, говоря о Боге, мы говорили бы о воздействии Бога — то есть воздействии воздействия и так далее с бесконечным движением назад. Каким-то образом под *energeia* Григорий и Василий, по-видимому, подразумевают и то, что Бог есть, и то, что Бог совершает.

Я считаю, что это совершенно понятно в свете истории, которую мы проследили. Со времени введения Аристотелем *energeia* всегда указывала энергию, которая есть Бог и которую творит Бог. Плотин развивал это представление, разграничивая внешнее и внутреннее действие, но не опровергал его. Василий и Григорий, в свою

⁶ Basil, Epistle 234; trans. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series (Eerdmans: Grand Rapids, 1982 [reprint]). Vol. 8, 274. [Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письмо 234 / Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 томах. Т. 2: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благовонница, 2012. С. 815–816.]

очередь, корректировали Плотина, отвергая различие ипостаси между Умом и Единым. Для них важным различием было скорее различие между Богом как Он существует внутри Себя и знает только Себя Самого и Богом как Он проявляет Себя другим. Первый — это Божественная *ousia*, а последний — Божественные энергии. Важно отметить, что и то, и другое — Бог, но воспринимаемый по-разному: Бог как непостижимый и как постижимый, как полностью вне нас и как вблизи нас.

Однако такой способ различения может быть заблуждением, если предполагается некая неподвижная и непрерывная граница. В отличие от этого, Каппадокийцы — Василий, Григорий и их собрат преп. Григорий Назианский — думали о непостижимом в Боге как о некоем отступающем горизонте. Именно то, что мы не можем знать Бога так, как Он знает Себя Сам, заставляет нас постоянно стремиться познать Его как можно глубже. Григорий Назианский живо описывает это чувство жажды, которое всегда равно утоляется и ищет утоления: «[Бог] сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится. Как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), через набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, столько же обнимающий сиянием владычественное в нас, если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии освещает сиянием взор. И сие, кажется мне, для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе... а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, и через желание очищать, и через очищение сделать богоподобными»⁷. «Вещи окрест Бога» являются, как я понимаю, другим именованием Божественных энергий. Здесь особо следует отметить два момента. Первый — это необходимость игры образов — «через набрасывание некоторых очертаний оттеняется Он в один какой-то облик действительности», чтобы сформировать некое подобие адекватного представления о Боге. Здесь кроется философское обоснование бесконечного разнообразия литургической поэзии и иконографии в восточной христианской традиции. Другой момент — это последовательность от изумления к желанию, очищению и наконец, к *homoïōsis theōi* — подобию Бога. Философски настроенный читатель сможет сразу заметить здесь отголоски Платона и Аристотеля — например, известного высказывания Аристотеля о том, что философия начинается с удивления, и подчеркивание Платоном необходимости очищения души, а также темы человеческой *telos*, обретения подобия Богу у того и другого.

Между тем фундаментальное различие между Богом как Он познает Себя Самого и Богом как Он познается нами Каппадокийцы получили из наследия библейского Откровения, а не из философских источников. Совершенно очевидно, что это вдохновлялось явлением Моисею Бога на Синайской горе в 33-й главе Исхода. Там Бог предупреждает Моисея: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых».

Тем не менее, он продолжает: «когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расщелине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо» (33, 22–23). Григорий Назианзин берет этот отрывок как образец осмысления собственного опыта. При этом он проводит различие, во многом схожее с тем, что мы встречали у Василия, между Богом как Он знает Себя Самого и как Он «познается нами»: «Но что со мной сделалось, друзья, таинники и подобные мне любители истины?

⁷ Gregory Nazianzen, *Orations* 38.7; trans. NPNF, Second Series. Vol. 7, 346-47. [Григорий Богослов, *Слово 38, на богоявление или на рождество Спасителя* / Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, свт. Собрание творений в 2 томах. Т. 1. Свято-Троицкая лавра, 1994. С. 524–525.]

Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия и то покрытый Камнем, то есть воплотившимся ради нас Словом. И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, то есть самую Троицу; созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, сколько знаю, есть то величие, или, как называет Божественный Давид, то великолепие (Пс. 8:2), которое видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то задняя Божия, что после Бога доставляет нам познание о Нем подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство»⁸.

В более широком плане Каппадокийцы воспринимали все описания библейских Божественных явлений, включая самое яркое — Неопалимую Купину в 3-й главе Исхода — как указание на подобное различие. В таких событиях Бог открывается именно как *непознаваемый*; эта крайняя степень Его снисхождения через явление и открытие Себя Самого подчеркивает глубочайшую пропасть между Его модусом бытия и нашим собственным⁹.

В свете библейской истории понятие *theōsis*, или обожение, может показаться чуждым заимствованием. Решающее значение приобретает здесь использование Павлом понятия *energeia*. Особенно важен пассаж из I Послания к Коринфянам (12). Павел говорит о таких «дарах духовных», как чудотворные способности, пророчества, говорение на разных языках и духовидение, а также о непреходящих состояниях души, таких как вера и мудрость. Примечательно, что он описывает эти дары как *energēmata* (произведенные) Духом, а Дух как производящий (*energōn*) их. Василий в сочинении «О Святом Духе» развивает это понятие посредством понимания таких даров как формы Божественной энергии. Он пишет: «И как сила зрения в здоровом глазе, так действие (*energeia*) Духа в очищенной душе... И как искусство в обучившемся ему, так благодать Духа в приявшем ее, хотя всегда пребывающая, но не непрерывно действующая (*energousa*); потому что и искусство в художнике находится как сила [возможность], в действие же приводится тогда только, когда он действует сообразно с искусством. Так и Дух, хотя всегда пребывает в достойных, однако же в случае только нужды действует (*energei*) или в пророчествах, или в исцелениях, или в других действиях сил (*energēmasin*)»¹⁰. Это почти аристотелевский пассаж в плане различения длительного состояния души (у Аристотеля первой актуальности) и его активного выражения (второй актуальности). Однако для Василия это две разные формы энергии — одна неявная, а другая активная. Таким образом, Василий понимает причастность Божественной энергии как деятельное состояние души, которое находит выражение, по необходимости, в отдельных актах. Это то, что в греческой патристической традиции понимается под обожением: деятельная и прогрессивно нарастающая причастность Божественным энергиям.

Следует обратить внимание, как это осмысление причастности Божественному находит выход из *cul-de-sac* языческого неоплатонизма. У Плотина мы не столько *сопричастны* Уму — и тем более Единому — сколько заново открываем свою истинную идентичность как Ум. Любой из нас по своей истинной сути безгрешный ум (*nous*), часть единства-в-многообразии-Ума, как свет каждой лампы в комнаты со-

⁸ *Orations* 28.3; NPNF, Second Series. Vol. 7, 289. [Слово 28, о богословии второе / Там же. С. 393.]

⁹ См. мою предстоящую статью «The Divine Glory and the Divine Energies» в *Faith and Philosophy*.

¹⁰ Basil, *On the Holy Spirit* XXVI.61; trans. NPNF, Second Series. Vol. 8, 38. [Св. Василий Великий. О Святом Духе к св. Амфилохию, Епископу Иконийскому / Василий Великий. Творения. Ч. III. М.: Типография Августа Семена, 1846. С. 325–326.]

ставляет часть освещения комнаты, или как любая научная теорема связана с интегральным значением целого. Заново открывая свою истинную идентичность как *pois*, мы оставляем позади акциденции памяти и личности, которые индивидуализируют нас здесь внизу, чтобы воссоединиться в первозданной чистоте совершенной ноэтической активности. Поздние неоплатоники — например, Ямвлих и Прокл — не удовлетворялись этим окостенелым безличным пониманием наших отношений с Божественным и тщетно пытались разными способами изменить его. Однако у Каппадокийцев такая проблема даже не возникает. Дистинкция сущности и энергии позволяет им толковать бого-человеческую связь как имеющую место внутри сферы объединяющей личной деятельности. Приходя к обожению, мы постепенно разделяем деятельность Бога, не теряя при этом своей отличающей идентичности. Во многом подобно апостолу Павлу они убеждены, что мы полностью обретаем нашу собственную идентичность только, когда осуществляем нашу собственную деятельность как деятельность Бога. Такая синергия, на их взгляд, есть способ постижения Бога не инференциальный и не ноэтический в аристотелевском смысле, и не просто дело чувства или интуиции. Это знание через активное разделение деяния другого и тем самым познание его как творца этого деяния.

Из всего этого ясно, как можно ответить на второй из наших вопросов — могут ли Божественные энергии быть не такими, как они есть. Если они составляют сферу личностного действия так, как я уже говорил, то хотя бы некоторые могут быть другими; в противном случае они были бы скорее эманацией, чем свободными действиями свободного Творца. Однако подобное ограничение означает, что есть пределы способов их различения. Диапазон актов, которые могут составлять законное выражение моего характера, очень велик, но надеюсь, что хотя бы некоторые из этих актов — такие как убийство, прелюбодеяние или измена — в него не входят. Равным образом, если Божественные энергии должны проявлять Божественную *ousia*, то — при бесконечном многообразии вариаций — они должны входить в надлежащий диапазон Божественной *ousia* (какова бы эта *ousia* ни была!) как выражение восходит к источнику. Например, у Бога нет необходимости творить, и при том, что Он сотворил, Он мог сотворить мир по-иному; к тому же, даже при том, что Он сотворил этот мир, Он мог действовать, войдя в него, по-иному — например, раздавая иные духовные дары. Таким образом, многие Божественные энергии, включая энергии творения, промысла и предведения, а также дары Духа, могли быть иными или вовсе не существовать. С другой стороны, если же Он совершает действие, то Его действие обязательно благонамеренно. Поэтому, если все же есть энергии, то благодать — одна из них. То же, по-видимому, касается и премудрости, бытия, могущества, жизни, любви, святости, красоты, добродетели, бессмертия, вечности, бесконечности и простоты — всего того, что у Каппадокийцев (а впоследствии и у других отцов) числится как Божественные энергии.

Итак, чтобы узнать, необходимы ли эти энергии, мы должны спросить, возможно ли, чтобы Бог не действовал совсем — то есть может ли он быть совсем без энергии (*anenergēton*). Насколько мне известно, этот вопрос не ставился в таком изводе. Однако весьма сходный вопрос — о существовании Божественных энергий помимо творения — являлся очагом пламенных споров XIV века. Монахи, известные как исихасты, утверждали, что им было даровано видение того, что они называли Нетварным Светом. Возможность существования такого Света и его природа стали предметом оживленных дебатов. В конце концов было принято решение, что Нетварный Свет *есть*, и это просто зримая форма Божественной энергии. Это означает, что Божественная энергия существует в такой форме с Божественной природой извечно, вне всякой зависимости от акта творения. Это в свою очередь предполагает, что Божественная энергия не является (как можно подумать) просто способом, которым Бог проявляет себя тварям. Она такова, но даже без тварей име-

ло бы место вечное само-проявление посредством Божественной природы. В христианском контексте это естественно понимается как взаимная любовь и само-откровение ипостасей Троицы. Следы такого взгляда можно обнаружить у первых греческих отцов, начиная с Григория Нисского, но, к несчастью, дебаты XIV века вокруг Божественных энергий не смогли выявить эти связи.

Куда все это нас привело? Мне кажется, что греческое святоотеческое понимание Бога имеет ряд преимуществ перед тем, что мы находим у Августина и его последователей. Во-первых, в отличие от западного богословия, оно успешно включает апофатический подход к Богу. Божественная *ousia* вне всякого акта именованя или концептуального мышления известна только по деятельному разделению ее энергетического выражения. Такой взгляд соответствует как библейским богоявлениям, так и новозаветному понятию синергии. Он также имеет прочное философское обоснование, ибо, по мнению Плотина, если Бог есть источник формы, то он сам не должен обладать формой. Однако, если он — источник формы, то он *также* должен наличествовать в вещах как их форма, умопостигаемая природа, которая делает их тем, что они есть. Если Плотин разделяет эти две функции на две отдельные ипостаси, то греческие отцы считают их двумя способами толкования Бога.

Можно было ожидать, что Августин с его знанием Плотина пойдет той же стезей. Но он этого не сделал. Августин в свойственной ему манере мыслит Бога как саму Истину, Истину, которая находится в наших умах, позволяя нам познавать. Продолжая линию классического тождества мышления и бытия, он также описывает Бога как *ipsum esse*, Сущий. В сущности, таково Платиновое толкование Ума. Августин не использует другую сторону платиновской мысли, толкующую Бога выше бытия и выше ума. Правда, он признает, что в этой жизни нам неведомо знание Божественной сущности, причиной тому ограниченность нашего нынешнего телесного существования. Моисей и св. апостол Павел являют по Августину пример людей, которые на короткое время находились вне своих тел в состоянии восхищения, наслаждаясь непосредственным видением Божественной сущности. Блаженные на небесах, будучи окончательно перенесены из этой жизни, будут наслаждаться таким видением вечно. Фома Аквинский заимствует эту мысль и помещает ее в свое собственное аристотелевское обрамление. Он утверждает, что как чистый акт Бог должен быть *внутренне* умопостигаем, несмотря на наличие ограничений, препятствующих Его пониманию. Опираясь на Книгу X «Никомаховой этики» и, конечно, на Августина, он определяет *telos* человеческого бытия как интеллектуальное схватывание Божественной сущности.

Эти различия, рассмотренные с апофатической точки зрения, указывают на вторую главную область различия — роль личной активности в этих двух традициях. Я отмечал, что греческие отцы опирались на логическое понятие синергии у Павла, полагая, что человеческая *telos* есть непрерывное усиление причастности Божественным энергиям. Такая причастность начинается в этой жизни и охватывает как тело, так и душу. Согласно этой точке зрения, совершаемые нами в настоящем акты послушания Богу, стремление к Нему в молитве, разделение и усвоение Его жизни посредством богослужений и таинств — это то, что в конечном счете образует наше конечное блаженство. Наше конечное состояние, разумеется, будет чистым и обогащенным, но оно будет сличаться с последовательностью нынешних способов постижения Бога. С августиновско-томистской точки зрения, напротив, молитва, смирение и таинства, относительно конечной цели человека, носят, скорее, инструментальный, чем образующий характер. Согласно Аквинату, в загробной жизни Бог изливает на блаженных *lumen gloriae*, «свет славы», который позволяет им воспринять Божественную сущность. Все наши действия в настоящем предназначены для того, чтобы привести нас к этому моменту. Тело не играет никакой реальной роли в блаженном видении, и Аквинат открыто заявляет, что воскресение тела не

является необходимостью для достижения блаженства и никак не усиливает его интенсивность. Насколько я понимаю, то же касается нашей памяти и других личных характеристик. Поскольку блаженное видение — это, строго говоря, акт ума, то этот акт не более личный, чем Аристотелева *theōria*, по образцу которой он смоделирован.

И напоследок вкратце остановлюсь на третьей области различения, обширной и требующей более тщательного исследования, чем я могу здесь предложить. Многие в традиционном основном богословии связано с понятием Божественной простоты. Августин и Фома Аквинский по-разному подходят к этому вопросу, но сходятся в том, что все не-относительные и не-отрицательные предикаты о Боге суть это разные способы выражения Божественной сущности. Отчасти это предполагает, что воля Божия то же самое, что и Его сущность. Из множества затруднений, с которыми сталкивается такой взгляд, я упомяну два. Первое относится к Божественной свободе. Если Бог свободен так, как традиционно принято в христианстве, то Он может волишь иначе, чем волит. Значит ли это, что в подобном случае Его сущность будет иной? А если так, то насколько иной она может быть? Допустим, что по крайней мере какая-то сторона сущности — скажем, Божественная благодать — никогда не могла быть иной, то внутри сущности должна быть дистинкция между тем, что может быть иным, и тем, что не может. Безусловно, ничто не может больше противоречить Божественной простоте, чем наличие такой дистинкции в самой Божественной сущности!

Второе затруднение относится к взаимобмену между Богом и творениями. Если Божественная воля то же самое, что Божественная сущность, то может показаться, что Божественная воля никоим образом не может быть ответом на личную инициативу творений, ибо в таком случае творения могли бы обуславливать Божественную сущность. Аквинат осознает эту проблему, когда с ней сталкивается, мужественно пытаясь ее решить: его точка зрения сводится к тому, что воля Божия ни в коем случае не является ответом творениям, и обусловлена только одним Богом. Трудно себе представить, как самая обычная религиозная практика, включающая просительную молитву, жертвенность и даже простое желание добиться благоволения Божиего, может стать осмысленной точкой зрения. Более того, как подтверждает Фома Аквинский, с этой точки зрения Августиново понимание предопределения не только истинно, но и *необходимо* истинно, поскольку Бог *не мог* создать творения, которые способны неким образом воздействовать на Его волеизъявления относительно спасения и воздаяния¹¹. Кроме того, августиновское положение как раз начинается с попытки возвысить Божию волю над всей необходимостью. Таков клубок хитросплетений, приведший нас к Божественной воле.

Подобные вопросы побудили Паскаля воскликнуть, что Бог философов — не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Августиновско-томистский Бог, совершенно простой и полностью актуальный, представляется запертым в ящике, из которого не может выйти, чтобы каким-то осмысленным образом взаимодействовать со своими творениями. Совершенно ясно, что нужен иной способ понимания Божественной простоты, не связанный столь неприемлемыми ограничениями. Такой способ позволяет провести различение Божественной сущности и энергий. Греческие отцы думали, что простота — это сама Божественная энергия, один из способов, через которые Бог проявляет Себя в своей активности. Как и в случае с энергией, Бог есть *и* сама по себе простота, *и* выше простоты как их источник. Подобно тому, как солнце простое, но обладает бесчисленным множеством лучей, точно так же и Божественная простота ничуть не мешает Богу обладать бесчисленным многообразием энергий.

¹¹ См.: *Summa Theologiae* I, Q. 19, art. 5–6; Q. 23, art. 4–5. [Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43. Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. С. 258–262 и, соответственно, С. 309–315.]

Точно так же, ничто не может препятствовать этим энергиям подвергаться воздействию творений. Энергии — это сфера взаимодействия, где Бог разделяет Себя с творениями и призывает их предаться Ему.

На многие вопросы, бесспорно, ответ еще не найден. Надеюсь, что мною сказано достаточно для обоснования предлагаемого здесь способа размышления о Боге столь обычного и вместе с тем заслуживающего серьезного философского рассмотрения. В заключение только добавлю, на мой взгляд, длительное движение философии от Бога — это, по большей части, движение от Бога Августина и западного богословия. Сможем ли мы найти, избегая Бога Запада, в то же самое время подступ к Богу Востока? Приглашаю вас обдумать этот вопрос.

Перевод с английского языка выполнил А. А. Почекунин по изданию: David Bradshaw. *The Concept of the Divine Energies. Philosophy and Theology*, 18 (2006). P. 93–120. Перепечатано в: *Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, ed. C. Athanasopoulos and C. Schneider. Cambridge: James Clarke & Co., 2013. P. 27–49.



Феномены схемы тела в психологии и религии: о «внутреннем делании» в христианстве

Ю. М. Зенько

Статья Ю. М. Зенько посвящена такому малоизученному, но интересному во всех отношениях феномену как «схема тела». Дается краткий исторический обзор появления и использования данного термина и его разграничение с понятием «образа тела». Рассматривается развитие схемы тела в онтогенезе, формирование границ схемы тела и феноменов их подвижности (в обыденной и религиозной жизни). Подробно анализируется роль схемы тела как связующего звена между психикой и телом, что методологически объясняет такие явления как фантом ампутированной конечности или стигматы (в католичестве). В филогенезе развитие схемы тела также происходило постепенно и сыграло ключевую роль для формирования таких важнейших понятий нашей культуры, как «субъект» и «объект». Продолжена и обобщена работа по выделению индивидуальной структуры схемы тела в психологическом и культурологическом контексте. С психологической и психофизиологической точек зрения рассматриваются явления религиозной интро- и экстравертированности, особых состояний сознания, феномена двойника. Особенное внимание уделяется христианскому учению о сердце, которое составляет центральную часть христианского теоретического учения (богословия) и практики (аскетики). В заключение сделаны общие выводы работы и приведена подробная литература по изучаемым вопросам.

*200-летнему юбилею со дня рождения
св. Феофана Затворника посвящается*

**Введение. Развитие схемы тела в онтогенезе.
Границы схемы тела. Подвижность границ схемы тела.
Связь психики и тела через схему тела. Развитие схемы
тела в филогенезе. Субъект-объект и схема тела.**

Структура схемы тела. Интро- и экстравертированность и схема тела. Экстаз. Феномен двойника. Соблазн бездуховной интроверсии. Феномен сердца: сравнительный анализ. Работа со схемой тела. Заключение. Краткие выводы. Литература.

Введение

Безусловно, что изучение феномена схемы тела важно как с общенаучной, так и с религиозно-психологической точек зрения. Еще в 1922 г. Павел Флоренский предполагал в своей будущей книге «У водоразделов мысли» писать не только о «продолжении наших чувств» и «органопроекции», но и о «пространстве тела» и «мистической анатомии», в которых без труда угадываются феномены схемы тела. Но в настоящее время, к сожалению, с феноменами схемы тела слишком часто связывают мистические, оккультные и парапсихологические эффекты. Поэтому в своей работе, с одной стороны, мы будем придерживаться по возможности научного подхода, с другой стороны, остановимся на критике подхода оккультного.

Начнем с самого **понятия** схемы тела. Одна из первых англоязычных книг на эту тему Пауля Шильдера (1886–1940) «The Image and the Appearance of the Human Body» (Schilder. 1935) имеет психоаналитический оттенок (который, правда, больше свойственен автору работы, чем ее содержанию). Психоанализ в лице своего основателя Зигмунда Фрейда (1856–1939) не прошел мимо феномена схемы тела, само «Я» по Фрейду прежде всего телесно, оно не только поверхностное существо, но даже является проекцией некоторой поверхности. В поисках анатомической аналогии человеческому «Я» Фрейд уподобил его ««мозговому человечку» анатомов, который находится в мозговой коре как бы вниз головой, простирает пятки вверх, глядит назад» (Фрейд. 1989, с. 194). В психоанализе идея схемы тела не получила дальнейшего развития — из-за нелюбви к психофизиологии и самого Фрейда, и его последователей.

В современной западной науке идея схемы тела не получила достаточного *психологического* распространения, а используется, в основном, в физиологическом смысле. К тому же надо иметь в виду, что в западной науке не всегда различают схему и образ тела, чаще говоря об образе тела (body image) и реже — о схеме (body schema), хотя есть работы и по их различению (Gallagher, Cole. 1995).

В русской науке схеме тела в этом смысле повезло больше, она закрепилась и использовалась и в специальных, и в общенаучных областях. Статьи о ней есть и в Большой советской энциклопедии (3-е изд. Т. 25. М., 1976, с. 121; автор — Горбов Ф. Д.), и в Большой медицинской энциклопедии (Т. 31. М., 1963, с. 836–839; автор — Лебединский М.). О расстройствах схемы тела при психических заболеваниях у нас писали еще в 1948 г. (Меерович. 1948). А о фантоме ампутированных конечностей и других эффектах схемы тела — в 1941 г. и до войны (Озерецкий. 1941; Членов. 1934; Шмарьян. 1934). Наверняка есть и еще более ранние советские работы, но не в этом дело: и приведенного материала достаточно, чтобы увидеть наличие в советской науке достаточного интереса к этой проблеме. Кроме того, можно проследить и более глубокие истоки этой проблемы. Дело в том, что она органически взаимосвязана с проблемой взаимодействия психики и тела — любимой и основной проблемой западной психологии XVIII в. Органична эта тема и для русской психологии, также интересовавшейся взаимодействием тела и души. Когда же в рамках этой темы возникал вопрос о механизме и способе этого взаимодействия, тогда и появлялись различные идеи, приведшие впоследствии к образованию понятий образа и схемы тела. Причем, что важно, в начале своего зарождения данные понятия не были столь узкофизиологическими, как теперь. Приведем один пример.

В 1883 г. вышел «Учебник психологии» священника Александра Константиновича Гиляревского, которого никак не заподозришь в приверженности физиологизму и материализму (что в то время было практически синонимами). Тем не менее автор писал о «представлении собственного тела», его постепенном формировании; а в качестве механизма его образования он указывал на умение «локализовать свои ощущения» (1886, с. 51), т. е. соотносить их с определенными участками тела.

Приведем некоторые современные **определения** схемы тела. Схема тела определяет его границы и расположение отдельных частей (Бернс. 1986, с. 97). Являясь психофизиологической реальностью, схема тела формируется под действием сенсорных импульсов от всех участков тела. Она удерживается в коре головного мозга в виде особого образования — «мозгового гомункулуса», некоего подобия тела человека в сенсорно-двигательных височно-теменных зонах. При этом каждому участку тела соответствует своя зона «мозгового человечка», хотя, правда, и не в пропорциональном соотношении. Величина зоны в «мозговом человечке» зависит от степени чувствительности данной зоны тела. Как известно, такая чувствительность у разных участков тела существенно различна. Наименее чувствительны области живота и бедер: там две ножки циркуля, разведенные на расстояние до десяти сантиметров, не воспринимаются как два отдельных раздражителя. Наибольшей чувствительностью обладают подушечки пальцев рук и губы. Поэтому в «мозговом человечке» зоны, соответствующие рукам и губам, занимают большое место, а остальные — непропорционально малое. Так что он выглядит худеньким большеголовым человечком с огромными губами, маленькими ногами, тоненькими руками, на которых находятся большие ладони с длинными и толстыми пальцами.

Если какие-то участки «мозгового человека» будут повреждены, то сенсорные импульсы от определенных участков человеческого тела, поступая в мозг, не будут доходить до сознания. Происходит своеобразная блокировка этих импульсов, а эти участки тела окажутся нечувствительными к воздействиям на них, даже если эти воздействия будут очень сильными или даже вызывающими боль. Подобный эффект используется для демонстрации различного рода «чудес» — нечувствительности к огню, уколам или ударам — в первую очередь в восточной культуре, в которой, правда, эти эффекты используются для религиозных целей. В последнее время и на Западе, и у нас появились люди, демонстрирующие «небывалые возможности» человеческой психики: лежание на стекле, хождение по огню, правда, при этом забывается, что все эти эффекты являются не самоцелью, а так называемыми «цветочками» у дороги, по которой идет духовный странник. Собираение же этих «цветочков» и тем более специальное их культивирование приводит к задержкам в продвижении по духовному пути, а часто даже и к полному искривлению самого пути.

Развитие схемы тела в онтогенезе

Согласно религиозным представлениям тело есть дом для души, в который она вселяется и обитателем которого является. Но этот дом представляет собой сложное сооружение; в детстве, к тому же, он постоянно растет и меняется, так что человеческой душе необходимо определенное время, чтобы изучить свое тело. У маленького ребенка части тела только постепенно включаются в общий образ тела (Мейли. 1975, с. 263).

Родившийся ребенок еще не имеет четко выраженной и хорошо структурированной схемы своего тела. Весь внутриутробный период его развития и первые месяцы после рождения его схема тела носит диффузно-неопределенный характер. Инте-

ресно, что по мере формирования схемы тела наблюдается нерасчлененность схемы тела ребенка от матери — он чувствует мать как продолжение своего тела и схемы тела матери от ребенка — она чувствует ребенка как продолжение своего тела. Природа таким образом позаботилась о сохранении потомства: до того, как начнет формироваться психологическая и социальная привязанность матери к ребенку (что происходит довольно быстро, но все-таки позднее), мать уже психофизиологически близка ему. Это относится практически ко всем матерям, хотя здесь большую роль играет физический контакт матери с ребенком, и, в первую очередь, кормление его грудью. На Западе, который давно отошел от этой традиции, сейчас проводится целая кампания по возвращению к кормлению грудью. По психологическим западным исследованиям, естественно вскормленные дети физически более развиты, психически более уравновешены и обладают большим интеллектуальным потенциалом. Но природа знает свои времена и сроки, и здесь человеку незачем торопить ее: и развитие самого ребенка, и развитие его схемы тела должно происходить естественно и постепенно. Навряд ли необходимы какие-то специальные «тренинги» шестимесячным младенцам для изучения своего тела, поскольку это помогает формированию его схемы тела. Как известно, в русской народной традиции даже, наоборот, не поощрялись подобные действия детей, да и трудно было русскому ребенку этим заниматься в туго спеленатом виде. В психологической западной литературе времен холодной войны из русского типа пеленания детей, который в то время был еще в ходу, выводили даже русское государственное устройство — несвободное антидемократическое и личностные качества русских людей — отсутствие инициативы, скованность, зажатость. И наоборот, согласно американским педагогическим представлениям, ребенок должен быть свободным, в том числе от одежды, и раскрепощенным, изучая свое тело и вволю таская себя за все, что ему вздумается. Не оспаривая это с теоретической точки зрения, хотя здесь есть что сказать, можно заметить с практической точки зрения, что подобное «изучение» себя самого в раннем детстве закликивает подросткового ребенка на проблемах тела со всеми вытекающими отсюда последствиями. А последствия при этом могут быть самыми разнообразными и, как правило, негативными. Так, по официальным американским данным, практически все подростки занимаются аутичными формами секса, а у некоторых из них эти проблемы остаются и на всю жизнь. Можно, конечно, возразить, что с этими проблемами и у нас плохо, но, с другой стороны, даже без специальных психологических исследований видно, что современная Россия все-таки не догнала Запад по этим параметрам.

Экспериментальные наблюдения показывают, что развитие схемы тела идет не от частного к общему, а наоборот, генеральные ощущения, аморфные вначале, впоследствии становятся более четкими и дифференцированными. При этом в процессе развития схемы тела у детей-правшей происходит осознание сначала правой половины тела, а потом левой (Озерецкий. 1941, с. 67). У неполноценно развитых детей происходило осознание левой половины тела раньше, чем правой, даже если эти дети были несомненными правшами (там же, с. 68). Кроме того, верхние части тела быстрее входят в схему тела, чем нижние (там же, с. 67).

В конечном итоге все тело в своих деталях отражается в схеме тела (происходит ее сенсорное развитие). После этого постепенно формируется возможность обратной связи с органами, представленными в схеме тела (развивается моторный компонент схемы тела). В конечном итоге тело, полностью отраженное в схеме тела и подчиненное человеческому сознанию, становится его универсальным зондом, при помощи которого сознание познает окружающий мир (Тхостов. 1994, с. 6). Удивительно, но такое современное понимание взаимодействия тела и психики есть не что иное как описание на сегодняшнем языке христианских представлений о взаимодействии тела и бессмертной души. Выражаясь религиозно-психологиче-

ским языком, тело есть «орудие души», через которое душа сообщается с внешним миром (Исидор Пелусиот. 1860, с. 30).

Границы схемы тела

«Орудия расширяют область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они продолжают наше тело» (Флоренский. Т. 2. 1992, с. 153). По современным психологическим данным, орудия деятельности могут входить в образ схемы тела (Зинченко, Мамардашвили. 1977, с. 121). Наиболее вариативной в этом отношении частью человеческого тела является, конечно же, человеческая рука, а орудиями, входящими в схему тела, могут быть самые разнообразные предметы: кисть художника, резец скульптора, трость слепого, меч самурая, да, скорее всего, и топор русского плотника-умельца (недаром наши предки одним топором прямо-таки творили чудеса деревянного зодчества). Но инструмент лишь тогда становится орудием, когда он хорошо освоен. Вписываясь в схему тела, он перемещает границу субъектно-объектного членения к другому объекту, на который становится направлена человеческая активность (Тхостов. 1994, с. 5). Таким образом пианист начинает играть не на клавишах, думая, какую из них нажать, а музыку, художник — не просто рисовать линию, а писать картину, ремесленник — работать не с инструментом, а с объектом труда.

Известен феномен зонда, который заключается в том, что человек, использующий для ощупывания объекта зонд, парадоксальным образом локализует свои ощущения не на границе руки и зонда (объективно разделяющей его тело и не его зонд), а на границе зонда и объекта. При этом ощущения человека оказываются смещенными, вынесенными за пределы естественного тела. Зонд, включенный в схему тела, реально воспринимается как его продолжение. А сам зонд приобретает свойство чувствительности (Гордеева. 1995, с. 35).

Зонд, включенный в схему тела, психологически воспринимается как продолжение тела. Это может давать человеку дополнительную информацию помимо зрения, что может быть полезно и для людей с полноценным зрением, и, особенно, для людей с недостатками зрения. Слепой человек, у которого трость вошла в его схему тела, частично компенсирует недостаток зрения развитием своей гапτικο-кинестетической сферы. И, таким образом, через свою трость он может получить намного больше информации, чем получает обычный человек с помощью такой же трости, но не встроенной в его схему тела. Но и у зрячих людей также могут быть разнообразные феномены, связанные со схемой тела. Мясник из китайского трактата «Чжундзы» достигал столь полного проникновения в объект действия — бычью тушу, что видел интуитивным взором все ее структурные особенности, кости, сочленения, сухожилия, а значит, и «знал» самые ее слабые места. Поэтому, когда он рубил, то рассекал тушу одним ударом, и она «рассыпалась точно ком земли». У чань-буддийского мастера при стрельбе из лука он сам и цель не являлись больше противопоставленными объектами, а становились одним целым (Абаев. 1989, с. 144), так что это давало возможность большой точности попадания в любую необходимую цель. Опытный водитель чувствует свой автомобиль продолжением своего тела, хотя и без явного смещения ощущений наружу (Котик. 1987, с. 131). Подобный же эффект известен и в работе судоводителей и летчиков. Многочасовые тренировки советских космонавтов были направлены не только на овладение техникой, но и на то, чтобы органы управления, скафандр и весь космический корабль вошли в схему тела космонавта (Горбов. 1966, с. 24). Этим достигалась уверенная и правильная работа космонавта на орбите и адекватная его реакция в экстремальных ситуациях.

Но эффекты схемы тела проявляются и в обычных, повседневных условиях. Например, у музыкантов по отношению к используемым ими инструментам. На вопрос Мстиславу Ростроповичу о его отношениях с виолончелью Страдивари-Дюпор он ответил: «А никаких отношений больше нет. С некоторых пор я не могу понять, где мы с ней разъединены... я ощущаю ее так, как, видимо, певец ощущает свои голосовые связки... Она перестала быть инструментом» (цит. по: Чернов. 1994, с. 12). Любители книг и обладатели своих библиотек знают, как тяжело расставаться со своими книгами, давая их, например, почитать кому-нибудь. Александр Сергеевич Пушкин, как известно, был настоящим любителем книг, и умирая, он прощался с ними как с самыми близкими друзьями. Нечто подобное проявлялось и у такого почитателя книги, как Карл Маркс. Есть интересное его высказывание, которое периодически перепечатают в литературе, посвященной любви к книге, о том, что его библиотека является частью его самого. Обычно эту фразу понимают как выражение любви Маркса к книгам, но исходя из всего вышесказанного понятно, что здесь имелось в виду не только это. Те книги, которыми мы наиболее часто пользуемся, и в самом деле становятся как бы частью нас самих.

Делая предварительный вывод о границах схемы тела, можно без большого преувеличения сказать, что наше тело «образует из других вещей сферу вокруг себя, так что они становятся его дополнением или продолжением. Вещи теперь инкрустированы в плоть моего тела» (Мерло-Понти. 1992, с. 15).

В схему тела человека могут входить не только отдельные небольшие предметы, но и то, что больше его. Например, ни для кого не секрет, что дом — это не только жилье или даже «крепость», но это часть «Я» хозяина, пространственный слепок его души. А когда в одном доме по необходимости появляется несколько хозяев, то могут возникать разнообразные проблемы. Какая разница для тещи, на какую стену невестка повесила фотографию или в какую ячейку кухонного стола она складывает вилки, для нее важно, что невестка все делает «не так», что она «ни ступить, ни молвить не умеет». При этом и невестка реально ощущает, что она находится «в чужом монастыре», все нововведения в доме она и делает для того, чтобы чужой дом реально стал и ее собственным.

Непосредственно с феноменом схемы тела связана и проблема *индивидуального пространства*. Кому-то из нас его надо больше, кому-то меньше, но есть определенная граница, переход которой нами воспринимается как недопустимый, агрессия по отношению к нам, вторжение в нашу вотчину. Эта так называемая дистанция общения у южных народов меньше, а у северных — больше. Поэтому, когда общительный итальянец разговаривает с финном, последний постоянно стремится увеличить дистанцию общения до своих комфортных размеров — и постоянно отодвигается от него. А итальянец — наоборот, пытается сократить эту дистанцию общения. И в результате весь этот разговор, независимо от его содержания и темы, превращается в «убегалки-догонялки». У финна остается впечатление, что от него что-то хотели и требовали, «наседали на него». А у итальянца — что собеседник его не понимал и пытался «уходить от разговора». См. любопытные исследования подобных явлений (Пиз. 1992; Adrey. 1966; Scheflen. 1976).

Особым типом пространства является не только дом каждого человека, но и та земля, на которой он живет. Это сразу бросается в глаза, если человек впервые попадает в другую страну или даже в другую местность одной и той же страны. Разные принципы расположения улиц, домов, архитектурных памятников своеобразны и зависят от исторических и культурных особенностей. Одним из этих эффектов являются разные типы автомобильных дорог: правосторонние и левосторонние. Для водителей, привыкших к одному типу дорог, крайне сложно переучиваться на другой тип, поскольку там «все наоборот». Разным типам дорог соответствует

и разное устройство автомобилей: у автомобилей для правосторонних дорог рулевое управление расположено слева, а у автомобилей для левосторонних дорог — справа. Самое интересное получается тогда, когда типы дорог и автомобилей не совпадают. Левосторонние машины (импортные) на правосторонних русских дорогах являются большой проблемой как для самих водителей, так, в еще большей степени, и для пешеходов. Водитель, расположенный в автомобиле справа, хуже видит и контролирует ситуацию на проезжей части, чаще склонен не к обычным обгонам слева, а справа. Если при этом еще подворачиваются какие-нибудь пешеходы, то большие скорости машин и ослабленное внимание водителя зачастую не позволяют избежать наезда.

Особым местом, где феномены схемы тела проявляются сакральным образом, является *храм, церковь*. Сама по себе церковь по своим архитектурным формам и духовному смыслу в христианской (православной) традиции уподобляется миру, Вселенной. И все, что происходит в церкви, имеет вселенское значение. Особое значение имеет месторасположение церкви, которое всегда выбирается не случайно. В городе это: площади, пересечения главных улиц, места особых событий и т. д. В сельской местности: доминирующие возвышенности, открытые берега рек, пересечения главных дорог и пр. В любом случае здание церкви должно занимать вполне определенное, центральное место, подобно тому, как в богословском плане церковь как собрание верных Богу людей есть средоточие мира. Этим объясняется тот факт, что многие здания христианских церквей, по мере распространения христианства в начальный его период, занимали места языческих культов. И дело здесь не в борьбе с язычеством такими методами, а в том, что и языческие культовые сооружения располагались не случайно, а с учетом географических закономерностей. Отсюда и происходила пространственная, географическая борьба христианства с язычеством: они несовместимы не только по духовным, богословским и другим параметрам, но и по пространственному фактору. Таким образом, наиболее важные места на поверхности Земли могут быть связаны либо с антидуховными, непросветленными энергиями, либо — с подлинно духовными энергиями, через церковь как микрокосм и через молящихся в этой церкви. И здесь необходимо подчеркнуть важность этого для самой земли. В последнее время стали общепринятыми рассуждения о «биосфере Земли», о том, что сама Земля является живой. Но, как часто бывает, наши дела расходятся с нашими словами, и наше знание о живой Земле практически никак не мешает бить по ее болевым точкам. И она отвечает тем же. Давно замечено, что после активизации конфликтов в «горячих точках» планеты происходят всякие негативные природные последствия и катаклизмы. Но возможно и необходимо позитивное влияние на Землю. Происходит же оно через христианские храмы: через находящиеся на Земле в определенных местах церкви благодать Божия нисходит не только на людей внутри церкви, но и на те места, где расположены эти церкви. И в этом, с христианской точки зрения, нет ничего невозможного. Более того, это входит в христианские планы постепенного освящения и преображения всего мира. Уже в этом мире возможно особое преображение человеческой плоти у подвижников, которая из тленной становится нетленной (мощи святых). Уже в этом мире, правда, только на время, происходит освящение воды (праздник водосвятия). И, возвращаясь к нашей теме, крайне существенно, что перед постройкой храма во время специального обряда происходит освящение *места* его закладки, самой земли, на которой он потом будет стоять.

Почва, земля, Родина — эти слова в России больше, чем где бы то ни было, имеют духовное значение и чуть ли не мистический смысл. Явления, аналогичного русскому почвенничеству, не знала Европа, которой так же чуждо и преклонение к земле Раскольникова, и отношение к Родине как к конкретной духовной сущности. Отсюда и особый тип русского хозяйственного отношения к земле, как к своей и одно-

временно не своей (Божьей). Так же отличается и русское отношение к природе вообще, которое так мало напоминает западную и американскую систему рационального землепользования. Но, чтобы понять эти и многие другие русские «загадки», с нашей точки зрения просто необходимо изучать феномены схемы тела.

Подвижность границ схемы тела

В младенческом и подростковом возрасте наблюдается интересный эффект: схема тела, как медленно изменяющаяся психофизиологическая структура, не успевает за быстрым ростом тела ребенка. Из-за этого могут возникать многие трудности: плохая телесная координация, неуклюжесть и, как следствие, неуверенность в своих силах и возможностях. Вполне закономерно, что схема тела изменяется в таких случаях, как беременность (Ананьев, Торнова. 1941).

Во взрослом возрасте, при стабилизации размеров тела и окончательном формировании схемы тела, тем не менее, также могут возникать некоторые проблемы, связанные со схемой тела: границы схемы тела при вбирании в себя орудий труда перемещаются на них, в случае включения внешнего пространства в схему тела его границы расширяются до соответствующих размеров. Таким образом, можно говорить о подвижности, гибкости границ схемы тела. Но последнее ни в коем случае не обозначает фантомность, отсутствие или любую смещаемость этих границ. Формирование определенных границ схемы тела обусловлено всем прошлым жизненным опытом человека, поэтому предметы или объекты внешнего мира входят в схему тела достаточно медленно и постепенно.

Но может существовать и другой эффект — перемещение границы схемы тела не наружу, а *внутри* самого физического тела. Может происходить такая трансформация схемы тела, что отдельные его участки или органы будут выпадать из поля зрения сознания. Так, например, при определенных психофизиологических поломках больной воспринимает только левую либо только правую часть своего тела: моет только одну руку, одну часть лица, застегивает пуговицу на одном рукаве и т. д., игнорируя противоположную руку, часть лица и части тела.

Смешанной формой изменения границ схемы тела, при которой схема тела не вбирает в себя предметы, но и не входит внутрь тела, является феномен *экстериоризации* самой схемы тела наружу. Явление это редкое и происходящее не само по себе, а, например, под воздействием гипноза.

Несоответствие между схемой тела и самим телом как таковым может приводить к образованию *фантомов* схемы тела. Этот интересный феномен, безусловно, заслуживает не только психологического, но и философского внимания. Об этом в свое время писал еще К. Ясперс: «достойно внимания то обстоятельство, что человек может “ощущать” ампутированные конечности» (Ясперс. 1997, с. 125).

Поскольку схема тела отражает реальные формы и границы физического тела человека, то при быстром изменении последнего, например, потере руки во время травмы, схема тела не успевает за реальным изменением границ тела. Образуется фантом недостающей части тела, которому человек реально чувствует и долго не верит в то, что ее нет. Постепенно схема тела входит в соответствие с изменившейся формой тела, и фантом исчезает. При этом важно, что его появление и исчезновение подчиняется некоторым закономерностям. Чем выше была произведена ампутация, тем скорее по времени наступало угасание фантома, и, наоборот, в случае ампутации дистальных частей конечности (стопа, кисть) фантом сохранялся сравнительно длительное время (Озерецкий. 1941, с. 67). Большую роль играл возраст больных: чем моложе были дети, тем скорее наблюдалось у них угасание фантома

(там же). Необходимо отметить отсутствие фантома в тех случаях, в которых, казалось бы, он должен быть обязательно, так как у больных имелись весьма интенсивные (при этом часто длительные) периферические раздражения на конце культы (там же). Поэтому фантом не является результатом чисто физиологических явлений, но, с другой стороны, что для нас крайне важно, он не является и процессом чисто центрального, мозгового происхождения (там же). Таким образом, основной причиной фантома и является промежуточное, не периферическое и не центральное явление — схема тела.

Интересно, что, как показывает медицинская практика, искусственные органы или протезы намного лучше используются, если они применяются как можно раньше, когда еще схема тела является первоначальной, не отражающей последствия травмы. То есть искусственные протезы в этом случае пытаются как бы заменять реально отсутствующие органы и при этом сохраняют габариты схемы тела и вписываются в нее.

Важны *религиозно-психологические* различия в подходе к схеме тела. В восточных религиях границы схемы тела более расплывчатые, а на Западе, в христианстве, — более определенные. На Востоке граница между субъектом и объектом исчезает, происходит слияние индивидуального сознания и абсолюта в единое нераздельное целое, правда, при исчезновении личного сознания. См. напр.: (Абаев. 1989, с. 144). В христианской традиции процесс восхождения к абсолюту происходит при полной сохранности личностного начала, да и секулярная, философская традиция больше дорожит субъектом. По Хайдеггеру, последний есть то, что в каком-то исключительном смысле заранее всегда уже пред-лежит, лежит в основе остального (1988, с. 266).

Между христианством *западным* и *восточным* тоже существует определенная разница в этом вопросе: западное христианство больше внимания обращает на активность человека по отношению к Богу, а восточное (православие) — на отдавание все в руки Божии. Поэтому западное христианство идет путем «подражания Христу» — так называется знаменитый богословский труд Фомы Кемпийского «*De imitatione Christi*». Но это *подражание* — «*imitatione*» — может при определенных условиях и превратиться в собственно *имитацию* Христа (Флоренский. 1990, с. 723) — подражание Ему во внешнем. С этим, кстати, напрямую связано такое распространенное в католичестве явление, как стигматы — открытие на теле крестных ран Христа.

О последних мы скажем дальше, а сейчас коснемся вопроса о **социальных и духовных** аспектах схемы тела. Только ли человеческое тело имеет свою схему и связанные с нею эффекты? — Конечно, нет. Многое, если не все то, что мы говорили о индивидуальном теле человека, относится и ко всему обществу в целом. Так, например, можно говорить и о фантомах социального организма: это социальные установки, стереотипы, предубеждения, которые существуют на уровне социально-психологической реальности, но не имеют под собой объективной реальности. Могут существовать фантомы и психические: ложные мысли, чувства, идеи и т. д. Само по себе психическое познание строится на определенных схемах, изучением которых занимались многие известные философы и психологи. В западной психологической литературе, изучающей процесс познания, давно используется термин психической схемы: «схемы познания» центральны в концепции У. Найсера, так же, как и гештальт-психология немислима без своих «когнитивных схем».

Но существуют не только физические тела, социальные организмы и психические структуры. По евангельскому слову есть и еще один тип тел — духовное тело (1 Кор. 15, 44). Анализ этого вопроса относится больше к богословию, поэтому здесь мы его делать не будем. В качестве же примера того, что схема проявляется и на духов-

ном уровне, сошлемся на священника Павла Флоренского, который считал: «Догматы, Крест, Имя Иисусово и Крестное Знамение суть именно схемы человеческого духа, в которых открывается высшая реальность» (Флоренский. 1990, с. 678).

Связь психики и тела через схему тела

Во время страстной седмицы у наиболее экзальтированных католиков могут появляться так называемые *стигматы* — красные пятна на руках и ногах, в местах, через которые был пригвожден к кресту Иисус Христос. Это могут быть просто покраснения, могут быть пятна как будто от ожогов, могут быть даже кровоточащие ранки. Войдя в состояние сопереживания распятия Христа, эти люди так чувствовали в его страдания, что стали их реально ощущать на себе. Впервые стигматы обратили на себя внимание католической церкви у *Франциска Асизского* (1182–1226). Их считали проявлением великого чуда над Франциском. Он был канонизирован папою через два года после своей смерти, и одним из главных мотивов для его канонизации и был факт чудесных следов на его теле. В начале XX века было научно достоверно описано 49 случаев стигматизации (41 случай у женщин и 8 — у мужчин).

Есть мнение, что в раннем христианстве стигматы существовали. В подтверждение этого ссылаются на собственные слова ап. Павла о том, что он носит язвы Христовы на теле своем (Гал. 6, 17). Правда, однозначно и абсолютно точно это утверждать сложно, потому что есть и другие способы толкования данного евангельского места: «Есть основания думать, что язвы св. Апостола Павла ни в каком случае не могут считаться стигматизацией в принятом смысле. Из снесения Гал. 6, 7 с другими местами посланий св. Апостола ясно видно, что язвы, которые он носил на своем теле, были ранами за Христа, ради служения Ему своими апостольскими трудами, действительными ранами от врагов евангельской проповеди, а не ранами и язвами, подобными телесным ранам Распятого» (Георгий (Ярошевский). 1914, с. 3–4). В пользу этой позиции могут свидетельствовать и некоторые опосредованные данные. Так, например, научно достоверно был засвидетельствован следующий факт: практически всегда появление стигматов было связано с экзальтированными состояниями тех, у кого они появлялись (там же, с. 6). Во многих случаях у стигматиков происходила даже потеря сознания, невменяемость, каталепсия и т. д. Но, как известно, подобные состояния в раннем христианстве практически отсутствовали или, по крайней мере, были несущественны (подробнее об этом мы скажем в главе о психических состояниях). Это связано с тем, что христианство изначально обращалось к сознанию человека, его уму, свободе и воле, противопоставляя их языческим вакханалиям, дионисическим экстазам, бессознательным пророчествам и т. д.

В православной традиции формы религиозного благочестия, приводящие к образованию стигматов, менее поощряемы. Они считаются слишком физическими, телесно обусловленными. «Для православных стигматизация — это неполное, одностороннее и умаленное, впрочем, искреннее и горячее видение христианской веры» (Василий (Кривошеин). 1986, с. 68). С этой точки зрения стигматизация происходит от чрезмерной образности: «Мы думаем, что стигматизация может быть вполне понята и объяснена, как действие чувствительного сердца и яркого, живого воображения, направленного на созерцание телесных страданий и язв Спасителя» (Георгий (Ярошевский). 1914, с. 9). Поэтому стигматизация не может быть порицаема, хотя и не может быть превозносима, как хотели бы этого католики (там же, с. 14). Но необходимо иметь в виду, что стигматизация часто бывает от образной молитвы. Но «православные отцы отвергают этот путь молитвы, как опасный и ведущий к заблуждению, и противопоставляют ей чистую и безобразную молитву» (Василий

(Кривошеин). 1986, с. 67). Но и в этом случае: «Мы не хотим произносить слишком категорических суждений. Дух дышит, где хочет (Ин. 3, 8). Неполноценную и неуравновешенную “духовность” стигматиков не следует окончательно отвергать... даже если эти проявления кажутся нам странными и слишком уж “человеческими”» (там же, с. 68).

Каковы же *психофизиологические* механизмы подобного явления? Каковы механизмы у других подобных явлений — например, внушенных ожогов, в результате которых появляются реальные физические покраснения кожи, может даже образоваться волдырь, как будто и в самом деле произошел ожог (Платонов. 1962). Каковы механизмы у покраснения определенных участков кожи при стыде: как правило, это или те участки, на которые, по мнению стыдящегося, направлено внешнее внимание, либо характерные для данного человека определенные «сигнальные» зоны (отдельные части лица, уши, шея и кисти рук). Обычно у европейцев, в отличие, например, от папуасов, все тело или большие его участки не краснеют практически никогда. Общим механизмом образования подобных явлений и является схема тела.

Идеальные мировоззренческие представления человека, доведенные до определенной степени интенсивности, через схему тела влияют и на само тело. Люди, находящиеся в состоянии духовного подъема, могут не только не ощущать ни голода, ни жажды, но не ощущать даже боли. Последнее неоднократно происходило в христианстве, когда тысячи мучеников шли на смерть и умирали, славя Бога и его премудрость, несмотря на причиняемые им боль и страдания. Кроме того, такое отношение к боли тела и тяготам жизни должно было формироваться у христиан и в повседневной жизни. «Кто отторг душу свою от пристрастия и привязанности к чувственному и тесным союзом сочетал ее с Богом, тот не только равнодушен будет к сущим около его деньгам и вещам, и терпя потерю в них будет беспечален, как бы они были не его, а чужие, но и самому телу его причиняемые боли будет переносить с радостью и подобающим благодарением...» (Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 544).

Но может происходить и *негативное воздействие* психики на тело. Путем постепенного накапливания — «капля камень точит» — создаются особые нарушения человеческой психики в ее связи с телом. Подобные болезни носят название *психосоматических*. Их может быть великое множество: мутизм, колит, запор, понос, энурез, нарушение глотания, одышка и другие. Эти болезни *психосоматические*, т. е. их причины находятся именно в психической сфере. На подобные болезни можно воздействовать психотропными препаратами, можно повлиять даже специальной психологической тренировкой, отвлекающей внимание больного от его болезни. Что интересно, многие из этих болезней могут исчезать во сне, когда негативное влияние на тело со стороны проблем сознания уменьшается.

В настоящее время психосоматика представляет собой наиболее сложную проблему всех психотерапевтических школ (Менегетти. 1992, с. 69), и, безусловно, учет механизма схемы тела при решении психосоматических проблем просто необходимо. Психосоматические расстройства, по мнению позитивной психотерапии, являются «бегством в тело» (Авдеев, Пезешкиан. 1993, с. 7). При этом психосоматические болезни чаще наблюдаются у лиц с алекситимическими чертами, т. е. со слабо развитыми способностями к вербализации (там же). В переводе на психофизиологический язык это означает угнетение левого, вербального полушария и активацию правого полушария головного мозга. А последнее как раз и связано более тесно со схемой тела, через которую и происходит внедрение психических проблем в само тело.

Интересно, что с неполадками на уровне схемы тела дело обстоит как раз наоборот, чем с психосоматическими болезнями. По изучению клинических случаев больных с ампутированными конечностями было установлено, что психика больного пыта-

ется корректировать схему тела — то есть доводить ее до реальных сокращенных в результате ампутации границ тела. Во сне же у этих больных происходило практически полное восстановление фантома ампутированной конечности (Озерецкий. 1941, с. 68). Поэтому необходимо учитывать важность психического начала, но и не субъективизировать его. Последнее же часто происходит по отношению к феномену схемы тела, в котором непомерно выпячивают именно психологическую сторону.

Развитие схемы тела в филогенезе

Первобытное мышление, которое в западной научной традиции совершенно неправильно называют примитивным, строится по необычным для нас законам. Одним из главных отличий этого «дологического» мышления является возможность какого-либо явления быть одновременно и собой, и чем-то другим (Леви-Брюль. 1930). Это так называемый закон *партиципации*. Что совершенно неприемлемо для западноевропейской традиции с ее законом противоречия, когда явление не может быть одновременно и собой, и чем-то другим. Подобная европейско-ориентированная научная традиция не подходит для изучения эффектов данного мышления. Более продуктивный путь в данном случае мог бы состоять в том, чтобы увидеть, как этим «первобытным мышлением» можно мыслить так же логично и правильно, как европейские философы и математики. И здесь необходимо учитывать целый ряд отличий.

Во-первых, это логика не вербально-логического, а образно-интуитивного мышления. При этом в первобытном мышлении осязательные и кинестетические образы, связанные со схемой тела, не менее важны, чем образы зрительные. Более того, во многих ситуациях осязание и кинестетика играют главную роль. Так, например, перед каждой охотой все племя во главе со жрецом устраивает ритуальные танцы. Смысл этих танцев, с точки зрения охотников, в призывании духов для помощи в охоте. При этом считается, что охота будет удачной только тогда, когда жрец во время ритуала почувствует будущую добычу. При этом главной формой данного предчувствия являются осязательные и кинестетические ощущения: жрец ощущает, как он несет тяжелую добычу, как он держит ее руками, как она прикасается к его спине и т. д. Есть ли это просто самовнушение, или, может быть, жрец и в самом деле реально предвосхитил возможный исход охоты? — Здесь можно строить разные предположения, для нас же теперь важно то, что способ этого предвосхищения основывается на осязании и кинестетике, которые имеют прямое отношение к схеме тела.

Во-вторых, и сама схема тела имеет непосредственное отношение к особенностям первобытного мышления. По многочисленным данным можно предполагать, что синтез объекта и субъекта через схему тела у первобытных народов был изначальным, не разделившимся еще на свои составляющие, как в современной европейской традиции. Эта объектно-субъектная нерасчлененность и является основой для формирования многих специфических черт первобытного человека: неотделимости его от природы, одушевления им природных явлений (анимизм), неосознанности отношения его к самому себе, недифференцированности отношений внутри первобытной группы.

Субъект-объект и схема тела

Исследование взаимоотношения субъекта и объекта является, казалось бы, сугубо философской темой. Но тема эта столь большая и сложная, что и психологам,

безусловно, также есть где приложить свои знания. Кроме того, психологи могли бы оживить и конкретизировать абстрактный философский подход к этой проблеме, внося в него «человеческий фактор» и внутренний, психологический опыт. Самое первое, что при этом хотелось бы подчеркнуть, что мы попытаемся избегать уже надоевших штампов и застывших, однозначных схем, которые выдаются их авторами в качестве «истины в последней инстанции». Во-вторых, необходимо отметить: «Смысл терминов субъект и объект вообще довольно изменчив. Он различен в различных системах. С известным правом можно сказать, что содержание, вкладываемое мыслителем в эту пару соотносящихся понятий, — лучший ключ к пониманию его учения. Здесь возможна логическая градация, отвечающая шкале систем и уясняющая их внутреннюю преемственность» (Габрилович. 1904, с. 659). Но данная изменчивость не означает неопределяемости этих понятий вообще: они вполне определимы, но в рамках общих, базовых систем отсчета — антропологических, культурологических и, главное, религиозных. Поскольку разные религии значительно отличаются друг от друга по своим антропологическим и мировоззренческим положениям, то вполне логично предположить, что так же разнятся в них и определения субъекта и объекта. Особенно ярко эти различия выявляются при применении данных понятий к центральным религиозным категориям: Бог, абсолют, первоосущность и т.д. Для теистических религий (христианство, ислам, иудаизм) Бог является конкретным живым субъектом, личностью. И из этого основополагающего факта вытекают практически все важнейшие догматические положения и богослужебные акты в данных религиях. Если Бог — понимающий и слышащий субъект, тогда возможно обращение к нему — откуда возникает феномен молитвы. Если Бог — живой и любящий субъект — значит и человеку возможно полюбить Его ответной любовью — откуда возникает первая и основная заповедь о любви к Богу. Если человек способен полюбить Бога как субъекта, значит он может и должен проявить любовь и по отношению к другим субъектам — всем близким ему людям (что является второй по важности заповедью).

В нетеистических религиях первоосновой всего является безличный принцип, идея. Отсюда у адептов этих религий часто возникают попытки познать этот принцип и использовать это знание в своих целях: таким образом происходит объективизация — превращение в объект — первоосновы и манипуляция с ней. В результате этого единственным субъектом становится сам человек, что приводит сначала к антропоцентризму, а затем к самообожествлению самого человека. Но игнорирование первообъекта не проходит для него даром: происходит постепенное исчезновение субъектности как таковой и на низших планах бытия. В нетеистических религиях таким образом объявляются величайшим злом и изгоняются душа и личность, являющиеся психической и социальной формами проявления субъекта.

Для нашего последующего анализа важно то, что в индивидуальном развитии человека взаимоотношение объекта и субъекта также не является строго постоянным, оно изменяется со временем. Совершим небольшой психологический и культурологический обзор.

На самых ранних стадиях развития ребенок познает окружающий мир через познание своего собственного тела (соматогнозия). И в этом случае реальным субъектом познания является схема тела и формирующийся на ее базе образ тела. Внешне это выглядит как полное отождествление ребенком своего «Я» с телом.

На второй ступени развития тело уже признается объектом. «Субъектом становится психика. Ощущения, представления, чувства — весь внутренний психический мир отделяется от внешнего мира и противопоставляется ему, как субъект. Дуализм “Я” и “не Я” превращается в реальное отношение природы и психики, предметного и духовного» (Габрилович. 1904, с. 660).

На третьей ступени внутренний психический мир, в свою очередь, подвергается разложению. Он раскалывается на субъект и объект. Его содержание — представления, восприятия, чувства — приобретают характер объектов; субъектом же становится «Я», которое их сознает (там же).

Дальше возможно несколько путей развития человека, но мы остановимся на рассмотрении двух основных. Если и дальше будет происходить подобное расщепление объекта и субъекта (за счет все большего заужения последнего), то субъект в пределе будет стремиться к нулю. Это путь в пустоту-нирвану: таким представляют себе духовное развитие человека в религиях Востока. Смысл этой земной жизни для них в развоплощении — постепенном сбрасывании внешних («грубых» и «тонких») оболочек, в освобождении от них внутреннего атмана. Таким образом, следование по этому пути увеличивает пропасть между духом и телом — это путь дивергентный. Другой же путь, и практически диаметрально противоположный (конвергентный), заключается в христианстве. С христианской точки зрения человеком является не только высшая его сущность (дух или душа), человеком является весь человек как таковой, в сложном, в том числе и телесном, его составе. Смерть же есть временное разделение души и тела, которые навеки соединятся при воскресении. И даже при жизни многие христианские подвижники достигали такого духовного развития, что их горящий дух и очищенная душа непосредственно влияли и на тело, просветляя и очищая его. После смерти такого подвижника его тело становится мощами и почитается церковью как настоящий видимый залог будущего воскресения тела.

Таким образом, Восток идет по пути развоплощения и перевоплощения (о чем скажем подробно в своем месте), а восточное христианство — по пути воплощения и преображения (обожения). Возвращаясь к проблеме субъекта, соотнесем с ней два упомянутых только что пути. Поскольку субъект на Востоке не имеет субстанционального характера, то неудивительно, что во многих случаях он просто игнорируется. Гносеологически это подается так, что происходит «слияние» субъекта с высшей реальностью, космосом или с конкретными объектами этого мира. Подобные тенденции сильны и в европейском целительстве, которое находилось и находится под сильным влиянием Востока. Так, например, современные целители пишут: «ваши способности как психического целителя зависят от вашего желания стать одним целым со своим пациентом и с целым космосом» (Уоллис, Хенкин. 1995, с. 25). Но подобные «слияния» приводят к целому ряду проблем и духовного, и психологического плана. Поэтому хотелось бы предостеречь от этого современных психологов, для которых понятие субъекта должно быть достаточно важным. Правда, современная психология частенько идет на поводу у многих теперешних модных веяний. Дореволюционная психология в этом отношении была более самостоятельна. Прислушаемся к мнению Николая Николаевича Страхова (1828–1896), который в своей работе «Об основных понятиях психологии» (СПб., 1878) писал: «различие между субъектом и объектом, и далее — различие между субъективным и реальным значением явления суть главные черты ее (психологии. — 3. Ю.) предмета, и кто не понял этого различия как следует, тот, сколько бы ни рассуждал, будет мыслить и говорить лишь о вещах, касающихся души, но не о самой душе» (с. 55). Или, выражаясь языком современной психологии: «предметом психологического исследования оказываются формы и закономерности сигнальной деятельности, сигнальной связи... — взаимодействия субъекта с объектом» (Пономарев. 1976, с. 16).

Структура схемы тела

Поскольку схема тела отражает всего человека как такового, целиком, то структурное деление человека отражается на структурном делении схемы тела. Поэтому схе-

ма тела так же, как и само тело, имеет по крайней мере три основных отдела: верхнюю часть, среднюю и нижнюю.

Поскольку схема тела является средним, промежуточным звеном между физическим телом человека и его сознанием, постольку источником ее формирования является и первое, и второе. Хотя носителем сознания как такового является все тело человека, но может наблюдаться особое функциональное предпочтение сознания к определенным участкам тела. Сознание переживается как бы находящимся в этой точке — *локусе сознания*. Эту проблему осознали еще древние философы, когда органом мышления, сознания, эмоциональной жизни человека считали его сердце, живот, печень и т.д. С точки зрения современного физикалистического подхода древним людям просто не хватало элементарных знаний о своей физиологии и анатомии, но на самом деле, и грамотная современная наука уже подошла к тому, что, может быть, древние представления в чем-то и верны. Наше мнение, что древние греки всего лишь «думали», что сердце есть главный орган душевной жизни, страдает чрезмерным рационализмом и, что хуже, упускает роль психологической реальности, стоящей за этими представлениями (Манин. 1987, с. 167). Современным психологам не помешало бы поразмыслить над тем, что древние греки «ощущали связь движений чувства с их сопровождающими телесными явлениями даже там, где мы обычно отрицаем всякое участие сердца — именно в мышлении и познании, — они думали сердцем» (Симон. 1907, с. 25).

Современный западный человек также обладает ощущением локализации своего сознания, однако помещает его в *голове*, между глазами, в точке, смещенной вперед по отношению к центру черепной коробки. Эта позиция представляется само собой разумеющейся и чуть ли не истиной в последней инстанции. Но это далеко не так, что было показано психолого-педагогическими исследованиями Флэйвела и Клапареда, проведенными еще в первой половине XX века (Бернс. 1986, с. 107; Claparede. 1924). Да и современная западная наука пришла к аналогичным выводам по поводу расположения локуса сознания. Научные эксперименты, связанные с явлением сенсорной депривации, обнаруживают, что ощущаемое расположение «Я» у взрослых, нормальных людей может из головы смещаться в разные места внутри тела (Манин. 1987, с. 167–168).

Несколько слов о самих опытах с сенсорной депривацией. Самый известный в научном мире эксперимент с сенсорной изоляцией — это эксперимент, проведенный в университете Мак-Гилла в 1956 году Героном и его сотрудниками. Испытуемый помещался в закрытую камеру, куда бы не попадал ни свет, ни звук. Он лежал на кушетке неподвижно и не вставая. Оказалось, что даже в таких благоприятных с нашей точки зрения условиях (за это еще и платили деньги) испытуемые не могли находиться долго. Более тонкую сенсорную изоляцию сделал в своих опытах Д. Лилли — нейрофизиолог, ставший известным в результате своих исследований в области языка дельфинов. Многие его книги, кстати, уже переведены на русский язык и вызывают большой интерес. Лилли свои опыты проводил лежа в жидкости, которая бы снимала и ощущение веса тела, и ощущение поверхности тела. Если в опытах Герона человек мог спокойно находиться в состоянии сенсорной изоляции несколько часов, то в опытах Лилли добровольцы не выдерживали и десятков минут. Лишенные внешних точек опоры, люди дезориентировались во времени и в пространстве, у них нарушалось мышление, появлялись особые эмоциональные состояния и иногда даже галлюцинации. Проблемы сенсорной изоляции изучались и в нашей стране (Проблемы сенсорной изоляции. 1970). Правда, у нас были более мягкие условия сенсорной изоляции — скорее пространственные и социальные, чем психофизиологические, как в опытах Лилли.

Опыты по сенсорной изоляции, безусловно, крайне важны, но необходимо из них сделать грамотные выводы. Во-первых, учесть всю их важность, во-вторых, не пере-

гнуть палку в другую сторону. Хотя можно и согласиться, что «здесь речь идет о фундаментальном моменте» (Тхостов. 1994, № 3, с. 6), но считать, что в данном случае речь идет о «самой возможности очерчивания местоположения субъекта, для чего абсолютно необходимо существование разрыва, различающего Я и не-Я» (там же), было бы, по крайней мере, поспешно. Тем более узко было бы считать, что «Я» находится там, где начинается «не-Я». Хотя немецкая идеалистическая философия и оперирует подобными категориями, мы же в обращении с ними должны ориентироваться на соотнесенность терминов и понятий со своей культурой и своими архетипами. Определять подобным образом «Я» и технически сложно, и методологически неверно. Это похоже на то, что чтобы узнать, где находится «Я», нужно исплывать все моря, исходить все земли и убедиться, что там меня нет, а я нахожусь внутри себя.

Что же следует из того, что многие не выдерживают долгую сенсорную изоляцию? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно задать встречный вопрос — а почему существуют люди, которые стремятся сами в состояние сенсорной депривации, почему они периодически погружаются в нее и нам того же желают? Более того, подобные люди, как, например, Джон Лилли, связывают достижения духовных состояний именно с прохождением через сенсорную изоляцию. Вдвойне предостерегать от поспешных выводов в данном случае нас должна история религии: так, например, и в Египте, и в древней Греции были особые ритуалы, которые совершенно напоминают современные опыты по сенсорной изоляции. Проходящий посвящение в храме человек должен был долгое время находиться в полной темноте, неподвижно, в каменном углублении — что символизировало его смерть. И только успешно пройдя через эту символическую смерть, посвящаемый мог возродиться к новой духовной жизни. Были, безусловно, и такие, которые не проходили этого ритуала до конца, не выдерживали этого испытания, хотя специально на него настраивались и к нему готовились. В каком-то смысле можно сказать, что и современные опыты по сенсорной изоляции должны давать положительный опыт совсем для немногих. Но это совсем не значит, что мы должны меньше ориентироваться на этих немногих, чем на остальное большинство.

Возвращаясь к структуре схемы тела, заметим, что она может иметь разные особенности. Если она состоит из трех крупных элементов — головы, груди и живота, то превалирование чего-нибудь из них будет создавать особый ее тип. Так, можно говорить о мистике головы, либо о мистике груди, либо о мистике живота (Флоренский. 1990, с. 266). Как общая характеристика сознания структурная особенность схемы тела будет проявляться и в повседневной жизни. Как метко подметил епископ Феофан Затворник: «Ум в голове, и умовые люди (научники) все в голове живут» (1995, с. 325–326). Это происходит по нескольким причинам. Во-первых, играет роль особое отношение ума к голове: «Сила души — ум — хотя и духовна, но имеет местом своего пребывания головной мозг» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 116). Во-вторых, это связано и с личностными особенностями людей: чем они чаще в жизни пользуются (головой или сердцем), то больше в себе и развивают. А функциональное доминирование со временем и переходит в структурную особенность схемы тела. Кроме того, эти особенности закрепляются со временем социальными, политическими, культурными и другими стереотипами, так что, в конечном итоге, можно говорить и об определенном типе общества и культуры по их предпочтению определенного локуса сознания. Особенно это заметно в культурах, сформировавшихся достаточно давно и имеющих, что называется, свое лицо. Так, например, анализ западных культур и обществ показывает, что Запад очень неравнодушен к голове: он пытается все осмыслить, рационализировать, «брать головой». И даже там, где, казалось бы, голова должна отходить на задний план — в области мистики, — она дает о себе знать. Приведем один, достаточно современ-

ный, пример. Знаменитый французский философ Жорж Батай, который в наше время является чуть ли не символом именно неортодоксального философствования, имеет склонность к мистическим, необычным переживаниям, которые он сам же и описывает (Батай. 1997). В ходе одного из них он проникся «нежностью неба»: «Я чувствовал, что она наполняет мою голову (выд. нами. — З. Ю.) каким-то парящим, едва-едва различимым струением, как-то причастным нежности того, что было вне меня, дававшим мне ее во владение и заставлявшим его насладиться» (Батай. 1997, с. 208–209). Это пример именно *головной* мистики.

Несколько слов скажем о структурной особенности схемы тела, при которой доминирует **сердце**. Для ученых, живущих в голове и ничего, кроме нее, не знающих, нелегко понять, как возможно, что «сила словесства, или дух человека, хотя и духовна, но имеет местом своего пребывания верхнюю часть сердца...» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 116). Но с научно-объективной точки зрения *сердечный* locus сознания ничем не хуже, чем *головной*, и даже наоборот — он более интересен для научного изучения из-за меньшей своей исследованности, ибо по существующему стереотипу привыкли сводить все именно к голове.

Кроме *головного* и *сердечного* локуса сознания, есть и третий его вариант, связанный с **животом**. Если спросить дзенского монаха: «Откуда ты думаешь?», то он положит руку на живот (Ошо. 1992, с. 49).

Таким образом, выделились три **основных типа** локуса сознания: *головной* — цереброцентризм, *сердечный* — кардиоцентризм, *животный* — вентралоцентризм. Несколько слов о самих названиях. Впервые в русской литературе термин «*кардиоцентрический*» был использован в 1883 г. профессором Санкт-Петербургской духовной академии А. Е. Светилиным (1842–1887) для обозначения взгляда на сердце, как на «седалище души» (Светилин. 1997, с. 181). Практически в таком же смысле используем этот термин и мы. Остальные два термина — цереброцентризм и вентралоцентризм — образованы по аналогии с первым.

Каждая из этих установок связана с разными психическими качествами, свойственными носителям этих установок. Перечислим эти качества в самых общих чертах.

Цереброцентризм тяготеет к рационализму, чрезмерной интеллектуализации, построению абстрактных схем. В разумных пределах он имеет положительные стороны в виде рефлексивных механизмов осмысления и осознания.

Основную характеристику *кардиоцентризма* можно определить как эмоциональность. Но этот термин в нашем языке понимается слишком узко, к тому же, кроме эмоций, сюда необходимо включить чувства, аффекты, переживания, чувствования, страсти и т. д. Таким образом, говоря о эмоциональности сердца, необходимо иметь в виду это ее широкое понимание. Либо, за неимением подходящего психологического термина, для обозначения этого явления можно использовать прекрасное русское слово — *сердечность*. Положительными сторонами кардиоцентризма являются отзывчивость, эмпатия, сензитивность и т. д. К его возможным отрицательным сторонам можно отнести: иррационализм, импульсивность, неосознанность.

Вентралоцентризм есть заострение проявлений вожделевательно-волевой сферы человека, в которую входят стремления, желания, волевые импульсы, осознанные и неосознанные мотивы и потребности. Он тесно связан с основными биологическими потребностями: в питании, продолжении рода, отдыхе, двигательной активности и т. д. В древности он был близок культу плодородия и чадородия. Неумеренный вентралоцентризм переходит в физиологическую и духовную чувственность, эротизм. Его положительной стороной является, выражаясь словами известных философов, «воля к жизни» (Ницше), «жизненный порыв» (Бергсон).

Интересен исторический анализ разных *религиозных направлений* с точки зрения расположения локуса сознания у их адептов. Мы не будем затрагивать многочисленные восточные направления, а остановимся на основных христианских конфессиях и непосредственно предшествовавших христианству и следовавших за ним религиозных движениях (иудаизме, древнегреческой религии и исламе). Цереброцентризм больше свойственен католицизму и протестантизму (в большой степени он также присутствует и в восточно-европейском православии). Кардиоцентричными являются: древнегреческая религия, греко-византийское и русское православие. Вентралоцентризм близок древнеиудейской религии и исламу (многие его признаки присутствуют и в русском старообрядчестве).

Особое значение имеет схема тела в построении **картины мира**, в понимании национальных особенностей других народов. «Тело человека тысячами служило моделью мироздания — от теорий макрокосма и микрокосма до физиологических учений XVIII–XIX вв.» (Ямпольский. 1991, с. 198). Правая и левая сторона, верх и низ и другие параметры картины мира имеют в первую очередь отношение к человеческому телу. Мир в этом случае воспринимается как бы продолжением человеческого тела, и разные части этого мира имеют отношение к схеме тела. Во время буддийской медитации тело становится мандалой, т.е. моделью мира (Говинда. 1993, с. 257).

С другой стороны, и духовный мир влияет и отражается на человеческом теле. Дьякон Михаил Залесский пишет о «символичности морфологии человека» (Залесский. 1992, с. 27). Интересны мысли автора о символике человеческого лица: «Первое, что можно заметить, глядя на человеческое лицо, — это его Крестность. Линия носа пересекается с линией глаз под прямым углом. Образуется крест» (там же, с. 4). После математических расчетов автор приходит к совпадению основных пропорций распятия и лица (там же, с. 8).

Символическая морфология присутствует в мифах разных народов. Так, например, практически во всех мифологемах этнического сознания употребляется образ дерева — некоторой вертикальной, живой сущности. Оно настолько огромно, что как бы пронизывает собой всю вселенную (но не физическую, а духовную). Оно соединяет собой разные миры, так что по нему можно спуститься из нашего мира в нижний мир, подняться в верхний. Конкретное дерево со ступенями-зарубками используется шаманами в своей ритуальной практике. Каждая ступень этого дерева олицетворяет собой определенный мир, в который шаман может войти только тогда, когда достигнет определенного психологического состояния. По мере утончения и большей энергетизации шаман поднимается выше по ступенькам. В древнеиндийской традиции также происходит восхождение по психическим и духовным состояниям через определенную работу со схемой тела.

Разбирая наиболее разработанную древнеиндийскую психотехнику, можно заметить, что в данном случае мировым деревом является не что иное, как позвоночник человека, ступеньками на этом древе — психоэнергетические центры — **чакры**. Эти чакры, начиная с нижних, должны постепенно набирать энергию и раскрываться, доходя до последней — над макушкой головы, в результате чего человек уже полностью выходит за пределы своей физической самости. Когда в восточных психотехниках идет речь о центрах, иметь в виду нужно не какие-нибудь анатомические образования или чисто психологические реальности, а промежуточное между ними образование, т.е. схему тела.

Интро- и экстравертированность и схема тела

«Никакие два идеала не противоречат друг другу, как святой готической церкви и святой китайского храма. Они противоречат друг другу во всем, но самое глав-

ное — глаза буддиста всегда закрыты, глаза христианина широко распахнуты... Буддист пристально глядит внутрь себя. Христианин пристально смотрит наружу» (Честертон. 1991, с. 454). Но, скорее всего, дело обстоит несколько шире: направлен внутрь не буддизм как таковой, а весь Восток в целом, точно так же, как направлено вовне не христианство, а весь Запад как таковой. Об этом в 1837 г. выдающийся русский философ Петр Чаадаев писал так: «Мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленных самой природой разумного существа... Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; распространяясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе» (1991, т. 1, с. 529). Ромен Роллан видел в самоуглубленности Индии большой положительный фактор, отсутствующий в Европе: «я желаю народам Запада, созерцателям внешнего, найти в своих недрах те же источники “самосозерцания”, активного и творческого» (Роллан. 1936, с. 135–136).

Выражаясь современным психологическим языком, психика восточного человека более *интровертирована* (направлена внутрь), а западного — *экстравертирована* (направлена вовне). Корни последнего прослеживаются уже у древних греков, так как смысл и основание античного человека находятся вовне, а не внутри его индивидуальности (Светлов. 1992, с. 27). Быть может, наилучшим примером направленности вовне античного человека служит IX глава девятой книги «Никомаховой этики» Аристотеля, в которой говорится о том, что даже стремящийся к созерцательной жизни философ познает себя через окружающих и не может без них этого сделать (там же, с. 27). Таким образом, говоря другим языком, древнегреческий человек был публичен, и его самосознание было облечено в публичные (внешние), а не в приватные (внутренние) формы.

Мы сейчас не будем говорить о преимуществах и недостатках каждой из этих установок. Здесь нам важнее подчеркнуть принципиальную значимость самого принципа, как такового. Последующим анализом мы попробуем показать, что это — не только и не столько географическое деление разных этносов, сколько важнейший, психологический фактор, связанный со всеми сторонами жизни каждого человека и всего общества в целом.

В качестве внутреннего, психологического фактора направленность сознания опосредует многие другие факторы: культурные, мировоззренческие, религиозные и т. д. Так, например, тип направленности сознания важен в деле художественного осмысления жизни. Иван Александрович Ильин с этой точки зрения выделял два типа писателей: внешнего и внутреннего опыта. Он писал: «Внешний опыт прилепляет нас к чувственным восприятиям и состояниям. Мы обращаемся к миру — зрением, слухом, обонянием и осязанием, воспринимаем его мускульными ощущениями, пространственным созерцанием, чувством холода, тепла, боли, тяжести, голода и т. д. Мы живем нашим телом, прислушиваемся к нему и воспринимаем мир именно через него... Художник, воспринимающий и рисующий мир из такого художественного акта, есть художник внешнего опыта» (Ильин. 1991, с. 13). «Напротив, внутренний опыт уводит нас от чувственных восприятий и состояний и открывает нам иной мир, мир, воспринимаемый нечувственно... Тогда все вещественное, материальное, телесное перестает быть для человека главною и самодовлеющей реальностью, а становится лишь символом иных, важнейших, субстанциональных обстоятельств, на которых и сосредоточивается все или почти все внимание. К таким обстоятельствам относится, прежде всего, мир человеческой души... Художник, воспринимающий и рисующий мир из такого художественного акта, должен быть обозначен как художник внутреннего опыта» (там же, с. 13–14).

Нельзя не заметить проявление типа направленности сознания и в религии. Так, например, нельзя не учитывать крайне важный факт деления христианства как всемирной религии на два основных направления: *западное* христианство — католицизм и протестантизм и *восточное* христианство — православие (в разных его формах). При этом нельзя не заметить, что основное различие между западным и восточным христианством заключается в том же, в чем различаются Запад и Восток: экстравертированность первого и интровертированность второго.

И здесь во взаимоотношении западного и восточного христианства могут быть определенные проблемы и непонимания. Когда в XIV веке в Европе узнали о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа, то издевались над этой мыслью, изобретая для нее всякого рода насмешливые прозвания (Киреевский. 1911, с. 201). Правда, и на Западе употребляют иногда те же выражения, что и на Востоке, говоря о «внутреннем сосредоточии духа», о «собрании ума в себе», и т. п. «Но под этими словами обыкновенно разумеют они другое: не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение. Вообще можно сказать, что центр духовного бытия ими не ищется» (там же). Подобная, несколько резкая, критика Запада нашим знаменитым славянофилом Иваном Киреевским, безусловно, имеет под собой реальное основание. Да и в самой западной церкви были люди, указывающие на это же. «Не стремись выйти из себя самого, взойди в себя, правда обретается во внутреннем человеке», — призывал блаженный Августин в свое время. Особенно это может относиться к протестантизму, который изначально возник как деятельно-активная религиозная сила. Правота его, безусловно, в том, что «вера без дел мертва». Но верно и то, что вместо земного устроения, на которое столько сил и времени тратят протестанты, необходимо «искать прежде Царства Божия» (Мф. 6, 33). Святитель Тихон Задонский писал об этом: «Душа человеческая подобна зеркалу, которое такой вид в себя восприимлет, к чему обратится: тако душа к чему обратится, такой и образ в себя приемлет» (Тихон Задонский. Т. 5. 1836, с. 73). Он имел в виду обращенность души либо к Богу, либо к этому миру (там же, с. 74). С этой точки зрения, протестантская экстравертированная активность со временем направилась на слишком земное устроение и, в конечном итоге, на земное благополучие и даже комфорт. В других формах, но это присуще и католицизму, с поправкой на его зрительность. Показательны в этом отношении формы проявления католической мистики: образность, чувственность, телесность и т. д.

Интересно сравнение в отношении направленности сознания наиболее типичных представителей западной и восточной святости: *Франциска Ассизского* и *Серафима Саровского*. У православного святителя проявлялась однозначно *интровертная* направленность. Он говорил: «Признак духовной жизни есть погружение человека внутрь себя и сокровенное делание в сердце своем» (Житие старца Серафима. 1991, с. 293). По сравнению с Серафимом, который в сердце своем ощущал духовную силу Христову и принимал Христа внутрь себя, Франциск в представлении о Христе воспринимал прежде всего впечатление от земной жизни Христа, был поглощаем Его внешним страдальческим образом. Впечатление это на Франциска шло как бы извне, и Франциск стремился всеми силами своей души подражать Христу. Для него Христос был внешним объектом поклонения, и исходя от образа Христа и его страданий и развивалась мистика Франциска (Лодыженский. Т. 2. 1992, с. 102). В этом ярко выразилась *экстравертированность* католического сознания, желающего глубинное внутреннее чувство перевести в область внешних объективизированных идей. Что же значат слова апостола Павла о том, что Бог благоволил открыть в нем сына Своего (Гал. 1, 15–16)? Что здесь подчеркивается — благоволение открытия Сына Божьего именно в Павле, то есть его избранность, или что-то другое? — Скорее всего, здесь важно именно внутреннее открытие Христа в Павле. Это же подчер-

квивается в указании на то, что Царство Божие внутри нас есть (Лк. 17, 21). «Вот, богатство небесное — в тебе, если хочешь сего. Вот, царство Божие — внутри тебя, грешник. Войди в самого себя, ищи усердней, и без труда найдешь» (Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 348). «Царствие Божие внутри нас, а не вне нас; оно “нудится и нуждницы восхищаются” его; следовательно для созидания Царствия Божия необходимо в порыве сердечного и глубокого покаяния спуститься в тайники собственной души и, с корнем вырвавши оттуда все дурное и греховное, обрести там, в глубине души, забытую и утерянную драхму Царствия Божия...» (Соколов Л. 1898, № 22, с. 547). «Человек готовится в царство Божие, но царство это внутри его души. Нужно ее очистить от греха, тогда без труда откроется это царство, и человек получит чрез то залог, предначатие того блаженства, которое дарует ему Царь на суде» (Сергий (Страгородский). 1991, с. 135).

При этом внутреннее и внешнее резко противопоставляются: «Царство — в тебе; а вне тебя — геенна. Вне тебя — смерть, и дверь к ней — грех... Не выходи же к тому, что вне тебя, чтобы вместе с тем не погибнуть и тебе» (Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 349).

Близка к восточной интровертированности и русская направленность внутрь, которая, правда, может по-разному проявляться и в большей или меньшей степени реализоваться. Анализируя русскую историю последнего времени, Николай Бердяев с сожалением приходил к выводу, что силы русского народа, о котором не без основания думают, что он устремлен к внутренней духовной жизни, в последнее время отдаются колоссу русской государственности (Бердяев. 1990, с. 6–7). Часто именно эта внешняя социальная направленность русского человека и приводила к самым негативным последствиям. Поэтому многие русские религиозные мыслители предостерегали против излишнего упования на социальные реформы и возможности изменения других. Начинать с себя, — призывал Федор Михайлович Достоевский, великий мастер в описании внутреннего, психологического и духовного, мира человека. В том же великая заслуга и Владимира Соловьева, великого русского философа, современника и личного друга Достоевского. Соловьев умел от вопросов повседневных обращаться к великим, вечным вопросам духа, он призывал людей «внутри себя» (Никольский. 1902, № 24, с. 484–485). Это стремление к обращению внутрь имеет глубокие и принципиальные основания в мировоззрении Соловьева и проходит через все его творчество. Так, например, в статье «Смысл Любви» он подчеркивает, что сила духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение и обращение внутрь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов (Соловьев. Т. 7. 1912, с. 60). Но при этом, как подчеркивает Соловьев, требуется вовсе не отречение человека от внешнего воздействия на природу и от культурного труда, а только перестановка жизненных целей и волевого центра тяжести. То есть внешние предметы, за которыми большинство людей страстно гонятся как за целями, связывая с ними и тратя на них свои внутренние душевные силы, должны стать всецело лишь средствами и орудиями. Внутренние же силы, собранные и сосредоточенные в себе, должны быть приложены как могучий рычаг, чтобы поднять тяжесть вещественного бытия и рассеянную душу человека, раздробленную душу природы (Оправдание добра. 1897, с. 630–631). Человеку необходимо заботиться о собирании своей души: «Нормальный принцип экономической деятельности есть экономия, сбережение, скопление психических сил чрез превращение одного вида душевной энергии (внешней или экстенсивной) в другой вид энергии (внутренней или интенсивной). Человек или расточает свою чувственную душу, или собирает ее» (там же, с. 631).

В христианской богословской литературе пишут о важности **вхождения внутрь себя** и пребывания там: «Войди в себя, живи в себе самом, в прекрасной клети духа

твоего, и там ищи царства, как научил Спаситель наш» (Ефрем Сирийский. Т. 4. 1995, с. 348); «кто внутри себя, тому и мир духовный открыт» (Феофан Затворник. 1908, с. 220); «С первого пробуждения утром озаботьтесь собраться внутри и возгреть теплоту. Это считайте нормальным вашим состоянием. Коль скоро нет сего, знайте, что у вас внутри неисправно» (Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 175–176). С этим связана вся духовная работа в течение дня: «Поставив себя утром в такое собранное и согретое состояние, затем, — все обязательно надо исправлять так, чтоб тем не разорвать своего внутреннего настроения, и из произвольного-то, что поддерживает сие состояние, делать; что же расстроивает его, того ни под каким видом не делать: ибо это значило бы враждовать против себя» (там же, с. 176).

Излишняя направленность человека вовне приводит к рассеянности, которая крайне вредна: «если кто доведен до рассеяния и ограден злобою, то уподобляется он городу, у которого нет стен, и беспрепятственно входят в него разбойники, откуда хотят, и опустошают и сожигают его» (Макарий Египетский. 1998, с. 134). В результате духовного делания необходимо противопоставить рассеянности собранность и внутреннее трезвение. Необходимо перейти от внешнего многопопечения к внутреннему безмолвию: «Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения. А занятие внешним производит противное тому: возбуждает внешние чувства, и умерщвляет внутренние движения» (Исаак Сирийский. 1993, с. 94).

Переход от внешнего к внутреннему кардинально влияет на всю человеческую душу: «когда во внешних членах прекратятся внешний мятеж и попечение о внешнем, тогда ум от внешних попечений и парения возвращается в себя, и упокоевается в себе, а сердце пробуждается к исследованию внутренних душевных мыслей» (там же, с. 92).

О собрании внутри, о стремлении внутрь пишут многие христианские богословы: «Все делание наше может быть сокращено в следующую формулу: собравшись внутри себя, восставь духовное сознание и жизнедеятельность, и в этом настроении ходи по начертанному внешнему деланию под руководителем или Промыслом... Сюда должно быть сведено все внимание подвижника, чтобы, подвизаясь, он не рассеивался и был как бы связан или препоясан по чреслам помышлений своих. Хождение с таким внутри-пребыванием и хранением есть хождение трезвенное, а наука о сем есть наука трезвения» (Феофан Затворник. Путь к спасению. 1908, с. 297); «кто ищет Господа, тот должен искать Его не вне, а внутри себя, посредством дел веры» (Максим Исповедник. 1835, с. 149); «обрати чувства свои вовнутрь души; направь внутреннее твое к деланию лучшего... познай, наконец, не то, что окрест тебя, а что такое ты сам... устремляй мысленное око свое к созерцанию Бога...» (Никита Стифат. 1900, с. 102); «возревнем обрести внутри себя самих небесное царствие, отсекая от сердца всякий грех» (Филофей Синайский. 1900, с. 418).

Обратившийся внутрь себя и превративший это в навык становится «пребывающим внутри», о котором сказано: «Непрестанно пребывающий во внутреннем своем и там всегда вращающийся целомудрствует; и не только это, но еще и созерцательствует, и богословствует и молится. И сие-то есть, о чем говорит Апостол: *духом ходите, и похоти плотские не совершайте* (Галат. 5, 16)...» (Исихий Иерусалимский. 1890, с. 24–25). «Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого, тот зрит в себе зарю Духа», «сокровище смиренно мудрого внутри его, и это — Господь» (Исаак Сирийский. 1993, с. 37–38).

При этом в христианской традиции имеется в виду не абстрактная направленность внутрь, а именно направленность *внутрь тела*. Таким образом, здесь и проявляется важность схемы тела, которая опосредует все влияния на само тело. При этом, если эти влияния являются духовными, то схема тела увязывается с проблемой духа и его влиянием на тело. Внутри человеческого тела обитает бестелесный дух и, даже, —

Дух Святой: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» (1 Кор. 6, 19). Этими же идеями проникнута вся послепостольская церковная традиция. Об этом говорят практически все христианские мистики и подвижники. При этом данная интровертная и «внутри-телесная» направленность была вполне осознанной и отрефлексированной: «Если и по псалмопевцу “вся слава дщери Царя внутри” (Пс. 44, 14), то зачем мы будем искать ее где-то во вне? Если по апостолу “Бог даровал Духа Своего, вопиющего в сердцах наших «Авва, Отче»” (Гал. 4, 6), то разве не в наших сердцах мы должны молиться вместе с Духом? Если и согласно Господу пророков и апостолов “Царство небесное внутри нас” (Лук. 17, 21), то разве не останется вне Царства небесного тот, кто изо всех сил пытается вывести собственный ум изнутри самого себя?» (Григорий Палама. 1995, с. 44). «Не явно ли, — вопрошает он дальше — что если человек захочет противоборствовать греху, приобрести добродетель и получить награду победителя в добродетельном боении, вернее, залог награды за добродетель, умное чувство, то ему нужно ввести вовнутрь тела и ум?» (там же, с. 44–45). Таким образом, «тем, кто решился внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем» (там же, с. 44). Особенно это относится к монахам: «для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно “монахами” («едиными». — З. Ю.) по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там» (там же, с. 47).

Но необходимо понимать, что обращение внутрь само по себе не является панацеей от всех бед: «Обращается внутрь ревнитель, и что, вы думаете, здесь находит? — непрестанное брожение мыслей, непрестанные страстные приращения, дебелость и холодность сердца, упорство и неподвижность на послушание, желание делать все по-своему, словом — находит у себя внутри снова все в очень дурном состоянии» (Феофан Затворник. 1996, с. 18). И это начало большой и сложной работы по очищению сердца, которая и приводит к Богу: «Если будешь чист, — говорит Исаак Сирий, — то внутри тебя небо, и в себе самом узришь ангелов и святых, а с ними и в них Владыку ангелов» (1993, с. 37–38).

Кроме того, интровертная направленность должна быть правильно реализована. «Интроверзия есть центростремительное направление ума. В интроверзии ум должен быть правильно центрирован. К какому центру должен быть обращен ум? В ответе на этот вопрос — вновь коренное различие религий, мистики и мистико-аскетических методов, целая пропасть, через которую никакими синкретическими мостами не перешагнуть» (Позов. Т. 1. 1965, с. 35). В умном делании христианских аскетов такой единственный подлинный центр — *Бог*, поэтому христианская аскетика — **теоцентрична**. Но может существовать и не теоцентричная интроверсия, и более того, может быть интроверсия и безрелигиозная и антидуховная, о чем мы скажем дальше.

Центральность Бога в христианстве имеет важные социально-психологические последствия. По мере приближения к Богу люди становятся ближе и друг к другу: «предположите, что круг сей есть мир, а самый центр круга — Бог; радиусы же... суть пути жизни человеческой. И так, на сколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, на столько, по мере восхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу» (Дорофей авва. 1995, с. 104–105). Поэтому правильная духовная интровертность способствует смирению и неосуждению других, выполняя совет святоотеческой традиции: «Каждый должен заботиться о своих болезнях душевных, и каждый должен оплакивать грехи свои, не зазирая ближнего» (Исаия авва. 1883, с. 62).

Но обратиться к внутренним духовным сокровищам современному человеку не так легко, как это кажется, ибо он уже обращен наружу, к внешнему миру, который

крепко держит его в своих объятиях. Таким образом складывается парадоксальная ситуация, как писал граф Сперанский своему другу Цейеру: «Царство Божие — внутри нас, но нас самих там нет» (цит. по: Зеньковский. Т. 1. Ч. 1. 1991, с. 125). Вот как об этом же писал блаженный Августин, обращаясь к Богу: «Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем, и там искал я Тебя... Со мною был Ты, с Тобою я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого не было бы, не будь он в Тебе» (Августин. 1992, с. 146). Поэтому, чтобы прийти к Богу, необходимо вернуться к себе, или, вернее, внутрь себя (интровертироваться), ибо: «там, внутри, начало и там конец и завершение; оттуда исход и туда возврат» (Софроний. 1994, с. 112). Таким образом, правильная интроверсия является религиозной формой самореализации человека.

Интересно, что с общественно-социальной точки зрения дело обстоит как раз наоборот: для активного и контролируемого функционирования в обществе необходима постоянная и ярко выраженная экстраверсия ее членов. Неудивительно поэтому, что интроверсия с социальной точки зрения всячески умалывается, а роль экстраверсии всячески выпячивается. В конце концов общество и государство формируют личности с нужными им психическими *экстравертными* особенностями.

Остро эта проблема стояла в России в середине XVIII века, когда революционеры-демократы требовали внешних социальных изменений, а народники призывали к внутренней духовной работе. Последних не услышали, и был востребован первый путь, который и привел вскоре к большевизму. Показателен пример «пламенного революционера» В. Белинского. Довольно здраво рассуждающий о вопросах, далеких от духовных тем, он в вопросе о внутренней духовной жизни допускает вопиющие ляпсусы. В первую очередь не нравится Белинскому внутренняя устремленность религии: «Религиозное уважение к так называемой “внутренней жизни” — это исчадие немецкого эгоизма и филистерства» (Белинский. Т. 2, с. 347). Это и неудивительно, ибо в данном случае его головную рефлексию пересилила боль его собственной души: «Недостаток внешней деятельности для меня не может вознаграждаться внутренним миром, и по этой причине внутренний мир — для меня источник одних мучений, холода, мрачная и душная тюрьма» (там же, с. 274). Вот как эти мысли Белинского комментирует известный русский психолог Б. М. Теплов: «Проблема направленности на “внутреннее” в ущерб направленности на жизнь, проблема “интровертированности” — если пользоваться терминологией современной психологии — всегда стояла перед ним, как одна из важнейших проблем психологии личности. Она представляла для него интерес не только теоретический. “Уход во внутреннее” был очень распространенной позицией среди людей 40-х годов; актуальна поэтому была и борьба с попытками теоретически оправдать этот “уход”. Для Белинского этот вопрос имел несомненно политический смысл» (Теплов. 1948, с. 42). Но, как показало время, вопрос этот имеет еще более духовный, религиозно-психологический смысл. При этом духовный смысл является первичнее и изначальное смысла внешнего: «Основное назначение Православной Церкви состоит в помощи человеку при исполнении главного смысла жизни — создании и обретении четырех Божиих Царств. Первое Царство — внутри себя... Второе — устройство благополучной жизни в своей семье. Третье — устройство благополучной жизни на земле и в обществе, где живешь. При этом действует условие: если человек не создал первого Божиего Царства, ему затруднительно или невозможно создать второе... Четвертое Божие Царство в вечной жизни Господь дарует человеку за успехи в созидании первых трех» (Половинкин. 1997, с. 186).

Исторические уроки не должны проходить мимо нашего сознания. Двадцатый век, с его кровопролитными войнами и революциями, сделал намного более понятным для современной России призыв: «Начинать с себя!». В настоящее время интровертная установка страдает в еще большей степени, чем в прошлом веке. И сегодня социум, исходя из своих интересов, стремится направлять энергию человека на адап-

тацию к внешней действительности (физической и социальной) и на развитие экстравертированного сознания (Годфруа. Т. 1. 1992, с. 144). Все так же актуален призыв Ромена Роллана к самоуглублению народов Запада, грозным предостережением звучат его слова: «Если они этого не сделают, их ожидает незавидное будущее, их гигантская техника, неспособная их защищать, завершит их уничтожение» (Роллан. 1936, с. 135–136). Как мы видим, и в самом деле, технизация всех сторон европейской и, в особенности, американской жизни приводит к обездушиванию человека, его духовной деградации. Техногенное, экстравертированное мышление влияет и на многие современные «духовные» учения и движения, которые также вносят свою долю в негативное дело чрезмерной экстравертируемости человеческой психики. Так, например, благодаря экстрасенсорике сформировался массовый стереотип о том, что «широкое», вовне направленное биополе является показателем хорошего здоровья (которое, так сказать, «прет во все стороны»). Но это, конечно же, не так. Во-первых, наличие большого *внешнего* биополя делает человека подверженным разнообразным негативным влияниям извне (о чем часто пишут и сами экстрасенсы). Во-вторых, возникает парадоксальная ситуация: достаточно часто получается, что широкое внешнее поле формируется за счет внутрителесного поля, так что человек оказывается как бы пустым, незащищенным внутри (феномен бублика с дыркой посередине).

Кроме того, необходимо отметить, что чрезмерная, неуравновешенная экстравертность психики может приводить и к весьма негативным последствиям, вплоть до психопатологии. Из психиатрического опыта известно, что «когда сохраняется сознание и больные сохраняют свою актуальную личность, экстернизационные реакции проявляются в виде галлюцинаций и псевдогаллюцинаций — слуховых и зрительных...» (Кузнецов, Лебедев. 1968, с. 39). Это и понятно, ведь галлюцинации и есть вынесенные вовне (экстернизированные) собственные ощущения человека, которые он уже не может контролировать, удерживать в себе. Но возможен и обратный процесс, когда чрезмерно практикуемая «визуализация», столь модная сегодня на Западе и в США, может привести вполне здоровых людей к экстравертным психопатологическим феноменам: раздвоению личности, телесным фантомам, выходу из своего тела и т. д.

Экстаз

Остановимся на экстазе с точки зрения схемы тела. Экстаз является одним из *экстравертных* феноменов человеческого сознания. Выход за пределы своей физической ограниченности всегда воспринимался крайне эмоционально в силу его необычности. После экстаза происходит восстановление человеческой личности, сознание человека возвращается в свое физическое тело. Мостом же, по которому происходит выход из человеческого тела и вход в человеческое тело обратно, и является схема тела.

Часто для обеспечения экстаза используют специальные химические вещества. Остановимся на одном из примеров.

В последнее время много говорят о **Карлосе Кастанеде**. Не анализируя здесь его учение целиком, остановимся на том, как он стал учеником и каким образом его учитель, Дон Хуан, его обучал. Началось обучение Кастанеды с психофармакологии — употребления им мескалина. По современным научным данным, мескалин вызывает нарушение зрительного восприятия, возникновение слуховых иллюзий и галлюцинаций, изменение обонятельных, вкусовых и тактильных ощущений. При этом изменяется ощущение времени, затрудняется мышление, зато настроение становится необычайно приподнятым и эйфоричным (Бурназян. 1985, с. 257).

Для нас же важно, что мескалин нарушает восприятие схемы собственного тела, иногда даже наблюдается раздвоение личности (там же). Мескалином в России не удивишь. Еще в 1934 году советскими психиатрами подробно изучалось воздействие мескалина на психику людей (Александровский. 1934). Какие же изменения схемы тела наблюдались в случае с Кастанедой и какое значение эти изменения имели для влияния на него его учителя? Каждый раз, встречая Кастанеду и желая привести его в рабочее ученическое состояние, Дон Хуан ударял Кастанеду по спине, после чего тот входил в особое состояние сознания, о котором он впоследствии вообще ничего не помнил. Этот удар по спине Кастанеда воспринимал очень болезненно, как будто из него хотят выбить весь воздух. А на самом деле, как сам он об этом рассказывает позже, Дон Хуан даже не дотрагивался до его спины. Что же и с чем делал Дон Хуан и почему он так активно угощал своего ученика кактусомпейотом, содержащим мескалин? На подобный вопрос самого Кастанеды к Дону Хуану последний отвечал, что иначе с Кастанедой нельзя было и работать, до такой степени он был головной, рационализированный. В описании своего дальнейшего пути Кастанеда говорит, что, во-первых, Дон Хуан выносил его «точку сборки» (в нашей терминологии локус сознания) за пределы его физического тела. Вот эта точка сборки и находилась на некотором расстоянии сзади от спины Кастанеды, и прикосновение к ней Дона Хуана и вызывало у Кастанеды столь разнообразные и болезненные ощущения. Не будем пока оценивать допустимость подобного воздействия с религиозной и нравственной точки зрения, пока же отметим неприкрытую *манипулятивность* в обращении Дона Хуана к Кастанеде. Центр сознания любого взрослого нормального человека находится внутри его тела, и это, в общем-то, оправдано и закономерно. Если же учителю для обучения ученика необходимо специально вытаскивать его центр сознания наружу, а потом искусственно манипулировать этим центром, то возникают обоснованные сомнения в духовности такого рода «учительства».

Феномен двойника

Особым проявлением схемы тела является феномен **двойника**. Этой проблемой интересовались не только психологи и психиатры, она очень подробно разрабатывалась и в философской, и в художественной литературе (Кузнецов, Лебедев. 1968, с. 38). И, конечно же, никакая мистическая, эзотерическая или оккультная традиция не обходится без понятия двойника (в разных его вариантах). Еще в начале XX века занимались «перемещением чувствительности внаружу» (де-Роша. 1915) и выделением «астрального призрака человеком по собственной воле» (Дюрвиль. 1915). И в наше время в моде «проекция астрального тела» (Мульдун. 1993) и астральные «путешествия вне тела» (Монро. 1993).

Выделение астральных дублей пытались использовать для самых разных целей: ясновидения, прорицательства, магического влияния и т. д. Когда современные газетные маги и колдуны делают «приворот» по фотографии клиента, они, сами того не зная, пытаются работать со схемой его тела.

К явлениям астрального двойника относится и так называемый эффект «выброса фантома» при ТМ (трансцендентальной медитации Махариши). Он описывается следующим образом: «Сам медитирующий остается на месте, а его внутреннее “Я” отделяется и переносится в другое место» (Иванов. 1991, с. 7). Кстати, здесь не лишним будет заметить, что подобные эксперименты далеко *не безопасны*, и некоторые астральные путешественники так и не вернулись назад. Этих «невозвращенцев» в ближайшее время, скорее всего, будет больше, потому что пошла массовая мода на подобные занятия. И здесь, безусловно, свое предостерегающее слово должны

сказать и психологи, и психотерапевты, и медики. Единственное, что в этой ситуации несколько обнадеживает, так это то, что достичь «астральных» состояний не так легко, и поэтому многие не забираются далеко в эти астральные дебри.

Ну а если какие-нибудь особенно настойчивые эзотерики все же захотят проникнуть в тайны запредельного мира, то, по теософской традиции, их встречают и преграждают им путь так называемые «стражи порога». Причем эти стражи являются порождениями самих адептов, их *негативными двойниками*, зеркалами, отражающими в себе их проблемы и ошибки: чем больше этих ошибок, тем сильнее и неумолимее стражи, и только по мере исправления ошибок и решения проблем стражи теряют свою силу и позволяют адептам пройти. Фактически в данном оккультно-мистическом явлении проявился феномен экстериоризации: совесть, как особый верховный судья в человеческом сознании, была вынесена вовне (экстериоризирована) при помощи механизма визуализации и механизма схемы тела. Понятно, что в подобных формах общения со своей совестью не нуждаются те, кто и в повседневной жизни может слышать ее голос и реагировать на него.

Интересен анализ темы двойника в *русской литературе*, о чем писали Гоголь, Достоевский, Чехов, Леонид Андреев и другие, кончая Блоком и русскими символистами начала двадцатого века. Чего стоит только один «Нос» Гоголя, когда обыкновенный человеческий нос совершенно необыкновенно сбегает от своего хозяина, превращается в отдельную самостоятельную личность, живет своей жизнью. Психоанализ увидел в этом особый, как всегда у него сексуальный, фаллический смысл. В данном случае психоаналитическая интерпретация подходит менее всего. «Нос» Гоголя составил целую эпоху в русской литературе, и было бы поверхностно сводить его только к индивидуальным сексуальным проблемам самого Гоголя. Через внешние мотивы здесь явно просвечивает что-то более глубинное и архетипическое: проблема жизни как таковой. Кроме того, как известно, Гоголь всю жизнь напряженно стремился к христианству, и чуть ли не самым основным мотивом его творчества и является борьба и противопоставление христианства и язычества. Каким же образом проблема жизни в данном случае пересекается у Гоголя с проблемой взаимоотношений язычества и христианства? По древнеязыческим представлениям, носителем жизни является не только все тело как таковое, но и отдельные его части и органы — с этим, даже без больших оговорок, могла бы согласиться и современная биология. Но с чем не может согласиться ни современная научная психология, ни христианское богословие, так это с тем, что каждый орган и каждая часть человеческого тела имеет свою душу, свое сознание, которые независимы и автономны от общей, единой человеческой души. И именно эта проблема — *целостной* телесной и душевной жизни, а в конечном счете и жизни духовной, и поднималась Гоголем в образе ожившего и сбежавшего носа. Сформулированная Гоголем проблема нашла широкий отклик в творчестве самых разных писателей. «Нос» Гоголя ошутимо задел творческое воображение Достоевского. «Двойник» Достоевского и явился по существу ответом Достоевского-читателя на гоголевский «Нос» (Бем. 1933, с. 20–21). На место Носа становится Двойник несчастного Голядкина. Пропуская множество других двойников, можно остановиться на творчестве братьев Стругацких. Идея двойников использована ими в своей знаменитой повести-сказке «Понедельник начинается в субботу». Гротескность и юмор всей повести превращают двойников в неживые, безмозглые дубли, которые создаются их хозяевами для исполнения разных рутинных поручений: получения денег в кассе, формального присутствия на работе и т. д.

У Стругацких завершился своеобразный круг развития мифологемы двойника, корни же этой мифологемы древни, как мир. Может быть, известный древнеегипетский двойник человека — *Ка* — и является родоначальником самой мифологемы двойника. *Ка* у древних египтян было абсолютным подобием человека, носителем

его жизненных сил, бессмертным двойником в загробном мире. Сам знак «Ка» — две соединенные поднятые руки — обозначает эту похожесть двойника и самого человека «как две руки» (Большаков. 1987, с. 20). Изображалось Ка в виде тела человека и имело свое дополнение — *Имя*. Таким образом, произошло разделение общего наименования человека на два типа: первое из них имело зрительный характер, а второе — слуховой.

Обобщая разнородные характеристики древнеегипетского Ка, можно заметить, что оно является очень близким аналогом современному понятию схемы тела. Конечно, утверждать это абсолютно однозначно трудно, за давностью минувших лет, но учитывая функции и местоположение Ка в общей антропологической структуре египтянина, можно предполагать большую вероятность утвердительного ответа.

Большое и важное место занимало учение о двойнике в творчестве знаменитого русского психофизиолога А. А. Ухтомского. По воспоминаниям его учеников, он постоянно интересовался «Двойником» Достоевского (А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. 1992, с. 90). С точки зрения идеи двойника и раздвоенности личности он прорабатывал и «Братьев Карамазовых» Достоевского (там же, с. 58). В результате Ухтомский пришел к идее двойника как *негативного «Я»*: «Когда люди осуждают других, то тем только обнаруживают своего же, таящегося в себе Двойника: грязному в мыслях все кажется заранее грязным; завистнику и тайному стяжателю чудятся в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами» (там же, с. 182–183). Но это не просто «психологическая установка», как сказали бы теперь. Ухтомский шел от своего собственного учения — учения о доминанте. Именно через доминанту он и пришел к понятию двойника: «Хочется сказать об одной из важнейших перспектив, которые открываются в связи с доминантою. Это проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника» (там же, с. 179). А поскольку доминанта, связанная с двойником, вполне реальное психофизиологическое явление, то через борьбу с этой доминантой можно бороться и с самим двойником. Хотя, безусловно, дело это нелегкое: «Освободиться от своего Двойника — вот необыкновенно трудная, но и необходимейшая задача человека!» (Ухтомский. 1973, с. 384).

Другой же психофизиологической доминантой, противоположной двойнику, по Ухтомскому является доминанта, названная им *Собеседником*: «пока человек не освободится еще от своего Двойника, он, собственно, и не имеет еще Собеседника... Двойник умирает, чтоб дать место Собеседнику. Собеседник же, лицо другого человека, открывается таким, каким я его заслужил всем моим прошлым и тем, что я есть сейчас» (А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. 1992, с. 180). С точки зрения учения о Собеседнике Ухтомский критикует западную культуру. Собеседником, которого заслужил западный солипсист и от которого ему некуда скрыться, является он сам (там же, 1992, с. 91). Таким образом, при всей видимой внешней общительности западный человек повернут к самому себе, а не к другому человеку. Отсюда происходят многочисленные проблемы: с одной стороны, проблемы раздвоенности, двойников, мании преследования и т. д., с другой стороны, отсюда вытекают аутизм, нарциссизм и заикленность на самом себе.

Но каков идеал «заслуженного Собеседника» для Ухтомского? — Ухтомский приходит к тому, что должны существовать и существуют «вечные собеседники для всех». Одним же из первых вечных собеседников по Ухтомскому является *Христос* (Ухтомский. 1973, с. 418). Вот так в своем творчестве Ухтомский от проблемы двойника приходит к Христу, обращенность к которому является способом борьбы с двойниками, раздвоенностью личности и другими подобными проблемами. Понятно, что в советское время дальнейшего развития эти идеи Ухтомского иметь не могли, но в наше время, конечно же, они будут очень кстати.

Таков общий круг проблем, связанных с интересным, но сложным и неоднородным феноменом двойника.

Соблазн бездуховной интроверсии

«Путь от внешнего человека к внутреннему человеку — такова сущность религиозной интроверсии. “Узкий путь” есть путь ограничения, отрешения и интроверсии и на нем пробуждается внутренний человек» (Позов. Т. 1. 1965, с. 31). Но кроме христианской, религиозной интроверсии могут существовать и другие ее виды, вплоть до безрелигиозной и бездуховной интроверсии. «В интроверсии есть величайший соблазн. В безрелигиозной интроверсии теряется трансцендентное и трансубъективное и остается только имманентное. Вера и Откровение теряют всякий смысл» (там же, с. 32).

Кроме того, надо иметь в виду, что интроверсия в *восточных* религиозных системах также имеет другой характер. Например, йога рассматривает экстраверсию ума как состояние его неразвитости и недисциплинированности, но как его вполне естественное состояние. Йога, борющаяся с экстраверсией ума, есть школа дисциплины ума. Для *христианской* умной аскезы это не только не естественное, но и противоестественное состояние, болезнь ума. Поэтому перед умным деланием стоит задача не только дисциплины ума, но и задача его очищения, его обращения и возвращения в первоначальное состояние.

На экстравертированном Западе все серьезнее задумываются над необходимостью интроверсии. И в этом есть свои положительные и отрицательные стороны. *Станислав Гроф*, один из основателей трансперсональной психологии, писал: «человечество в целом в настоящее время стоит перед серьезной дилеммой... Выбор включает либо поддержку нынешней тенденции к экстернизации, отыгрыванию и внешним манипуляциям в мире либо обращение внутрь...» (Гроф. 1992, с. 458). Какой же из возможных вариантов интроверсии предлагает Гроф? — «И если легко предсказуемым конечным результатом первого варианта будет гибель в атомной войне или среди технологических отходов, вторая альтернатива может стать эволюционной перспективой, намеченной в трудах Шри Ауробиндо, Тейяра де Шардена, Кена Уилбера и многих других» (там же). Не будем подробно останавливаться на разборе последней «эволюционной перспективы» по двум причинам. Во-первых, потому что кроме двух указанных автором альтернатив есть по крайней мере еще одна — православно-христианская. Во-вторых, потому что тремя названными персоналиями никакой *единой* перспективы не образуется (кроме, может быть, некоторого уклона на Восток). И если европеизированный индус (Ауробиндо) и овосточенный трансперсоналист (Уилбер) и смогли бы о чем-то договориться между собой, то по многим принципиальным положениям с ними не согласился бы ученый-археолог, христианин-католик (Шарден). Кстати, раз речь пошла о всяких восточно-западных проблемах, в современной России можно наблюдать парадоксальное явление: свою экономику мы пытаемся строить по западному образцу, а сознание, менталитет у нас во многом восточный. Поэтому сферы интересов современной молодежи разделились таким же образом: деньги она зарабатывает в «бизнесе», а в свободное от работы время просветляется по Шри Ауробиндо или другим восточным гуру.

Да, для современного человека, вывернутого наружу как перчатка, крайне необходима интроверсия. И здесь можно прислушаться и к голосу Шри Ауробиндо, говорящего о том, что для превращения интеллектуального поиска в живой духовный опыт прежде всего «необходимо постараться сосредоточить свое сознание внутри себя» (Гхош Ауробиндо, Мать. 1994, с. 138). Но, на самом деле, этого бесконечно

мало, ибо самое главное заключается в цели и смысле интроверсии: для чего, для Кого (!) человек обращается внутрь.

«Погружение в себя» у современных западных **теософско-йогических** авторов на деле оказывается обычным упражнением на расслабление тела, типа всем известного аутотренинга (Этевенон. 1996, с. 58). Согласимся с этим автором в том, что для обозначения подобной работы слово «духовная» не очень подходит (там же, с. 8), а вернее, не подходит совсем.

Также очень физикалистично «путешествие внутрь» в **трансперсональной психологии**. Приведем часть его описания: «Включите какую-нибудь мягкую инструментальную музыку... Лягте или сядьте удобно. Расслабьтесь в течение 1–2 минут и начните слышать музыку в ступнях. Т. е. сосредоточьте свое внимание на том, что чувствуют ваши ступни, и вообразите, что вы слышите там музыку... А далее... переходите к коленям, бедрам, гениталиям, ягодицам, животу, груди, плечам, предплечьям...» (Тарт. 1996, с. 43). Это, конечно же, не путь внутрь себя, но это даже не путь и внутрь самого тела. Это путь *в тело*, это практика привязывания сознания к телу, что и описывается автором дальше в виде практики постоянного удерживания части своего внимания на том, что происходит в теле (там же, с. 44). От головного рационализма (цереброцентризма) трансперсональная психология быстро перешла в вентралоцентризм — упор на тело, так и не остановившись на золотой середине между ними — сердце.

Еще хуже обстоят дела с интроверсией в различных западных «духовных» школах и направлениях, объединенных под названием **Нью-эйдж** («новая эпоха»). Одна из ведущих нью-эйджевок, Шерли Маклейн, все свое учение основывает на «устремлении внутрь». Но устремляется внутрь она не для поиска Бога. Так, например, она пишет: «лучший учитель для себя — сам человек и, следовательно, нельзя поклоняться никакому идолу или ложному образу, ибо бог, которого все мы ищем, находится внутри нашего “Я”, а не снаружи» (цит. по: Сайр. 1997, с. 198). И далее: «Меня неотвязно преследует одна и та же мысль: я сотворила все или оно сотворило меня?» (там же, с. 198). Понятно, что автор не стремится к общению с Богом внутри себя, а субъективирует само понятие Бога (в качестве одного из феноменов «Я») и раздувает свое «Я» до невероятных размеров. С религиозно-психологической точки зрения это называется богоборчеством, а с психиатрической точки зрения — манией величия.

Таким образом, для западного экстравертированного сознания безрелигиозные формы интроверсии далеко не полезны, а даже наоборот, скорее негативны: они или уводят на Восток (при этом отрицается личный Бог и сама человеческая личность), или приводят к вентралоцентризму, или, даже, доходят до богоборчества и психиатрических проблем.

С **христианской** точки зрения в дополнение к правильной духовной направленности интроверсии (*теоцентричности*) необходима и правильная психотехническая ее реализация, которая заключается в *кардиоцентричности* — направленности на сердце. Именно на кардиоцентризме и строится третья, наивысшая форма христианской молитвы — *умно-сердечная*, ибо быть в сердце — отличительная ее черта (Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 185). Эту наивысшую, духовную молитву не понять ограниченным рациональным рассудком: «Третий образ воистину дивен есть и неудобобозъясим, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным; и они не верят, чтоб подобная вещь бывала на деле» (там же, с. 183).

Во втором, среднем, образе молитвы также интровертируются, ибо он состоит в том, «когда кто сводит ум свой внутрь себя, отвлекая его от всего чувственного,

хранит чувства свои и собирает все помыслы свои, чтоб не скитались по суетным вещам мира сего...» (там же, с. 182). Но при этом «отличительная черта сего дела та, что оно происходит в голове» (там же). «Такой человек подобен ведущему брань с врагами своими ночью в темноте, который слышит голоса врагов своих и принимает удары от них, но не может ясно видеть, кто они такие, откуда пришли, как и для чего бьют его. Потому что сам он пребывает в голове, а помышления злые исходят из сердца» (там же).

Первый же образ молитвы, для полноты скажем и о нем, внешний и «вообразительный»: «Отличительные свойства первого образа таковы: когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои и очи свои, и ум свой, держит в уме Божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых...» (там же, с. 180). «Такой человек, если убезмолвится крайним безмолвием... то ему едва ли можно не исступить из ума... Но если и случится, что не исступит он из ума, все же невозможно ему будет стяжать добродетели или бесстрастия. На этом пути стоя, прельщаются и те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благоговония обонянием своим, слышат гласы ушами своими, и подобное. Некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят с места на место. Другие прельстились, приняв диавола, преобразившегося и явившегося им в виде Ангела света, а они того не распознали, и остались неисправимыми до конца, не хотя слышать совета ни от какого брата» (там же, с. 181).

Феномен сердца: сравнительный анализ

Надейся на Господа всем сердцем твоим,
и не полагайся на разум твой.

Прит. 3, 5

Истинное святилище, еще прежде будущего жития, есть без помыслов сердце, воздействуемое Духом.

св. Григорий Синаит

Мы кратко коснулись проблемы сердца с точки зрения структуры схемы тела, теперь подробнее продолжим эту тему. Современные метания человеческого ума приводят многих людей к другим, неголовным, путям жизни — к пути *сердца*. К сердцу в России всегда относились с должным вниманием: философы и богословы, психологи и естествоиспытатели, поэты и литераторы.

Анализ русской философии показывает, что можно говорить даже о самостоятельной русской *философии сердца*: начиная от Григория Сковороды и кончая Николаем Гротом и Владимиром Соловьевым. Вполне обоснованно можно утверждать, что философия сердца есть *сосредоточие* русской антропологии и поэзии (Андреева. 1997, с. 12). Но философия сердца — не отвлеченное мирозерцание, а реальный отклик сердца на запросы и проблемы своего времени. Неудивительно поэтому, что настоящие русские философы так быстро сгорают в своем творчестве и в своей жизни, хотя то, что они оставили, именно и дорого нам пропущенностью через сердце и обращенностью к нашим сердцам.

Подробнее остановимся на **богословии и психологии сердца**. Перечислим наиболее известных авторов, писавших на эту тему, и основные их работы: «Значение сердца в религии», «Сердце в индийской и христианской мистике» *Бориса Петровича Вышеславцева* (1877–1954), «Сердце как орган высшего познания» *архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого)*, «Сердце и ум» *С. С. Хоружего*, интересны мысли о сердце

отца Павла Флоренского из его работы «Столп и утверждение Истины» и из его переписки с Андреем Белым. Много пишется о сердце в «Мистической трилогии» М. В. Лодыженского (при этом в первом томе много материала для сравнительного анализа христианского аскетизма и восточного мистицизма). Особое внимание необходимо уделить работе Петра Демьяновича Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия» (Его же. Философские произведения. М.: Правда, 1990, с. 69–103; первоначально опубликовано в «Трудах Киевской духовной академии». 1860, № 1). Задуманная автором в стиле «науки о человеческом духе», эта работа явилась соединением богословского и психологического подхода и фактически — одной из первых работ по библейской психологии. Психологические интересы не были случайными для Юркевича, ибо, по его глубокому убеждению, «науки богословские особенно нуждаются в точных психологических наблюдениях и верных теориях душевной жизни» (Философские произведения. М., 1990, с. 109). Подробный анализ сердечных чувствований был сделан Вениамином Алексеевичем Снегиревым в статье: «Сердце и его жизнь (Психологический очерк)» (Вера и разум. 1892, № 7, 8, 12).

К теме сердца в русской богословской и психологической литературе обращались и раньше Юркевича. Интересна работа по сравнительному богословию А. А. Лебедева: «О латинском культе сердца Иисусова» (Варшава, 1882). В «Курсе опытной психологии» И. А. Чистович пишет о сердце и чувствованиях. Он предостерегает от одностороннего и превратного направления ума и сердца, ибо в этом случае религиозное чувство может получить неправильное направление. Среди таковых автором указываются исступление и фанатизм. В своей работе «Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями» (Каменец-Подольский, 1858) И. Я. Шульгин подробно пишет о сердце и о совести. Сердце, по его мнению, «есть средоточие всех сил душевных, есть главный корень жизни духовной, в котором берут начала все мысли и идеи, все желания и страсти, весь характер, вся нравственная жизнь человека...» (с. 68–69). В «Психологии» проф. Н. А. Зубовского (СПб., 1848) после анализа внешних чувств, памяти, рассудка и т. д. отдельное внимание уделяется совести и сердцу. Архиепископ Иннокентий (Борисов), ректор Киевской духовной академии преподавал в ней нравственное богословие, которое, конечно же, не может обойтись без понятия сердца: «Бытие Божие чувствуется сердцем: оно наполняется иногда такими чувствованиями, которые не имеют никакого отношения ни к какому предмету внешнему» (Иннокентий (Борисов). 1869, с. 35). В 1799 г. протоиерей Иван Михайлович Кандорский пишет на тему: «Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии». В 1770-е годы во многих произведениях Григория Саввича Сковороды (1722–1794) тема сердца заняла важное место (см. его диалоги «Христианская дверь к христианскому добронравию», «Наркисс», «Разговор пяти путников об истинном счастье» и др.: Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1973). Подробнее см.: Закидальский Т. Д. Понятие сердца в украинской философской мысли. (Философская и социологическая мысль. 1991, № 8).

Укажем также на несколько естественно-научных работ, в которых их авторы, оставаясь на твердых опытных позициях, тем не менее, писали о сердце и делали это вполне приемлемо с духовно-религиозной точки зрения: «Об органах души» (М., 1832) врача И. И. Ястребцева, «Ум и сердце» (Казань, 1887; 2-е изд.: Казань, 1900) проф. И. М. Догеля, «Сердце, мозг и душа и основы механизма душевной деятельности» (Самара, 1903) доктора медицины С. А. Белякова. В данных работах указывают мозгу «его место», но делают это корректно и без перегибов. Чего, кстати, нельзя сказать о некоторых современных работах, представляющих мозг чуть ли не бесполезным органом человеческого тела. Так, например, современным автором вполне серьезно приводится «исторический факт» того, что раненный в голову мальчик прожил три года без головного мозга вообще, и при этом без какого-либо помраче-

ния сознания (Михайлов. 1997, с. 8). Не нужно преуменьшать роль мозга только для того, чтобы подчеркнуть важность сердца. Последнее очевидно и само по себе, к чему мы сейчас и перейдем.

Даже беглый анализ позволяет увидеть, что понятие «сердца» занимает центральное место в мистике, в религии и в поэзии всех народов (Вышеславцев. 1925, с. 79). Но при этом безусловно и то, что понимание сердца у разных народов и в разных религиях имеет свои отличия. О них необходимо говорить, исходя из общего понимания концептуальных (учение), культовых (богослужение), нравственных и психотехнических различий этих культур и религий. Это большая тема, которой мы не будем касаться во всем ее объеме, а только остановимся на сравнении и противопоставлении сердца в христианстве и некоторых учениях: антропософии, теософии, агни-йоге и одной из современных оздоровительных систем.

Интересно проанализировать с этой точки зрения переписку Павла Флоренского и Андрея Белого, когда последний активно занимался антропософией. В письме от 17 февраля 1914 года Белый пишет Флоренскому: «Я характеризовал бы разницу между школой опыта в Православии и опытом современно Тайноведения (Geheimwissenschaft, Geistwissenschaft) тем, что обе школы, признавая сердце — духовным Солнцем и жизненным центром, разнятся в способе “погружения ума в сердце”...» (Переписка... 1991, с. 46). В антропософии, по его мнению, «свободное погружение себя, сознающего ума в сердце, не потопление в сердце, а свободная жизнь в сердце...», и наоборот, христианская «монашеская школа, с нашей точки зрения, гипертрофирует Fuhlen (чувства. — З. Ю.)» (там же, с. 46). А дальше Белый, «переводя язык опыта православия на язык антропософский» (по его словам), начинает рассуждать о «чакрамах», отождествляя сердце с «сердечным лотосом» и предостерегая: «опасно развивать сердечный лотос, не развив прежде двухлепестковый лотос (в голове. — З. Ю.)... и потом шестнадцатилепестковый, находящийся в гортани...» (там же, с. 47–48).

Понятно, что Флоренскому, чтобы ответить на это письмо Белого, необходимо было критиковать практически каждое его положение. Начинает Флоренский с отстаивания правильного понимания самого понятия сердца: «Для меня большой вопрос, можно ли отождествлять понятие сердца у Ап. Павла и в позднейшей православной мистике со способностью “Fuhlen”...» (там же, с. 51). Безусловно, с христианской точки зрения сердце намного шире чувства. Дальше Флоренский переходит к принципиальному вопросу: «В конце концов, формулы о “потоплении ума в сердце” или о “нисхождении ума в сердце” могут быть и все православны, и все неправославны... в православии требуется не вообще мистика, а умная мистика, требуется умное зрение. Следовательно, надо очень точно определить, о каком потоплении какого ума в каком сердце идет речь, когда эту формулу мы принимаем или отвергаем» (там же). Флоренскому пришлось указать на полное непонимание Белым духа православного аскетизма: «Что до “внезапного” потопления, которое Вы приписываете православию, то таковое признается состоянием опаснейшим и именуется прелестью, которая считается хуже всяких грехов...» (там же).

Подобное же непонимание роли сердца в христианстве проявляется и в **теософии**. Причем это происходит в равной степени не только у ее антихристианских основателей (Е. Блаватской и Г. Олькотта), но и у христианско-ориентированных последователей (А. Безант). Много материала для подобного анализа содержится в работе последней «Учение сердца» (Пг., 1915).

В конце девятнадцатого и в начале двадцатого века под влиянием Запада и Америки и в России также появились теософы. Большинству из них тема сердца (даже в нехристианском варианте) была неинтересна. Но были и некоторые исключения. Крайне поучительна в этом смысле духовная эволюция *Митрофана Васильевича*

Лодыженского (1852–1917), известного мистического писателя того времени. В своей «Мистической трилогии» он уделил большое внимание сравнительному анализу сердца в индусской и христианской традиции. В первом томе трилогии он делал это с теософской точки зрения, пытаясь найти точки соприкосновения йоги, теософии и христианского умного делания (Лодыженский. Т. 1. 1992, с. 69–78). В результате такого поиска им было искажено христианское понимание сердца: в частности, он ограничил сердце только эмоциональными проявлениями, а потом и вообще отождествил его с солнечным сплетением. Но искренность духовных исканий автора не пропала даром и через несколько лет привела его к принятию и открытому исповедованию христианства (там же, т. 2, 1992, с. 22). Но это и неудивительно для того, кто писал об «атеизме, как болезни человеческой души» (название 2-й главы 1-го тома) и «видах злых страстей» (название 4-й главы 1-го тома). Вместе с принятием христианства он пересмотрел и свое отношение к йоге и теософии. Он писал: «Работая над первым трудом нашим, мы относились совершенно одинаково как к христианским воззрениям, так и к воззрениям Раджа-Йоги и теософского оккультизма, который ее проповедует. Мы ставили их на одну доску в наших исканиях. Но теперь, после того, как от общих идей о сверхсознании мы эволюционировали к Свету Незримому, мы уже не можем так же относиться к индусской теософии...» (Лодыженский. Т. 1. 1915, с. II). «В результате всех наших исследований мы и пришли к тому заключению, что исследователю, беспристрастно ищущему религиозную истину, нельзя не отвергнуть идей того самоутверждающегося обожествления человека, которые лежат в основании Раджа-Йоги» (там же, с. 372). Эти цитаты мы приводим по третьему изданию 1-го тома (1915 года), так как в наше время почему-то было переиздано не оно, а предыдущее, второе издание (1912 года).

Сердцу посвящена целиком отдельная книга в **Агни-йоге**. Во-первых, что особенно важно для Агни-йоги, сердце видится как оплот Востока, и в этом сердце противопоставляется мозгу и головному Западу: «Мозговая воля сделалась оплотом Запада, тогда как Восток остался в твердыне сердца» (Агни Йога. 1992, с. 294). Даже во многих технических приемах и методах психотехник Востока и Запада Агни-йога подчеркивает это различие. При внушении гипнотизер Запада употребляет свою головную волю, напрягая центры конечностей и глаз, но эта эманация не только скоро исчерпывается, но и приносит утомление. Главное же, действует при непосредственном контакте или на незначительное расстояние, «сердце Востока шлет свои мысли без ограничения места» (там же). И более того, отношение сердца и мозга Агни-йога видит в определенном историческом ключе: «Борьба за понимание сердца будет особенно ожесточенная — темные силы будут защищать мозг, противопоставляя его сердцу» (там же, с. 326). И в самом деле, нельзя не видеть, что в настоящее время на Западе и происходит нечто похожее. Но справедливости ради надо заметить, что «твердыня сердца» не осталась неизменной и на Востоке. Более того, исторический анализ восточных психотехник показывает, что умаление роли сердца произошло на Востоке намного сильнее и раньше, чем на Западе. Сердце в современной йоге представлено в виде *анахаты* — одной из семи чакр и притом далеко не главной. В древней же йоге значение и роль сердца были намного больше. «Едва ли кто из современных йогов знает, что концентрация чувств (*Indrija*) и души-манаса, как и медитация слова ОМ, совершается в сердце... Только в древнем учении Брамипура, позднее Вишнапура, признается полностью значение сердца, как града и твердыни Брами или Вишну... Сердечный центр, в связи с учением Брамипура, имел значение в древней медитации с самосозерцанием Я-Атмана...» (Позов. Т. 1. 1965, с. 113). К настоящему времени центр сердца пострадал двояко: и снизу — от живота, и сверху — от головы. С одной стороны, он «вытеснен центром Муладхара, а место Атмана прочно занял змей Кундалини», а с другой стороны, «сердце, как центр души-манаса и духа-будхи, отошло на задний план перед головным центром души и духа, являющемся главным объектом в Раджа-Йоге» (там же).

В современных **оздоровительных** системах сердце практически не упоминается. Не упоминается оно и при специальном тренинге пребывания в различных частях тела (Уоллис, Хенкин. 1995, с. 85). Но это имеет и свои плюсы — ибо с сердцем надо обращаться весьма осторожно. Охранительная тенденция проявляется и в психотренинге аутогенного типа: «область сердца в этом упражнении никогда не должна становиться объектом интроскопии» (Цзен, Пахомов. 1988, с. 175). Правда, правило не бывает без исключения, и современным западным «йогам» море по колено. Они советуют: «Пытайтесь заставить себя воспринимать мускульные ощущения сердца, которое то сжимается, то ослабляется. Вскоре вы уловите эти ощущения, которые обычно являются подсознательными; они неприятны. Эти пульсации покажутся вам преувеличенными и болезненными, ваш пульс ускорится. Вы испытаете чувство беспричинной тревоги» (Кернейц. 1995, с. 174). Но, оказывается, надо несмотря ни на что продолжать эти мучительные тренировки, и «через год практики вы сможете достичь добровольного замедления пульса до 30 ударов в минуту» (там же, с. 175). Комбинируя последнее с уменьшением амплитуды биений сердца и с замедлением дыхания, можно научиться приводить свое тело «в состояние, неотличимое от смерти». «Это состояние великолепно для различных магических процедур» (там же), — комментарии, как говорится, излишни. Совсем иначе относятся к сердцу в христианской традиции, к рассмотрению чего мы сейчас и переходим.

В **христианстве**, как ни в какой другой религии, важно понятие сердца. Более того, именно к сердцу каждого и обращалось христианство с самого начала своего существования. В христианстве понятие сердца получило *новый смысл*, при сохранении всего того лучшего, что было раньше. Поэтому с полным правом можно сказать, что «полное и универсальное свое значение получает сердечный центр только в древне-церковной антропологии...» (Позов. Т. 1. 1965, с. 114).

В разных христианских конфессиях сердце представлено в разной степени. Больше всего оно присутствует в православии, но встречается и в протестантизме, и в католицизме.

Протестантский пастор, психотерапевт Робер Дион пишет: «В Священном Писании слово “сердце” неоднократно используется для обозначения внутренней, самой сокровенной части человеческого существа, то есть духа. Эта часть находится в центре человеческой души» (Дион. 1998, с. 61). И, безусловно, заслуживает внимания его мнение о том, что «терапия души есть работа с сердцем человека» (там же, с. 61).

В мистике, так же как в обычной жизни, более сердечны женщины, чем мужчины. Известной протестантской мистической писательнице из личного опыта было открыто, что «молитва сердца не есть молитва ума, ибо ум человеческий так ограничен, что ежели занят одним предметом, не может тогда мыслить о другом» (Гюйон. 1822, с. 5). Молитве же сердца упражнения ума мешать не могут (там же).

И в **католической** мистике сердцу ближе женщины. Именно женщине, Марии Алакок, обязан своим появлением известный католический культ поклонения сердцу Иисусову. Ей в 1675 году было видение сердца Иисусова. Со временем католицизм учредил праздник Сердца Иисуса и ввел этот символ в свое богословие. Что из себя представляет сердце Иисуса в католическом варианте? Это есть стилизованное человеческое сердце с надетым сверху терновым венцом, с каплями крови, падающими из сердца в местах, проколотых шипами венца. Безусловно, форма данного образа страдает чрезмерной визуализацией, излишней схематичностью и искусственностью. Но с другой стороны, было бы неплохо, чтобы критика внешней формы выражения данного символа не заслоняла собой важность той духовной реальности, которая стоит за этим, — любви Божьего сердца к людям.

Внутри христианства существуют различия в подходе к сердцу. Вот что по поводу отношения сердца и мышления в христианстве писалось в начале XX века: «Мы по-

няли его (Евангелие. — З. Ю.), то есть XIX веков понимали, как некоторую систему мышления, как бого-“мыслие”, а не бого-“ощущение”. Можно сказать, вопреки тысяче слов Самого Спасителя, мы все-таки взяли Евангелие умом в ум, а не сердцем в сердце» (Розанов. 1904, с. 42). Но этот упрек больше справедлив для западного христианства, чем для восточного, в котором от Макария Египетского и до исихастов XIII–XIV веков так была важна мистика сердца (Гарнцев. 1991, с. 84).

В средневековой западной мистике происходит почти полная потеря сердца. Характерно для мистических спекуляций Майстера Экхарта игнорирование значения сердца (Позов. Т. 1. 1965, с. 263). У него мистические спекуляции вытесняют подлинное мистическое переживание, он покидает почву сердечной мистики христианства, скатываясь в интеллектуальную, безрелигиозную и безблагодатную, головную мистику (там же, с. 263–264). Эта тенденция продолжилась и окончательно закрепилась в схоластическом богословии, на котором во многом базируется европейское богословие до сих пор.

Совершенно по-другому обстоят дела с сердцем в **православном** христианстве. При всей сложности и разноплановости исторической жизни Русской Православной Церкви, она всегда обращалась к сердцу. По мнению православного богослова Сергия Булгакова, само православие состоит в том, чтобы делать центром человечности обращенное к Богу, молитвенно-пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю» (Булгаков. 1994, с. IV). Поэтому с православной точки зрения необходима борьба с головной рассудочностью, как с одним из основных «психических механизмов падшего человека» (Ельчанинов. 1992, с. 98). И это крайне важная работа, ибо рассудочность является преградой на пути в церковь: «Главная ошибка нашей молодежи — в убеждении, что все можно постигнуть, что христианство есть философская система... что они в данном состоянии (моральном, религиозном, интеллектуальном) могут усвоить себе всякую истину веры. Что христианство есть жизнь, этого они часто упорно не хотят видеть» (там же, с. 98). До сих пор сохранился похожий стереотип, хотя и в несколько измененной форме. Все привыкли к выражениям типа: «Йога есть образ жизни», — подразумевается, что ею надо заниматься систематично и долго. Но ведь и христианство требует не меньше сил и систематичности, и оно есть в значительно большей степени образ жизни. Рассудочность может проявляться и внутри церковной ограды, но чаще в западном христианстве: «Качеством рассудочности... запечатлена вся богословская наука латинской церкви» (Лебедев. 1890, с. 51).

С другой стороны, помимо излишней головной рассудочности, необходимо остерегаться и излишнего пристрастия к противоположному полюсу — телесности. Некоторые восточные «гуру» начинают покорение Запада с достаточно объективной его критики: «Молитва, вырастающая из ума, — это ложная молитва» (Ошо. 1993, с. 374). А кончают они тем, что им ближе и дороже: «Я учу вас молиться телом» (там же). Таким образом, западный головной рационализм с его погоней за «чудесным» часто становится легкой добычей для восточного мистицизма с его вентралоцентризмом. В результате этого теряется сердце.

Остановимся на отдельных положениях христианского учения о сердце, в том виде, как оно изложено в **святоотеческих** трудах.

Сердце имеет прямое отношение к **богообщению**: «На пути своем чрез исполнение заповедей в сердце ищи Господа» (Григорий Синаит. 1900, с. 182); «истинное святылище, еще прежде будущего жития, есть без помыслов сердце, воздействуемое Духом» (там же, с. 181). В сердце находится Бог: «Войди в себя, пребывай в сердце своем; ибо там — Бог. Он не оставляет тебя, но ты оставляешь Его» (Ефрем Сирий. Т. 4. 1995, с. 349). Жизнь Церкви Христовой, земной и небесной, есть прежде всего

жизнь действенного богообщения, жизнь Духа Святого в сердцах верующих (Гурий архиепископ. 1908, с. 5). Цель христианской жизни — стяжание Духа Святого, стяжание Его вселения, проникновения Им всего человеческого существа. Но чтобы стяжать Духа Святого, надо принести труды и поты сердечные, надо убрать для Него храмину сердца (там же, с. 12). «Как это ни сомнительно для неверующих, мы утверждаем, что сердцем можно воспринимать вполне определенные внушения прямо как глаголы Божии. Но это не только удел святых. И я, подобно многим, не раз испытывал это с огромной силой и глубоким душевным волнением» (Лука (Войно-Ясенецкий). 1994, с. 27). Как указывает протоиерей Николай Иванов: «Откровение обращено не только к человеческому разуму и не только к чувству. Оно обращено к тому, что на библейском языке называется сердцем, то есть к тому, что составляет самую сокровенную сущность человека, от которой, как говорится в Евангелии, исходят и разум, и чувство, и воля» (Иванов Н. П. 1997, с. 21). Таким образом, «необходимо признать сердце основным органом религиозных переживаний» (Вышеславцев. 1925, с. 81).

Крайне важна связь сердца с **МОЛИТВОЙ**, ибо вся тайна христианства в молитве, и тайна быть христианином заключается в умении молиться. Молитва разделяется на словесную молитву, молитву ума и молитву сердечную (духовную, внутреннюю). Первая является наиболее простой, но и наиболее поверхностной, а суть сердечной молитвы — войти в сердце и вызывать оттуда к Богу: «Собери ум свой в сердце, и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя!*» (Григорий Синаит. 1900, с. 216); «Должно всегда вращать в пространстве сердца нашего имя Иисус-Христово...» (Исихий Иерусалимский. 1890, с. 33).

Правильная молитва (ибо есть молитва и неправильная, прелестная) связана с сердцем: «чуждая прелести молитва есть теплота с молитвою к Иисусу, ввергающему огонь в землю сердца нашего, — теплота попадающая страсти, как терния, вселяющая в душу веселие и тишину, и приходящая не с десной и не шуйей стороны, или свыше, но в сердце источающаяся, как источник воды от животворящего Духа» (Григорий Синаит. 1900, с. 225).

Таким же образом и правильная **МИСТИКА** (ибо есть мистика и неправильная — ложная, прелестная) также связана с сердцем. По мнению православного богослова, Павла Флоренского: «Правильное развитие всех органов, под главенством того, с которым по преимуществу связана человеческая личность, т. е. груди, — такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, как в благодатной среде церковности. Всякая же иная мистика, хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности» (Флоренский. 1990, с. 266).

Но внимать сердцу не так просто: «дракон, князь бездны, восстает войною против внимающих сердцу...» (Григорий Синаит. Главы... 1900, с. 210). Но без вхождения вглубь своего сердца не обойтись: «Если хочешь одержать победу над вышесказанными страстями (унынием, забвением и неведением. — З. Ю.) и удобно победить полк мысленных иноплеменников, то молитвою и содействием Божиим пришед в себя, и входя в глубину сердца, исследуй сих трех сильных исполинов диавольских...» (Марк Подвижник. 1911, с. 179–180).

То, что на Западе называют умной молитвой, появилось довольно поздно, это не Иисусова молитва, там нет системы концентрации ума в сердце (Позов. Т. 1. 1965, с. 96). Этот кардиоцентризм является принципиально необходимым: «Отцы Церкви знают, что с изменением физического места внимания меняется самоощущение тела, а в зависимости от этого меняется и характер молитвы, и она может приобретать нежелательные и опасные оттенки» (Умное делание. 1994, с. 237). Здесь возможны две крайности: отклонение от сердца либо вверх (к голове), либо

вниз (к животу). О проблемах, связанных с головой, — цереброцентризме мы уже говорили, скажем о проблемах опускания от сердца к животу.

В святоотеческой традиции неоднократно встречаются предостережения о неопускании внимания при молитве *ниже сердца*. В XIX веке об этом подробно и во многих своих работах писали епископ *Феофан Затворник* и епископ *Игнатий (Брянчанинов)*, ныне причисленные Русской Православной Церковью к ликам святых. Здесь все понятно и не вызывает никаких разногласий (необходимо только время и желание, чтобы это прочитать). Но иногда в святоотеческих трудах говорят о смотрении (внутренним взором) на *пуповину* («пупок»). Например, Григорий Палама советует монаху «не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке» (Григорий Палама. 1995, с. 49). Что же это значит и в каких случаях это нужно делать? — Это является одним из *вспомогательных* приемов, которым монах-исихаст «старается возратить свой ум внутрь себя» (там же, с. 49). При этом сердце (грудь) является первым и главным местом концентрации, а пупок (живот) — вторым и необязательным. Подобная их иерархия связана с принципиально разными их оценками с точки зрения духовного делания: сердце является духовным и душевным центром (а очищенное сердце — и престолом Божиим), а живот, наоборот, является не только периферией, но и, во многом, антагонистом сердца. Он — логово страстей: «сила мысленного зверя на пуповине живота, потому что здесь закон греха имеет свою власть и питает зверя» (Григорий Палама. 1995, с. 49). Даже когда очищается сердце, изгнанный из него змей опускается ниже, в живот, и пытается задержаться там. Но духовным подвигом христианские подвижники изгоняют его и оттуда. Это — сложная и нелегкая работа, невозможная без Божьей помощи и духовного окормления (см. ее опытное описание кавказскими пустынноиками (Свенцицкий. 1915)). И именно для борьбы с этим зверем-змеем и предлагается в исихастской традиции обращаться на пуповину: «утвердить тут противоборствующий ему закон вооруженного молитвой ума (Рим 7, 23), чтобы изгнанный баней возрождения (Тит 3, 5) злой дух, вернувшись с семью другими и злейшими духами, не вселился вновь и последнее не стало хуже первого (Лк 11, 26)» (Григорий Палама. 1995, с. 49).

В нехристианской традиции все практически наоборот. Особенно ярким примером этого является индийская йога. Она также знает о находящемся в человеке змее, но при этом даже и думать не смеет о его изгнании, а все силы и специальные приемы прикладывает к тому, чтобы его активизировать и развить. Речь идет о *Кундалини-змее*. Как известно, существует даже специальная кундалини-йога, использующая именно работу с Кундалини, хотя в сущности на этом строятся и все остальные йоги.

Закономерен интерес к пупку в современной «эзотерической» литературе (Стокс, Уайтсайд. 1996, с. 143). И если подобные авторы встают перед дилеммой между сердцем и пупком, о выборе сердца не приходится и говорить.

А если такие же, не понимающие сути сердца исследователи приступят к изучению сердечного христианского делания, то ничего кроме проекции их собственных установок не происходит. Справедливости ради надо сказать, что эту часть аскетической работы не понимали и раньше (те, кто не особенно хотел вникать в суть монашеского подвига). Именно подобному непониманию подвергся афонский **исихазм** — наиболее разработанная школа христианской сердечной практики — во время Григория Паламы (XIV в.). В чем же обвиняли исихастов его противники и главный из них — итальянский монах Варлаам? Они называли исихастов *омфалопсихами* — теми, у кого душа в пупке (*психос* — душа, *омфало* — пупок). Понятно, что это показывает полное непонимание исихазма как такового. Только такому головному рационалисту, как Варлаам, не знающему тайну сердца, все находящееся

ниже головы могло быть представлено только животом-пупком. В ответ на это Григорий Палама с горечью писал: «Люди, назвавшие их (монахов-исихастов. — З. Ю.) омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняемых — потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке? — не только разоблачили клеветническое намерение своих нападок, но и показали сами о себе, что они оскверняют добродетельных, а не исправляют заблудших, и пишут не ради исихии и истины, а из суесловия...» (Григорий Палама. 1995, с. 51).

Христианские подвижники различали не только сердце от живота. Глубокий духовный опыт позволял им различать некоторые духовные области и *внутри* самого сердца, например, его верхнюю и нижнюю часть. При этом они советовали концентрироваться при молитве на верхней части сердца и не опускаться в нижнюю, ибо дух человека «имеет местом пребывания своего верхнюю часть сердца...» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 116).

Итак, сердце и только сердце является основным центром **христианской аскезы**. Быть в сердце — отличительная черта третьего, сердечного, образа молитвы (Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 185). Эту наивысшую, духовную молитву не понять ограниченным рациональным рассудком: «Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным; и они не верят, чтоб подобная вещь бывала на деле» (там же, с. 183).

Важнейшей составляющей такой молитвы является схождение ума внутрь сердца. Поскольку ум находится в голове, а работа по его очищению и просветлению возможна только в сердце, то по святоотеческому учению необходимо его сведение из головы в сердце.

При правильном сердечном устроении «у человека из головы переходит все внутрь сердца, и тогда как бы некий умный свет озаряет его всю внутренность, и что он ни делает, ни говорит, ни помышляет, все делает с полным сознанием и полным вниманием» (Феофан Затворник. Вып. 5. 1994, с. 228). Выражаясь психофизиологическим языком, происходит переход к *кардиоцентричной* установке сознания.

В православном исихазме подробно разработаны даже **технические приемы**, помогающие схождению ума внутрь сердца. Симеон Новый Богослов так описывает практику этого сердечного делания: «Посем сядь в уединенном месте особенном и безмолвном наедине, в уединенном угле, и затвори дверь, и собери ум твой от всяких привременных и суетных вещей, также прилепи к персям браду твою, и внимай в сердце умом твоим и чувственными твоими очами, и удержи мало дыхание твое, и имей там ум твой, и попробуй умом обрести место, где есть сердце твое, да будет там совершенно и ум твой, и попробуй умом обрести место, где есть сердце твое, да будет там совершенно и ум твой: и в начале обрящешь там тьму, и ослепление многое, и жестокость: после же, когда творить будешь сие внимание непрестанно ночь и день, обрящешь О чудеса! непрестанное веселье. Когда ум подвизался в сем обрящет <он> место сердечное, и тогда вдруг узрит там таковое, чего не видел никогда, никогда не знал. Узрит бо воздух оный обретающийся там внутри сердца, и всего себя светлым, и исполненным всякого благоразумения и рассуждения» (Добротолубие. 1793, с. ОГ-3).

Конечно, с христианской точки зрения нельзя уповать только на одни технические приемы: «Опасность психотехники, как показал долгий опыт, в том, что есть немало людей, слишком большое значение придающих самому методу» (Софроний. 1994, с. 147). Самое главное при этом — «сознательное стояние в присутствии Господа со страхом, верою и любовью» (Феофан Затворник. Вып. 2. 1994, с. 194).

Основным методом сведения ума в сердце является **работа с вниманием**: «Ум там, где внимание. Сосредоточить его в сердце — значит установить внимание в сердце

и умно зреть пред собою присущего невидимого Бога, обращаясь к Нему со словословием, благодарением и прощением, назирая при этом, чтобы ничто стороннее не входило в сердце. Тут вся тайна духовной жизни» (Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с. 584).

Внимать сердцу нужно правильно, не торопясь и не спеша: «Для новоначального искание места сердечного, то есть искание открыть в себе безвременно и преждевременно явственное действие благодати, есть начинание самое ошибочное, извращающее порядок, систему науки. Такое начинание — начинание гордое, безумное!» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 269–270).

Перевод ума из головы в сердце в умной молитве не следует смешивать и с восточной концентрацией — на сердечной чакре *анакате*. Как мы уже говорили, последняя изначально образна, в то время, как концентрация в умном делании духовная, без образов (Позов. Т. 1. 1965, с. 45). Кроме того, различаются они и по методам концентрации, и, что еще более важно, по своим конечным целям и задачам. Пребывание в сердце в христианстве соединено с молитвой: «С утра понудь ум свой сойти из головы в сердце и держи его в нем, и непрестанно взывай умно и душевно: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя!*...» (Григорий Синаит. О безмолвии... 1900, с. 227–228).

Но, кроме направленности в сердце, можно говорить и о собирании в сердце. «Кто-то еще говорил: меня старец мой учил сначала приучаться мыслями за келлию не выходить; а в келлии что?! — молитва, чтение, богомыслие, рукоделие. Потом, говорит, не пускай их за пределы тела, занимая себя тем, что внутри происходит. Наконец, укройся, говорит, в сердце» (Феофан Затворник. Вып. 6. 1994, с. 116). Тот же, кто постоянно собирает себя в сердце, получает большое преимущество: «Собранный зрит все в себе. Кто в центре, зрит по всем радиусам, все видит в круг ровно и как бы в один раз, а выступивший из центра видит по направлению одного только радиуса; ...кто собран внутрь, видит все движения своих сил, — видит и управлять может» (Феофан Затворник. 1908, с. 208).

Собранная и творящаяся в сердце молитва ведет к **целостности человека**. «В молитве нашей мы стремимся предстать в единстве и целостности нашего существа; прежде всего в соединении ума с сердцем. Чтобы достигнуть сего блаженного соединения двух наиглавнейших сил нашей личности — мы не прибегаем ни к каким искусственным средствам (психотехнике); в начале мы приучаем ум вниманием стоять в молитве, как нас учат отцы; т. е. внимательно произносить Имя Иисуса Христа и прочие слова молитвы. Сосредоточенное призывание Имени Божия с повседневным усилием жить согласно заповедям Евангелия приводят к тому, что и ум, и сердце естественно сливаются в едином действии» (Софроний архимандрит. 1994, с. 161). В такое единение приводит Божья рука, дарующая благодать: «От прикосновения руки ко всему существу моему, ум, сердце и тело соединились между собою, составили нечто целое, единое» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 316).

Одной из главных трещин, образовавшихся в человеке после его грехопадения, является трещина между **умом и сердцем**. Благодатью Божьей происходит их соединение: «Разъединение ума с сердцем, противодействие их друг другу, произошло от нашего падения во грех: естественно Божественной благодати — когда она прострет перст свой для исцеления сокрушенного и раздробленного на части человека его падением — воссоединять разделенные его части, воссоединять ум не только с сердцем и душою, но и с телом, давать им одно правильное стремление к Богу» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 5. 1993, с. 115). Вот как оно описано в святоотеческой традиции: «Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женою, обнимает их и не наговорится с ними: так и ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной

сладо́сти и весе́лия. Тогда́ ви́дится ему́, как воистину́ ца́рствие небе́сное вну́три нас е́сть...» (Никифо́р уеди́ненник. 1900, с. 250).

Соединение ума и сердца́ даёт мно́гое. Оно́ даёт си́лу: «Вместе с соединением ума́ с се́рдцем подви́жник полу́чает си́лу проти́востоя́ть все́м стра́стным помы́слам и стра́стным о́щущения́м» (Игна́тий (Брянча́нинов). Т. 5. 1993, с. 115). С ним при́ходит в ду́шу ми́р Христо́в: «Если́ же ты о́щутил, что сое́динился ум тво́й с ду́шою и те́лом, что ты уже́ не рассе́чен грехо́м на ча́сти, но со́ставляешь не́что еди́ное и це́лое, что свя́тый ми́р Христо́в возвея́л в тебе́, то храни́ со всевозмо́жным ти́шанием да́р Божии́» (там же, т. 2, с. 231). Это́ тот *ми́р Христо́в*, кото́рый как бы́ возвра́щает че́ловеку́ его́ це́лостное со́стояние до грехо́падения.

В се́рдце предста́влена не то́лько це́лостность, но и **це́нтральность** че́ловече́ского су́щества (се́рдце — как «се́редина»). «Се́рдце обнима́ет в себе́ и де́ржит в сво́ей вла́сти вну́тренние чу́ства. Оно́ е́сть ко́рень, а е́сли ко́рень свя́т, то и ве́тви свя́ты, т. е., е́сли се́рдце до́водится до чи́стоты, то я́сно, что очи́щаются и все чу́ства» (Исаа́к Си́рин. 1993, с. 24). «Се́рдце я́вляется це́нтром жи́зни воо́бще — фи́зиче́ской, ду́ховной и ду́шевной. Оно́ е́сть це́нтр пре́жде все́го, це́нтр во все́х смы́слах» (Выше́славцев. 1925, с. 80). «В се́рдце отра́жены сво́ей де́ятельностью́ все си́лы су́щества че́ловече́ского на все́х их сте́пенях» (Феофа́н За́творник. 1890, с. 304). То е́сть в се́рдце е́сть чу́ства ду́ховные, ду́шевные и жи́вотно-чу́ственны́е (там же). «Се́рдце вла́дычественно́ и ца́рственно́ в це́лом те́лесном со́членении́. И ко́гда благода́ть овла́девает па́житями се́рдца́, тогда́ ца́рствует она́ над все́ми чле́нами и помы́слами» (Мака́рий Еги́петский. 1998, с. 120). Поэ́тому очи́щенное се́рдце е́сть «госпо́дственны́й орга́н» и «пре́стол благода́ти» (Калли́ст и Игна́тий Ксанфо́пулы. 1900, с. 367).

Одним из ши́роко распроста́ренных на За́паде и вме́сте с тем ника́к не подкре́пляемых и не обосно́вываемых положе́ний я́вляется отождествле́ние се́рдечных проя́влений с *эмо́циями, чу́ствами*. Но би́блейское се́рдце — не про́сто чу́ство: «Чу́ство е́сть ли́шь одна́ сто́рона че́ловече́ской ду́ши, напра́вленная на восприя́тие гла́вным обра́зом вне́шних о́щущений. То, что имену́ется в Би́блии се́рдцем, е́сть не́что бо́лее глубо́кое, неже́ли одно́ чу́ство» (Иванов. 1997, с. 21). Се́рдце я́вляется це́нтральным и по о́тношению́ к во́ле: «Се́рдце́ сие́ е́сть нача́ло и ко́рень все́х де́яний на́ших. Что ни́ де́лаем вну́три и вне́ нас, се́рдцем де́лаем — или́ до́бро, или́ зло» (Ти́хон Задо́нский. 1836, с. 215). Свя́щенное пи́сание при́писывает се́рдцу́ те́ фунќции, кото́рые в пси́хологиче́ской нау́ке счита́ют прина́лежащими́ уму́ (Лу́ка (Войно́-Ясе́нецкий). 1994, с. 30). Та́ким обра́зом, се́рдце не то́лько пере́живает и чу́ствует, но и мы́слит и при́нимает ре́шения (е́сть орга́н во́ли), из него́ исхо́дит лю́бовь, в нём поме́щается сове́сть (Выше́славцев. 1925, с. 79).

В се́рдце за́ключается́ все́: «Са́мо се́рдце — ма́лый со́суд; но там е́сть зми́и, там е́сть львы́, там е́сть ядо́носные зве́ри, там все́ сокро́вища поро́ка, там пу́ти негла́дкие и стропотны́е, там пропа́сти; но там та́кже и Бо́г, там А́нгелы́, там жи́знь и ца́рство, там све́т и А́посто́лы, там сокро́вища благода́ти, там е́сть все́» (Мака́рий Еги́петский. 1998, с. 280). «В се́рдце е́сть ка́кая-то беспреде́льная глубина́; е́сть там и пи́ршественны́е горни́цы, и опочи́вальни́, и де́вери, и предде́верия́, и мно́гие службы́, и выхо́ды; е́сть там рабо́чая хра́мина де́л пра́вды и непра́вды; е́сть там сме́рть, е́сть там и жи́знь» (там же, с. 126). «Св. о́тцы́ на́ши, слы́ша Го́спода́ гово́рящего, что из се́рдца́ исхо́дят помы́шления́ злая́, уби́йства́, прелю́боде́яния, лю́боде́яния, та́тбы, лже́свидете́льства́, ху́лы, и что́ сия́ су́ть скверня́ющая́ че́ловека́ (Мф. 15, 19, 20), — слы́ша та́кже, что́ в дру́гом ме́сте Ева́нгели́я за́поведу́ется на́м очи́щать вну́треннее сте́кляни́цы, да бу́дет и вне́шнее чи́сто (Мф. 23, 26), — оста́вили все́кое дру́гое ду́ховное де́ло и ста́ли все́цело́ подвиза́ться в это́м од́ном де́лании́, т. е. в хране́нии се́рдца́...» (Симео́н Но́вый Бого́слов. Т. 2. 1993, с. 186).

Необходимо блюсти и хранить сердце:

— «Пока сердце пребывает в добре, дотоле и Бог в нем пребывает, дотоле оно служит источником жизни; потому что из него исходит доброе. Но как скоро уклоняется от Бога и делает беззакония, — становится оно источником смерти, потому что из него исходит злое. Сердце — Божия обитель, потому имеет нужду в охранении, чтобы не вошло в него злое, и Бог не удалился из него» (Ефрем Сирийский. Т. 4. 1995, с. 349–350);

— «Всякий час и всякое мгновение будем всяким хранением блюсти сердце свое от помыслов, туманящих душевное зеркало, в коем надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу... Будем непрестанно искать Царствия Небесного внутрь сердца» (Филофей Синайский. 1900, с. 412);

— «Блюсти сердце — значит иметь ум трезвенный и чистый от помысла, наводящего брань» (Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с. 67).

Сердце необходимо **очищать**: «Кто желает видеть Господа внутри себя, тот прилагает усилие очищать сердце свое непрестанным памятованием о Боге» (Исаак Сирийский. 1993, с. 38); «Видишь, что сосуд исполненный ничего другого не вмещает. Тако имеется сердце человеческое, которое подобно есть сосуду. Когда оно исполнено будет любовью мира сего и попечением мирских вещей, не вмещает Слова Божия в себя...» (Тихон Задонский. Т. 4. 1836, с. 94–95).

Начинать же очищение сердца необходимо с **борьбы** против сатаны: «Самое главное оружие для борца и подвижника состоит в том, чтобы вошедши в сердце, сотворил он брань с сатаною...» (Макарий Египетский. 1998, с. 198).

Плодом же многотрудного дела борьбы, очищения и хранения является **чистое сердце**. «Человек, очистивший сердце свое, не только уразумеет свойства творений Божиих, но, прошедши всю лестницу оных, узрит, по возможности, и самого Бога» (Максим Исповедник. 1835, с. 263).

В чистом сердце обитает Бог:

— «У того, кто установился в трезвении или старается установиться в нем, чистое сердце соделывается мысленным небом, с своим солнцем, луною и звездами, и бывает вмещалищем невместимого Бога» (Филофей Синайский. 1900, с. 414);

— «Дивно сие, братия мои; весьма досточудно и неизреченно для дольних. Недоступный для всякого ума входит в сердце и обитает в нем; Сокровенный от огнестрельных обретается в сердце. Земля не выносит стопы Его; а чистое сердце носит Его в себе. Небо — мало для пяди Его, а сердце — обитель Его. Небо объемлет Он горстию Своею, и одна пядень пространства — жилище Его» (Ефрем Сирийский. Т. 4. 1995, с. 350).

Перечислим некоторые **свойства** чистого сердца:

— «Сердце чисто то, которое всегда представляя Богу память безвидную и безобразную, готово бывает единым от Него впечатлениями печалиться, в каких Он обычно благоволит явным Себя ей делать» (Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 385); эта мысль тесно перекликается с древней аскетической традицией: «Сердце чистое (Псал. 50, 12) есть то, которое представило Богу память, совершенно безвидную (чистую от впечатлений), и не имеющую образов, и готово принять одни впечатления Божии, от которых оно обыкновенно делается светлым» (Марк Подвижник. 1911, с. 193);

— «Совершенным называется сердце, — не имеющее никакого естественного движения к чему-либо и каким-либо образом, на котором (сердце) как на дщице, добре выглаженной, ради его простоты, Бог приступая напишет Свои законы» (Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 385).

Чистое сердце у того, «кто не только не бывает тревожим и тяготим какою-либо страстию, но и не помышляет даже ни о чем худом, или мирском...» (Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 562). «В том состоит чистота сердца, чтобы, видя грешников, или немощных, иметь к ним сострадание и быть милосердным» (Макарий Египетский. 1998, с. 114). «Когда всех людей видит кто хорошими, и никто не представляется ему нечистым и оскверненным, тогда подлинно чист он сердцем» (Исаак Сирин. 1993, с. 97).

Чистое сердце недоступно для бесов: «Сердце, непрестанно хранимое, которому не попускают принимать виды, образы и мечтания темных и лукавых духов, обыкновенно рождает из себя помыслы световидные» (Исихий Иерусалимский. 1890, с. 33).

Очищение сердца — целая духовная и одновременно психолого-педагогическая программа, связанная с очищением *всего человека*. Крайне важно очищение и хранение *органов чувств*. Не менее важно хранение *ума*, ибо, «кто не внимает себе и не хранит ума своего, тот не может сделаться чист сердцем, чтоб сподобиться узреть Бога» (Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с. 187). Также необходимо очищение и хранение и других сил души: внимания (трезвение), памяти (покаяние), воли (смирение) и т. д.

Очищенное сердце, как новорожденного младенца, нужно **воспитывать и образовывать**: «Образовать сердце значит воспитать в нем вкус к вещам святым, Божественным, духовным, чтобы, обращаясь среди них, оно чувствовало себя как бы в своей стихии, находило в том сладость, блаженство, ко всему же другому было равнодушно...» (Феофан Затворник. 1908, с. 238).

Очищение сердца, его блюдение, хранение и образование составляют центральную часть аскетического делания — особую **науку наук и искусство искусств**. Кроме того, они составляют и особую культуру — культуру сердца: «Искание Слова внутри есть в то же время Культура Сердца, величайшее и единственное в мире непрестанное священнодействие, принесенное в мир Самим Логосом-Христом для тех, кто ищет Его внутри себя. Внутреннее Слово, как семя, должно дать всход, должно вырасти и принести плоды. В дикой и необработанной земле сердца оно не дает всходов и лежит втуне, как клад, зарытый в землю сердца, хотя и проявляющий свою скрытую деятельность. Обработка, удобрение и орошение пажитей сердца — задача подлинной религиозной жизни в Слове... Культура сердца не оставляет в нем места хаосу и темной бездне сердца, вырывая тернии и волчцы, попаляя огнем тину страстей и помыслов, и орошая поле сердца слезами очищения и умиления» (Позов. Т. 1. 1965, с. 266).

Конечно, говоря о сердце, в христианской духовной традиции необходимо избегать излишнего упрощения и физикализма. «Когда св. отцы говорят о сердце, то и трудно, не имея личного опыта, разуметь, что именно они тутразумеют» (Иларион. 1912, с. 100). «Где отзывается и чувствуется печаль, радость, гнев и проч., там сердце... Сердце телесное есть мускулистый серчак-мясо... но чувствует не мясо, а душа, для чувства которой мясное сердце служит только орудием, как мозг служит орудием для ума» (Феофан Затворник. Вып. 5. 1994, с. 165). Сердце есть «внутреннее чувство души, составляющее корень и центр нашей душевной жизни» (Иларион. 1912, с. 100). По Григорию Паламе сердцем мы называем внутреннейшее тело тела (Григорий Палама. 1995, с. 44). «Сердце — внутреннейший человек, или дух, где самосознание, совесть, идея о Боге с чувством зависимости от Него всесторонней, вся духовная жизнь вечно ценная» (Феофан Затворник. 1890, с. 97).

Отдельно необходимо остановиться на **библейском** учении о сердце. Вообще в русском переводе Библии слово «сердце» встречается 591 раз в Ветхом Завете и 155 раз

в Новом Завете (плюс больше 150 производных от него слов). Может быть, некоторые случаи ветхозаветного употребления слова «сердце» и не вполне соответствуют нашему современному контексту, но и оставшиеся случаи будут свидетельствовать о центральности сердца как в Новом, так и в Ветхом Завете.

В Ветхом Завете неоднократно сердце употребляется в отрицательном смысле: «огрубело сердце народа сего» (Ис. 6, 10); «этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня» (Ис. 29, 13) (на это ветхозаветное место ссылается Иисус Христос: Мф. 15, 8; Мк. 7, 6); «и не взывали ко Мне сердцем своим, когда вопили на ложах своих» (Ос. 7, 14); «обратитесь к Богу во глубину сердца, от которого вы далеко отступили» (Ис. 31, 6); «рождали из сердца лживые слова» (Ис. 59, 13); «помышление сердца их было зло» (Быт. 6, 5); «сердце сынов человеческих исполнено зла» (Ек. 9, 3); «лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено» (Иер. 17, 9–10).

Поэтому Бог и пророки призывают к очищению и обновлению сердца: «смой злое с сердца твоего» (Иер. 4, 14); «отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешили вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух» (Иез. 18, 31); «раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему» (Иоиш. 2, 13); «тот, у которого руки неповинны и сердце чисто, ... тот получит благословение от Господа» (Пс. 23, 4); «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8).

При всей важности сердца неудивительно, что оно стоит на первом месте в заповеди любви к Богу: «люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор. 6, 5). Это же подтвердит и сам Иисус Христос: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22, 37) (см. также: Мк. 12, 30; Лк. 10, 27).

К Богу нужно стремиться сердцем: «всем сердцем моим ищу Тебя» (Пс. 118, 10); «в сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою» (Пс. 118, 11); «потечу путем заповедей Твоих, когда Ты расширишь сердце мое» (Пс. 118, 32); «надейся на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой» (Пр. 3, 5).

И просить у Бога нужно нового, чистого сердца: «приклони сердце мое к откровениям Твоим, а не к корысти» (Пс. 118, 36); «сердце чистое сотвори во мне Боже» (Пс. 50, 12); «даруй же рабу Твоему сердце разумное» (3 Цар. 3, 9). И Бог слышит эти мольбы и дает «иное сердце» (1 Цар. 10, 9), что особенно полно раскрывается в Новом Завете.

В Новом Завете также непрерывно утверждается, что сердце есть орган для восприятия Божественного Слова и Дара Духа Святого, в него изливается Божья любовь (Вышеславцев. 1925, с. 82).

Сердце является органом для восприятия *горнего мира*: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8), — узрят Бога очищенным сердцем своим и в сердце своем; «взойдет утренняя звезда в сердцах ваших» (2 Петр. 1, 19); «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым...» (Рим. 5, 5); «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца...» (2 Кор. 4, 6); Бог «дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 22); «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!”» (Гал. 4, 6); «вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3, 17);

Сердце связано с *совестью*: «если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу» (1 Ин. 3, 21).

Сердце связано с *духом*: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!”» (Гал. 4, 6).

Сердце связано с *верой*: «имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем,

но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет» (Мк. 11, 23); «ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10, 9). Двоедушным маловерам нужно исправить и укрепить сердца (Иак. 4, 8; 5, 8).

Но и сердце может быть *добрым или злым*. И тогда: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое...» (Лк. 6, 45). Нет ничего хуже огрубелого и лицемерного сердца: «Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Деян. 28, 27); «приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня» (Мф. 15, 8). У сынов проклятия глаза исполнены любострастия и непрестанного греха, «сердце их приучено к любостыжанию» (2 Пет. 2, 14).

В злое сердце входят ожесточение (Мк. 3, 5) и похоти (Рим. 1, 24). Такое сердце в Новом Завете называется необрезанным: «Жестоковейные! люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы» (Деян. 7, 51). И наоборот: «тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2, 29). Но нераскаянное сердце виновато само: «по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2, 5).

Почему оскверняет человека не то, что входит в уста, а то, что выходит из уст (Мф. 15, 11)? — Потому, что: «исходящее из уст — из сердца исходит; сие оскверняет человека. Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления: это оскверняет человека» (Мф. 15, 18–20); «изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства» (Мк. 7, 21).

В злое сердце может проникнуть дух злобы, как во время тайной вечери диавол «вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его» (Ин. 13, 2). В сребролюбивое сердце сатана влагает мысль солгать Духу Святому (Деян. 5, 3). «Ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его» (Мф. 13, 19) (сравн.: Мк. 4, 15; Лк. 8, 12).

Поэтому всеми силами надо очищать сердце и святить в сердцах своих Господа Бога (1 Пет. 3, 15). А первой и наиглавнейшей заповедью и Ветхого, и Нового Завета является: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим...» (Мф. 22, 37; сравн.: Мк. 12, 30; Лк. 10, 27).

Работа со схемой тела

Во многих современных «духовных» и псевдорелигиозных, а заодно и псевдопсихологических движениях пытаются работать со схемой тела. При этом широко используются специальные психотехнические и психоэнергетические методы и приемы. Приведем всего несколько наиболее наглядных примеров.

Для работы в **онтопсихологии** необходимо научиться «перемещать сознание» в район желудка (Менегетти. Музыка души. 1992, с. 80). Более того, этот центр и является основным для всех онтопсихологических практик: «В онтопсихологической музыкотерапии любое начало, любая основа, любой порыв вдохновения имеет корни и точку опоры в центре висцеротоники организма, локализуемой в области диафрагмы» (там же, с. 19). И из этого вытекает очень многое. Во-первых, конкретные

приемы и методы работы: «На сеансе музыкотерапии музыкотерапевт играет на барабане, создавая ритм, который адресуется и согласуется с внутренним организмическим ритмом присутствующих на сеансе. Это позволяет им через некоторое время почувствовать звучание своей собственной музыки в области диафрагмы» (там же, с. 11). Во-вторых, определенная направленность всей работы: «Эротический компонент в музыкотерапии является определяющим... После того, как завершаются все промежуточные подготовительные этапы музыкотерапии, появляется тенденция к разгулу дионисийской стихии — приятного, глобального, в высшей степени благотворительного эротизма» (там же, с. 28). Это и многое другое, что мы здесь не затрагиваем, однозначно свидетельствует о языческих и восточных корнях онтопсихологии. Сам Менегетти считает, что способ движения в онтопсихологии сравним с системой Будды (там же, с. 81). Самому автору метода, конечно, виднее, хотя данные психотехнические особенности онтопсихологии скорее ближе даосизму.

Основой **цигун** является «успокоение мыслей и чувств». Для достижения этого состояния обычно рекомендуется «думать о нижней части живота». Это один из главных психотехнических методов, используемых в цигун (Елисеев. 1995, с. 115). Сам автор, отойдя после 17 лет занятий тайцзицюань от этой системы, пишет о своих ощущениях от работы с ней: «Было ощущение, “что средоточие душевной жизни” как бы смещается из его естественного положения в неестественное... утрачивается легкость и подвижность мира, его краски обесцвечиваются параллельно процессу возрастания подвижности и гибкости тела» (там же, с. 132).

Некоторые приемы работы со схемой тела использует и современная **телесно-ориентированная** терапия. Она работает с ощущениями тела, «мышечными зажимами» и т. д., при этом используются упрощенные восточные упражнения, например, асаны — положения тела. В совсем примитивном виде для определения «проблемных» участков тела используются особые внешние раздражители (например, громкий, неожиданный звук). Предполагается, что наибольший «ответ» на звук будет в проблемном участке тела. Интересно, что подобными вещами еще в начале XX века баловался Григорий Распутин в своих «назидательных» беседах с Николаем II. По воспоминаниям епископа Феофана: «Сидели и беседовали о политическом положении в России. Старец Григорий вдруг как вскочит из-за стола, как стукнет кулаком по столу. И смотрит прямо на царя. Государь вздрогнул, я испугался, наследник заплакал, а старец и спрашивает государя: “Ну что? Где ёкнуло, здесь али туто?”. При этом он сначала указал пальцем себе на лоб, а потом на сердце. Государь ответил, указывая на сердце: “Здесь сердце забилося!”. “То-то же, — продолжал старец, — коли что будешь делать для России, спрашивай не ума, а сердца. Сердце-то вернее ума!”» (цит. по: История России. 1996, с. 32). Сердце и в самом деле вернее ума, только при этом незачем стучать кулаками по столу. Внешняя работа, многочисленные ее методы и приемы не должны мешать главному: внутреннему собиранию себя и внутренней духовной работе. К слову сказать, благодатная работа с сердцем в христианской традиции так не похожа на «практику» современных самопальных учителей, которые, например, советуют для ощущения «энергии» наклеить на необходимое место перцовый пластырь. При сведении ума внутрь сердца нет грубой психотехники, нет чрезмерного упования на специальные приемы и методы. Основными при этом являются внимание и молитва.

Да и с точки зрения обычного здравого смысла необходима достаточная осторожность при работе со схемой тела. Дело в том, что **расстройства** схемы тела с появлением или без появления фантомов можно вызвать и у практически здоровых людей, например, через введение психофармакологических препаратов или, даже чисто механически, через пережимание конечности жгутом (Меерович. 1948, с. 236). Уже в послевоенные годы обращали внимание на то, что на схему тела могут влиять

многие фармакологические вещества (там же). В настоящее время у нас все чаще используют «сильнодействующие» западные препараты, не задумываясь над тем, что они могут негативно влиять на схему тела и приводить к измененным состояниям сознания (недаром многие из них до сих пор употребляются западной молодежью в качестве «ташилок»). В конце концов различные негативные факторы (фармакологические, психологические, социальные и т.д.) приводят ко все накапливающимся нарушениям схемы тела. Оказалось, что вызванные различными причинами расстройства сознания с явлениями нарушения схемы тела, как правило, снимаются кофеином. Дело в том, что «кофеин, усиливая компенсаторные функции коры, тем самым снижает или подавляет влияние патологического очага» (Меерович. 1948, с. 273). Но эта палка, как ей и положено, о двух концах: кофеин, как и любой наркотик, сопровождается эффектами привыкания, увеличения дозы, «ломкой» и т.д. Любители кофе утром просто разобраны на части, и только «нового дня глоток» (а лучше несколько чашек) понемногу собирает их и приводит в чувство. А поскольку «любителей» кофе (поневоле) становится все больше, неудивительно, что в мировой торговле продажа кофе занимает второе (!) место — после торговли оружием. Комментарии, как говорится, излишни.

Религиозная символика правого и левого

«Если кто-то хочет найти “источник” принципа, устанавливающего порядок в первозданном хаосе, искать его следует в первичном опыте ориентации в пространстве» (Элиаде. 1987, с. 200). Пространственная ориентация же, в свою очередь, невозможна без основополагающих понятий правого и левого, связанных с симметрией человеческого тела (и, соответственно — схемы тела). Это было известно еще Э. Канту, который писал: «Даже наши суждения о странах света подчинены понятию, которое мы вообще имеем о направлениях, поскольку они определяются в отношении к сторонам нашего тела» (Кант. 1964, с. 374). «Так как для суждения о направлениях в высшей степени необходимо различным образом чувствовать правую и левую сторону, то природа связала это чувство с механизмом человеческого тела, посредством которого одна, а именно правая, сторона несомненно превосходит левую в ловкости, а может быть и в силе» (там же, с. 375).

Ту же мысль можно выразить и современным языком: «В антропоцентрической картине мира, в которой роль дейктического центра играет сам человек, право-лево-сторонняя асимметрия оказывается неизбежной» (Михайлова. 1993, с. 62).

Кстати, даже сам термин «*ориентация*», который мы уже использовали несколько раз, связан с интересующей нас темой. Исходным параметром при пространственной ориентации древних людей было движущееся над ними солнце. Поэтому исходным положением при начале ориентации должно быть положение — лицом к восходящему солнцу, т.е. к востоку (Михайлова. 1993, с. 57). От наименования востока, «ориент», и произошел термин «ориентация», который первоначально обозначал определение направления на восток, а потом начал употребляться и в общем, расширительном смысле.

Казалось бы, когда в современном мире все так «относительно», различия между правым и левым уже несущественны или, в лучшем случае, носят чисто психологический характер. Но совсем иначе обстоит дело в Библии, где это различие носит важный **символический характер** (лексика, относящаяся к понятиям левого или правого, встречается в Библии более 150 раз). Приведем некоторые места, наиболее важные с нашей точки зрения.

По евангельскому слову: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним

все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую» (Мф. 25, 31–33). И дальше: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25, 33–34). «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25, 41). Таким образом в этом и многих других местах Библии левая и правая сторона различаются по своей смысловой нагрузке: *левая* — отрицательная, негативная, а *правая* — положительная, позитивная.

Это же проявилось и в евангельском эпизоде, в котором описывается распятие Иисуса Христа. С Христом «распяли двух разбойников, одного по правую, а другого по левую сторону Его» (Мк. 15, 27; сравн.: Мф. 27, 38; Лк. 23, 33). Один разбойник «злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас», а другой же, напротив, «унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал» (Лк. 23, 39–41). Последнему, за веру его, и было сказано Иисусом: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43). По церковному преданию первый разбойник (злословящий) находился с *левой* стороны от распятого Христа, а второй (защищающий Христа) — с *правой*.

Приведем еще несколько библейских примеров, в которых говорится о правой стороне. «Сердце мудрого — на правую сторону, а сердце глупого — на левую» (Еккл. 10, 2) — то есть сердце мудрого в нужном, правильном направлении.

По воскресении Христа явился ангел: «И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись» (Мк. 16, 5). И священнику Захарии явился «Ангел Господень, стоя по правую сторону жертвенника кадильного» (Лк. 1, 11).

Воскресший Христос, неузнанный апостолами, сказал им: «закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете» (Ин. 21, 6). Они закинули и уже не могли вытащить сети от множества рыбы (Ин. 21, 6). Сеть символизирует собой церковь, а забрасывание ее с правой стороны — правильную, правую жизнь в церкви, что приносит большой улов душ человеческих (рыб).

Всем известно евангельское выражение о подставлении другой щеки: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую» (Лк. 6, 29). В Евангелии от Матфея эта мысль несколько расширена и *уточнена*: «А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5, 39). То есть, если тебя ударили ни за что или даже, более того, за правду (*правая щека*), то смирись и не доказывай своей правоты, а вспомни о своих недостатках (*левая щека*). Кстати, мало кто обращает внимание на то, что чисто физически очень проблематично ударить по правой щеке человека, стоящего напротив. Для этого нужно либо бить левой рукой (что для большинства правшей неаутентично), либо, при ударе правой, бить наотмашь, с вывернутой от себя ладонью и изогнутой кистью (что совершенно противоестественно).

Очень часто противопоставление правого и левого проявляется по отношению к рукам. «Когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф. 6, 3). То есть пусть дела милосердия, щедрости, помощи (*правая рука*) не сдерживаются противоположными импульсами (*левая рука*).

Правая рука часто связывается с Божьей помощью и поддержкой: «Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы» (Ис. 45, 1); «я всегда с Тобой; Ты держишь меня за правую руку. Ты руково-

дишь меня советом Твоим...» (Пс. 72, 23–24); «Господь — хранитель твой; Господь — сень твоя с правой руки твоей» (Пс. 120, 5).

Во всех самых важных делах, например для благословения, использовалась именно правая рука. В странах Ближнего Востока эта традиция чтится до сих пор.

Приведем иллюстрирующий это эпизод из Библии. Израиль благословляет сыновей Иосифа: «И взял Иосиф обоих, Ефрема в правую свою руку против левой Израиля, а Манассию в левую против правой Израиля, и подвел к нему. Но Израиль простер правую руку свою и положил на голову Ефрему, хотя сей был меньший, а левую на голову Манассии. С намерением положил он так руки свои, хотя Манассия был первенец» (Быт. 48, 13–14). Иосиф же подумал, что Израиль просто перепутал: «И увидел Иосиф, что отец его положил правую руку свою на голову Ефрема; и прискорбно было ему это. И взял он руку отца своего, чтобы переложить ее с головы Ефрема на голову Манассии, и сказал Иосиф отцу своему: не так, отец мой, ибо это — первенец; положи на его голову правую руку твою» (Быт. 48, 17–18). Но это было не случайно, этим Израиль «поставил Ефрема выше Манассии» (Быт. 48, 20).

Правая рука и, вообще, правая сторона тела особым образом выделялась и использовалась в *священнодействии* (Лев. 14, 14; ср.: Лев. 14, 25; 8, 23–24). Для *жертвоприношений* использовали именно правую часть животного (Лев. 7, 32; 9, 21). Правая сторона выделялась и в *устройстве храма* (2 Цар. 12, 9; 1 Цар. 6, 8).

Таким образом, на основе выводов из предыдущего материала становится понятным, что *правое* как таковое в религиозной традиции оценивается в качестве хорошего, положительного. Это же закрепилось и в культуре, и в языке. С правым связана и правота, и правосудие, и праведные дела, и праведность вообще, и т. д. От правого происходят и такие понятия, как *править, управлять* — вести в правильную (правую) сторону, и дальнейшие производные — *правитель, правление, право* (существ.: иметь право, принадлежит право).

В практике психиатрии известны так называемые односторонние галлюцинации. Описаны случаи, когда больные видели *левым* глазом с *левой* стороны дьявола и постоянно слышали с левой стороны его голос (Ковалевский. 1905, с. 28). Таким образом, вполне проверенные научные данные согласуются с русскими народными поверьями, согласно которым искунитель, бес находится у человека с левой стороны, и наоборот, ангел-хранитель находится справа. Именно по этой причине существуют народные запрещения плевать на правую сторону (Байбурин, Топорков. 1990, с. 29). Но и с богословской точки зрения вполне правомерно связывание правой стороны с ангелом-хранителем, а левой — с лукавыми духами (Пестов. Кн. 1. 1994, с. 163). Хотя, конечно же, нельзя злоупотреблять этим, превращать в суеверие и предрассудок. Особенно это относится к церковному богослужению: «Вот передают свечи — кто это надумал, что их надо передавать через правое плечо, а не наоборот?.. Надо только так передавать свечи, чтобы их не сломать... Или не передавать их в ответственные моменты богослужения, а немного попридержать их в руке, а потом тихо передать без всяких предрассудков» (Иоанн (Крестьянкин). 1997, с. 19).

Заключение

Думаем, что приведенный в данной работе материал показал **многообразие** и **разносторонность** проблем и идей, связанных с феноменом схемы тела.

Современные научные исследования показали **важность** изучения феноменов схемы и образа тела при становлении физического Я в дошкольном возрасте (Кочкина.

2007), для телесно-ценностного физического воспитания детей (Олейникова. 2007) и для адаптации подростков к учебной деятельности (Шарипов. 2000), а также в клиническом аспекте (Семенова. 2001) и медицинской практике (Шейн. 2004) и др. Так что смело можно утверждать, что отечественные педагогика, психология и медицина не прошли мимо феномена схемы тела (пускай, может быть, его исследования проводятся и не в таком широком масштабе и не с такой глубиной, как это хотелось бы, — но не все сразу).

В настоящее время данная тематика имеет и важное **прикладное** значение в рамках развивающейся «психологии телесности» (Психология телесности... 2005) и, особенно, *телесно-ориентированной терапии* — в разных ее вариантах и с подачи различных авторов, например, *М. Фельденкрайза* (Фельденкрайз. 2003). В отличие от последовательных поклонников «метода Фельденкрайза», мы не считаем, что он является панацеей от всех бед (телесных и душевных). Но установлено, что при правильном применении метод может давать полезные результаты при работе как с подростками (Олейникова. 2007; Шарипов. 2000), так и с пожилыми людьми (Гиршина. 2003). Кстати, с религиозно-психологической точки зрения важно отметить, что метод Фельденкрайза имеет *хасидские* корни (статью «Хасидские корни М. Фельденкрайза» можно найти в интернете). — *Хасидизм* (от др.-евр. *хасид* — *благочестивый*) — религиозно-мистическое течение в иудаизме, возникшее в 1-й пол. XVIII в. среди еврейского населения Волыни, Подолии и Галиции и в настоящее время широко распространенное в Израиле.

С религиозно-психологической точки зрения не менее интересны личности первопроходцев телесно-ориентированной терапии *В. Райха* (1897–1957) и *А. Лоуэна* (1910–2008), работы которых давно переведены на русский язык (Райх. 1929, 1995, 1997, 1999; Лоуэн. 1996, 1997, 1999, 2000, 2013). При этом и не скрывалось, что этот метод имеет восточные корни и основывается на хатка-йоге (у Райха) и «представлениях древнекитайской метафизики» (у Лоуэна).

Правда, в нашей стране, к сожалению, *практическое* применение идет впереди теоретического и методологического анализа, так что уже есть опыт использования китайских психотелесных гимнастик в спортивных единоборствах (Воронов. 2005) и даже в деятельности инженерно-технических работников (Бердичевский. 2008). Но при этом нет глубинного, психотехнического анализа самих «китайских психотелесных гимнастик» (и их соотношения с нашей культурой). И здесь не все так просто: любая психотехника неотделима от культуры своего народа и его истории. И такой поклонник Востока как *Карл Юнг* тем не менее открыто заявлял: «Я готов сказать каждому: “Изучай йогу, и ты многому научишься, но не пытайся применять ее, поскольку мы, европейцы, попросту не так устроены, чтобы правильно употреблять эти методы”» (Юнг. 1994). И это относится в первую очередь именно к психосоматике и связанным с нею феноменам схемы тела.

Нередко можно услышать или прочитать разные «глобальные» обобщения, вроде того, что «все мы люди, все мы имеем чакры» (Наоми. 1997, с. 14). Но возникает вполне закономерный вопрос о том, что если все мы люди, то почему мы должны иметь именно *чакры* (как в йоге), а не *дань-тяни* (как в даосизме) или *хорло* (как в ламаизме). Причем этих центров *разное* количество: чакр — *семь*, хорло — *пять*, дань-тянев — *три* (и располагаются они поэтому в разных точках тела).

Иногда особо рьяные йоги могут заявлять, что другие психотехнические системы (трех- и пятицентровые) являются производными от йоги, только в них не используются некоторые центры. Это, конечно же, абсолютно неверно. Каждая система с любым количеством центров является *целостной* и *законченной*, и нет никаких обоснованных данных о том, что психотехники даосизма или ламаизма происходят от йоги. Это как с буханкой хлеба: ее можно разрезать на разное количество частей,

но вместе они все равно составят *целостный* хлеб (и разрезание на 7 частей с этой точки зрения ничем не лучше, чем на 3 части). Или другой пример с системами счисления. Мы так привыкли пользоваться *десятеричной* системой, что редко вспоминаем о наличии других систем. Так, в древности во многих странах в торговле считали *дюжинами*, т.е. по 12, так как это такое удобное число, что может делиться на много частей: две, три, четыре и шесть. А вся современная компьютерная техника построена на *двоичной* системе счисления. Но при этом любая из не десятиричных систем *не является* производной от десятиричной: она оперирует теми же числами, только записанными по-своему. То же и с психотехническими системами: каждая из них рассматривает целостного человека, но в своей числовой парадигме центров.

Анализируя расположение **локуса сознания** в разных **религиозных** направлениях, можно обобщить следующее:

- 1) *цереброцентризм* — головной, мозговой локус сознания — больше свойственен католицизму, протестантизму и восточно-европейскому православию;
- 2) *кардиоцентричными* — сердечными — являются: древнегреческая религия, греко-византийское и русское православие;
- 3) *вентралоцентризм* — ориентация на нижнюю часть тела (живот) — близок древнеиудейской религии, исламу и многим восточным религиям, например, буддизму.

Поместив эти данные в таблицу, получим:

ЦЕРЕБРО-ЦЕНТРИЗМ:	КАРДИО-ЦЕНТРИЗМ:	ВЕНТРАЛО-ЦЕНТРИЗМ:
католицизм	древнегреческая религия	древнеиудейская религия
протестантизм	греко-византийское православие	ислам
восточно-европейское православие	русское православие	буддизм

В широком же контексте: Западу свойственен *цереброцентризм* (кроме древней Греции), Востоку — *вентралоцентризм*, а промежуточной России — *кардиоцентризм*. И в этом смысле Россия является географической и духовной скрепой, соединяющей Запад и Восток; она является сердцем, соединяющим ум и волевые устремления.

Насколько важна подобная культурно-географическая детерминанта, показывает то, что даже христианство разделилось по географическому принципу на *западное* и *восточное*. Интересно, что буддизм также разделился по географическому принципу, только на *северный* буддизм (махаяна) и *южный* (хинаяна).

Изучение психофизиологических, религиозных особенностей, безусловно, поможет лучшему взаимопониманию и взаимодействию людей различной религиозной (и этнической) принадлежности. То, что для воспитанного в определенной психотехнической культуре является непреложным фактом, для другого человека является пустым звуком, если у него нет аналогичного внутреннего опыта.

При этом важно понимать, что для каждого географического региона есть своя культуруобразующая составляющая, которая формирует не только тип этноса,

но и влияет на личность каждого отдельного человека. Для России с ее тысячелетним опытом христианства это, безусловно, православие — изучение которого в психологическом плане, как мы уверены, будет полезно и продуктивно как в научном, так и в духовно-нравственном аспектах.

Краткая литература (полную библиографию см. на сайте «Христианская психология и антропология»)

- А. А. Ухтомский в воспоминаниях и письмах. Сборник. Сост. Ф. П. Некрылов. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1992.
- Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд. — Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989.
- Абульханова К. А. О субъекте психической деятельности. — М.: Наука, 1973.
- Августин. Исповедь. — М., 1992.
- Авдеев Д. А., Пезешкиан Х. Позитивная психотерапия в психосоматике. — Чебоксары, 1993.
- Агни Йога. Т. 3. Сердце. — М.: Рус. духовный центр, 1992.
- Александровский А. Б. Наблюдение при мескалиновом отравлении // Журнал советской невропатологии, психиатрии и психогигиены. 1934, № 6, с. 44–51.
- Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. — М.: Наука, 1977.
- Ананьев Б. Г., Торнова А. И. Сенестезия и схема тела // Советская невропсихиатрия. Т. 6. 1941, с. 555–562.
- Андреева И. С. Странствие души по философской ниве. (Душа как философская категория) // Человек: образ и сущность. М., 1997, с. 12–41.
- Бавро Н. И., Назаров А. И. Формирование «фантома» ревертированной руки и фантомизация ипсилатеральных частей схемы тела // Деятельность и психические процессы. Сборник. М., 1977, с. 4.
- Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. — Л., 1990.
- Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.
- Белинский В. Г. Письма. Т. 2. — СПб., 1914.
- Белый А. Воспоминания // Литературное наследство. Т. 27–28. М., 1937, с. 410–456.
- Беляков С. А. Сердце, мозг и душа и основы механизма душевной деятельности. — Самара, 1903.
- Бем А. Л. Достоевский — гениальный читатель // О Достоевском. Сборник. Прага, 1933, с. 7–24.
- Бердичевский А. И. Китайские психотелесные гимнастики в структуре готовности к деятельности инженерно-технических работников. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — СПб.: Нац. гос. ун-т физ. культуры, спорта и здоровья им. П. Ф. Лесгафта, 2008.
- Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. — М.: Изд-во МГУ, 1990 (репр. переизд.: М., 1918).
- Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. — М.: Прогресс, 1986.
- Богословский Н. Сердце и его значение в религиозно-нравственной жизни человека по учению Священного Писания // Вера и разум. 1910, № 3, с. 287–308.
- Большаков А. О. Представление о двойнике в Египте Старого царства // Вестник древней истории. 1987, № 2, 3–36.
- Бредихина О. Русское мировоззрение: восстановимы ли традиции? (Книга-вопрос). — Мурманск, 1997.
- Булгаков С. Н. Свет невечерний. — М.: Республика, 1994 (переизд.: М.: «Путь», 1917).
- Бурназян Г. А. Психофармакотерапия. 2-е изд. — Ереван. 1985.
- (Варсонофий Великий, Иоанн). Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. — М.: Правило веры, 1995 (репр. переизд.: СПб., 1905).
- Василий (Кривошеин), архиеп. Несколько слов по вопросу о стигматах // ЖМП. 1986, № 4, с. 67–68.
- Воробьева М. В. Образ сердца в восточной традиции (на примере философии Древнего Китая) // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2001, № 4, с. 328–334.
- Воронов И. А. Восточно-Азиатская психотелесная теория личности в отечественной системе

- спортивных единоборств: (историко-психологическое и экспериментальное исследование). Автореф. дис. ... докт. психол. наук. — СПб.: С.-Петербург. гос. акад. физ. культуры им. П. Ф. Лесгафта, 2005.
- Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии // Путь. 1925, № 1, с. 79–98.
- Вышеславцев Б. П.* Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 62–87 (Париж: YMCA-press, 1929).
- Габрилович Л.* Новейшие русские метафизики // Вопросы философии и психологии. 1904, кн. 5(75), с. 645–682.
- Гаврюшин Н. К.* Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 55–62.
- Гарнцев М. А.* Антропология в византийской мысли // Логос. Вып. 1. 1991, с. 82–87.
- Генон Р.* Символика сердца // Его же. Символы священной науки. М., 1997, с. 437–490.
- Георгий (Ярошевский), еп.* Стигматизация. (Богословско-психологический очерк.) — Калуга, 1914.
- Гиляревский А.* Пособие к изучению психологии. 2-е изд. — М., 1886.
- Гиляровский В. А.* Психиатрия. — М.–Л.: Медгиз, 1931.
- Гиляровский В. А.* Что такое «схема тела» в свете данных наших физиологов // Вестник Академии наук СССР. 1958, № 10, 17–23.
- Гиришина М. А.* Средства и методы физкультурно-оздоровительных занятий с людьми старшей возрастной группы. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — М.: Всерос. НИИ физ. культуры и спорта, 2003.
- Говинда Лама.* Основы тибетского мистицизма согласно эзотерическому учению великой мантры ом мани падме хум // Его же. Психология раннего буддизма; Основы тибетского мистицизма. Пер. с англ. СПб., 1993, с. 191–458.
- Годфруа Ж.* Что такое психология. В 2-х т. — М.: Мир, 1992.
- Горбов Ф. Д.* Проблемы космической психофизиологии // Человек вышел в космическое пространство. Сборник. М., 1966, с. 23–29.
- Горбов Ф. Д.* «Схема тела» // БСЭ. 3-е изд. Т. 25. М., 1976, с. 121.
- Гордеева Н. Д.* Экспериментальная психология исполнительного действия. — М.: Тривола, 1995.
- Горин А. В.* Понятие «сердца» в антропологии Ветхого Завета // Генезис христианства: проблемы и исследования. Сборник. СПб.: СПбГУ, с. 23–26.
- Григорий Палама.* О молитве и чистоте сердца // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 300–302.
- Григорий Палама, св.* Три главы о молитве и чистоте сердца // Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003, с. 478–481 (приложение).
- Григорий Палама.* Триады в защиту священо-безмолвствующих. Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. — М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).
- Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 180–216.
- Григорий Синаит.* Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 216–227.
- Григорий Синаит.* О безмолвии и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 227–237.
- Гройсман А. Л., Умецкий И. М.* Аутотренинг и сердце // Магистр. 1993, № 3, с. 2–6.
- Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. — М., 1992.
- Гурфинкель В. С., Левик Ю. С.* Концепция схемы тела и моторный контроль // Интеллектуальные процессы и их моделирование. Организация движений. Сборник / Ред. А. В. Чернавский. — М.: Наука, 1991.
- Гурий, иером.* Тайна христианской жизни. — Сергиев Посад, 1908 (юношеская работа архиеп. Гурия (Степанова)).
- Гхош Ауробиндо, Мать.* Психическое существо: Душа: ее природа, задача и эволюция. Пер. с англ. — М.: Благовест, 1994.
- Гьюн Ж.* Краткий и легчайший способ молиться, коим каждый легко может приобрести внутреннюю, сердечную Молитву и достигнуть чрез то высокого совершенства. 2-е изд. — СПб., 1822.
- де-Роша А.* Световые излучения человека и перемещение чувствительности внаружу. — Пг.: Новый человек, 1915.

- Дион Р.* Терапия души. Пер. с англ. — М.: Библейский взгляд, 1998.
- Доброе сердце и искренность как основа духовности. Интервью с Далай-ламой XIV // Путь к себе. 1995, № 6, с. 1–3.
- Добротолюбие или Словесы и Главизны Священного Трезвения. — М., 1793.
- Добротолюбие. В русском переводе. Дополненное. Т. 1–5. — СПб., 1877–1890.
- Добротолюбие. Изд. 2. Т. 1–5. — М., 1883–1900.
- Добротолюбие. Изд. 3. Т. 1–2. — М., 1895–1918.
- Добротолюбие. Изд. 4. Т. 1. — М., 1905.
- Дорофей авва.* Душеполезные поучения и послания. — М.: Моск. подв. Св.-Усп. Псково-Печер. монас., изд-во «Правила веры», 1995.
- Дюрвилль Г.* Призрак живых. Анатомия и физиология души. Выделение астрального призрака человеком по собственной воле. — М.: Новый человек, 1915.
- Евдокимов Михаил, свящ.* Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля // Страницы. 1996, № 1, с. 28–37.
- Елисеев В. А.* Психическая активность и психосоматические соотношения в традиционных воззрениях китайской народной медицины // Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. М., 1997, с. 104–111.
- Елисеев В. А.* Современные и некоторые традиционные методы «телесно-ориентированной» психотерапии // Гуманистические проблемы психологической теории. М., 1995, с. 107–136.
- Ельчанинов Александр, свящ.* Записи. — М., 1992 (переизд.: Париж: YMCA-Press, 1978).
- Ефрем Сирин.* Творения. — М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993–1995 (репр. переизд.: Серг. Посад, 1907–1914).
- Житие старца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха, пустынника и затворника. — М., 1991.
- Жуков Ю. М., Зинченко В. П.* Социоисторические исследования труда и общения (К истории становления предметных действий) // Человек в системе наук. Отв. ред. И. Т. Флоров. М.: Наука, 1989, с. 378–388.
- За пределами тела. Сборник. Пер. с англ. — М.: Единство, 1993.
- Закидальский Т. Д.* Понятие сердца в украинской философской мысли // Философская и социологическая мысль. 1991, № 8, с. 127–138.
- Залесский Михаил, диакон.* Мистическая симметрия. — М., 1992.
- Захаревич А. С.* Оздоровительно-развивающее воздействие дыхательных психотехнологий на психические состояния человека. Автореф. дис. ... докт. психол. наук. — СПб.: С.-Петербург. гос. акад. физ. культуры им. П. Ф. Лесгафта, 2003.
- Зенько Ю. М.* Сердце // Его же. Психология и религия. СПб., 2002, с. 239–258 (Приложение 3.1).
- Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2 т. — Л.: ЭГО, 1991.
- Зинченко В. П., Мамардашвили М. К.* Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977, № 7, с. 109–125.
- Иванов А.* ТМ в Москве // Путь к себе. 1991, № 1, с. 6–7.
- Иванов Н. П.* И сказал Бог...: Библейская онтология и библейская антропология: Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1–5). — Клин: Христианская жизнь, 1997.
- Игнатий (Брянчанинов), еп.* О Молитве Иисусовой // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. М., 1993, с. 203–295.
- Игнатий (Брянчанинов), еп.* Слово о молитве Иисусовой // Его же. Творения в семи томах. Т. 2. М., 1993, с. 233–313.
- Игнатий (Брянчанинов), еп.* Творения в семи томах. — М.: Правило веры, 1993 (репр. переизд.: 2-е изд., СПб., 1886).
- Игнатович А. Н.* Трактровка «тел» Будды в Сутре золотого света // Общество и государство в Китае. М., 1984, с. 151–154.
- Из наследия П. А. Флоренского // Контекст-1991. М., 1991.
- Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. — Киев, 1912.
- Ильин И. А.* О тьме и просветлении. — М.: Скифы, 1991.
- Иннокентий (Борисов), архиеп.* Из лекций по догматическому и нравственному богословию // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии... — Киев, 1869.
- Иоанн (Крестьянкин), архим.* Опыт построения исповеди. — М., 1997.

- Исаак Сирин.* Слова подвижнические. — М.: Православное изд-во, 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911).
- Исаия, авва.* Духовно-нравственные слова в русском переводе. — М.: Синод. тип., 1883.
- Исидор Пелусиот.* О душе. Письмо врачу Прозспию // Его же. Творения. Ч. 3. — М., 1860, с. 29–34.
- Исихий Иерусалимский.* О трезвении и молитве. 6-е изд. — М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890.
- История России. XX век. Сост. С. Т. Исмаилов. — М.: Аванта+, 1996.
- Каллист и Игнатий Ксанфоупулы.* Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 305–424.
- Кандорский Иван, диак.* Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии. — М., 1799.
- Кант И.* О первом основании различия сторон в пространстве // Его же. Сочинения. Т. 2. М., 1964, с. 369–379.
- Кернейц С.* Йога для Запада (Синтез древневосточного учения йоги и западного оккультизма). — М.: Двойная звезда, Фаир, 1995.
- Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы // Его же. Собрание сочинений в двух томах. Т. 1. М., 1911, с. 174–222.
- Климков Олег, иерей.* Сердце в православной антропологии // Православный летописец Санкт-Петербурга. 2000, № 1, с. 65–77.
- Клиническая психология. Учебник для студентов медицинских вузов и факультетов клинической психологии / Под ред. Б. Д. Карвасарского. 4-е изд., перераб. и доп. — СПб.: Питер Пресс, 2013.
- Котик М. А.* Об одной модели опасного поведения и творческой деятельности // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987, 131–140.
- Кочкина Л. В.* Становление физического Я в дошкольном возрасте. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — М.: Ин-т психологии РАН, 2007.
- Кравков С. В.* Самонаблюдение. — М.: Русский Книжник, 1922.
- Кузнецов О. Н., Лебедев В. И.* Об экстериоризационных реакциях в условиях длительного одиночества и их значения для понимания механизмов раздвоения личности // Вопросы психологии. 1968, № 1, с. 31–41.
- Лебедев А. А.* О латинском культе сердца Иисусова. — Варшава, 1882.
- Лебедев А. А.* О признаках истинной церкви. — СПб., 1890.
- Лебединский М.* Схема тела // БМЭ. Т. 31. М., 1963, с. 836–839.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. Пер. с франц. — М.: Атеист, 1930.
- Левик Ю. С.* Система внутреннего представления в управлении движениями и организации сенсомоторного взаимодействия. Автореф. дис. ... д-ра биол. наук. — М.: Ин-т проблем передачи информации РАН, 2006.
- Лекторский В. А.* Субъект. Объект. Познание. — М.: Наука, 1980.
- Лилли Д.* Центр циклона (автобиография внутреннего пространства). — Киев: София, 1993.
- Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. — Л., 1973.
- Лодыженский М. В.* Мистическая трилогия. В 3 т. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992.
- Лоуэн А.* Предательство тела. Пер. с англ. — Екатеринбург, 1999.
- Лоуэн А.* Психология тела: биоэнергетический анализ тела. Пер. с англ. — М.: ИОИ, 2013.
- Лоуэн А.* Терапия, которая использует язык тела (Биоэнергетика). Пер. с англ. — СПб.: Речь, 2000.
- Лоуэн А.* Физическая динамика структуры характера. Пер. с англ. — М.: Компания «Пани», 1996.
- Лоуэн А.* Язык тела. Пер. с англ. — СПб., 1997.
- Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа, тело. — М., 1994.
- Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Сердце как орган высшего познания // Человек. 1991, № 6, с. 104–115.
- Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. — М.: Высшая школа, 1981.
- Макарий Египетский.* Духовные беседы, послания и слова. — М.: Правило веры, 1998 (репр. переизд.: 4-е изд. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1904).
- Макарий Египетский.* О хранении сердца // Его же. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998, с. 345–361 (Христианское чтение. 1821, Ч. 4, с. 3–27).

- Максим Исповедник.* О богословии и воплощении Сына Божия // Христианское чтение. 1835, ч. 1, 11–24, 140–159, 246–265; ч. 2, с. 12–24.
- Манин Ю. И.* К проблеме ранних стадий речи и сознания // Интеллектуальные процессы и их моделирование. М.: Наука, 1987, с. 154–178.
- Марк Подвижник.* Нравственно-подвижнические слова. 2-е изд. — Серг. Посад, 1911 (М.: Универс. тип., 1858).
- Марков Б. В.* Разум и сердце: история и теория менталитета. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993.
- Меерович Р. И.* Расстройства «схемы тела» при психических заболеваниях. — Л., 1948.
- Мейли Р.* Структура личности // Экспериментальная психология. Ред.-сост. П. Фресс, Ж. Пиаже. М., 1975, с. 196–283.
- Мелзак Рональд.* Фантомные конечности // В мире науки. 1992, № 6, с. 62–69.
- Менегетти А.* Музыка души. Введение в музыкотерапию. — СПб.: Палада, 1992.
- Менегетти А.* Психология жизни. 10 лекций по онтопсихологии. — СПб., 1992.
- Мерло-Понти М.* Око и дух. Пер. с франц. — М.: Искусство, 1992.
- Михайлов Г.* Наша душа. Онтология психической реальности. — СПб.: Изд. Общества Русской Православной культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова), 1997.
- Михайлова Т. А.* О понятии «правый» и лингвоментальной эволюции // Вопросы языкознания. 1993, № 1, с. 52–63.
- Моңро Р. А.* Путешествия вне тела. — Новосибирск: Наука, 1993 (Киев: Гарт, 1994).
- Мульдон С.* Проекция астрального тела. — М.: Гелиос, 1993.
- Мусящикова С. С., Черниговский В. Н.* Кортикальное и субкортикальное представительство висцеральных систем. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973.
- Наоми О.* Чакры. — М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1997.
- Нейман Дж.* Математические основы квантовой механики. Пер. с нем. — М.: Наука, 1964.
- Никита Стифат.* Деятельных глав первая сотница // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с. 82–110.
- Никольский А.* Русский Ориген XIX века. Вл. С. Соловьев // Вера и разум. 1902, № 24, с. 453–485.
- Никифор уединенник.* Слово о хранении и трезвении сердца многополезное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 239–251.
- Озерецкий Н. И.* О фантоме ампутированных конечностей у детей и подростков // Советская невропсихиатрия. 1941, т. 6, с. 62–69.
- Олейникова Е. Е.* Телесно-ценностное физическое воспитание детей старшего дошкольного возраста на основе рефлексивно-метафорической двигательной игры. Автореф. дис. ... канд. пед. наук. — Майкоп: Адыгейс. гос. ун-т, 2007.
- Откровенный рассказ странника духовному своему отцу.* Издание игумена Паисия настоятеля Михайло-Архангельского Черемисского монастыря. — Казань: Тип. Коковиной, 1881.
- Ошо (Бхагван Шри Раджниш).* Будда: пустота сердца. — М., 1993.
- Ошо (Бхагван Шри Раджниш).* Психология эзотерического; Корни и крылья: Беседы о дзен. — М., 1992.
- Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст-1991.* М., 1991, с. 23–61.
- Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия. В 4 кн. — СПб.: Сатис, 1994–1996.
- Пиз А.* Язык телодвижений. Пер. с англ. — Н.-Новгород, 1992.
- Платонов К. И.* Слово как физиологический и лечебный фактор (К физиологии психотерапии). 3-е изд.: — М., 1962 (2-е изд.: М., 1957; 1 изд.: Харьков, 1930).
- Позднева С. П.* Б. П. Вышеславцев о «потаенном сердце человека» в христианстве, индуизме и буддизме // Русская культура на межконфессиональных перекрестках. Сборник. М., 1995, с. 25–26.
- Позов А.* Основы древнецерковной антропологии. В 2 т. — Мадрид, 1965–1966.
- Половинкин А. И.* Пробуждение России: преодоление барьера неверия и маловерия. — Волгоград, 1997.
- Пономарев Я. А.* Психология творчества и педагогика. — М.: Педагогика, 1976.
- Попов С. П.* Понятие «сердца» в аскетике и мистике Православной Церкви. — СПб., 1903.

- Прибрам К.* Языки мозга. Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1975.
- Проблемы сенсорной изоляции / Под ред. А. А. Смирнова, Б. Ф. Ломова, В. Д. Небылина. — М., 1970.
- Психология телесности между душой и телом. Ред.-сост. В. П. Зинченко, Т. С. Леви. — М.: АСТ, 2005.
- Райх В.* Анализ личности. — М.: КСП+: СПб.: Ювента, 1999.
- Райх В.* Диалектический материализм и психоанализ // Под знаменем марксизма. 1929, № 7–8, с. 180–206.
- Райх В.* Массы и государство. — Тверь, 1995.
- Райх В.* Посмотри на себя, маленький человек! Пер. с англ. — М.: Мир Гештальта, Микронех, 1997.
- Розанов В. В.* В мире неясного и нерешенного. — СПб., 1904.
- Роллан Р.* О мистической интроверсии (самосозерцании) и ее научном значении для познания Реального // Его же. Собрание сочинений. Т. 20. Л., 1936, с. 126–136.
- Сайр Д.* Парад миров. — СПб.: Мирт, 1997.
- Свенцицкий В. П.* Граждане неба. Поездка к кавказским пустынным. — Пг.: Новый человек, 1915.
- Светлин А. Е.* Из лекций по психологии. Седалище души // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 179–186.
- Светлов Р. В.* Античный символ Неба-Времени // Символ в культуре. СПб., 1992, с. 20–32.
- Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. — М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1981.
- Семенова С. В.* Формирования я-концепции у подростков, страдающих эпилепсией. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — СПб.: С.-Петербург. н.-и. психоневролог. ин-т им. В. М. Бехтерева, 2001.
- Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. — М.: Изд. отд. Моск. патриархата, Иосифо-Волоцкий мон., Изд-во «Просветитель», 1991 (репр. переизд.: 2-е изд., Казань: Типо-литогр. Импер. ун-та, 1898).
- Симеон Новый Богослов.* Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. М., 1999, с. 15–27 (пер. с древнегр. А. Г. Дунаева).
- Симеон Новый Богослов.* Слово о трех образах внимания и молитвы // Его же. Творения. Т. 2. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1993, с. 179–191.
- Симеон Новый Богослов.* Творения. В 3 т. — Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1993.
- Симон Т.* Психология апостола Павла. Пер. с нем. — М., 1907.
- Сингх Даршан.* Чудеса внутреннего космоса. Пер. с англ. — М., 1997.
- Скляревская Г. Н.* Сердце в Священном Писании. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005.
- Смирнов В. М., Шандурина А. Н.* Таламопараметральная система и ее участие в механизмах схемы тела // Эволюция функций теменных долей мозга. Л., 1973, с. 126–166.
- Снегирев В. А.* Сердце и его жизнь (Психологический очерк) // Вера и разум. 1892, № 7, с. 245–260, № 8, с. 303–328, № 12, с. 463–491.
- Снегирев И. Л.* Магический жест «ка» и название «душа» и «бык» в древнеегипетском // Доклады АН СССР. Сер. В. 1930, № 3, с. 45–50.
- Сны и видения в народной культуре. Сост. О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002.
- Соколов Л.* Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей церкви. — Вологда: Тип. Вологод. губ. правл., 1898 (Вологодские епархиальные ведомости. 1898).
- Соколова Е. Т., Дорожевец А. Н.* Исследования «образа тела» в зарубежной психологии // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 1985, № 4, с. 39–49.
- Соловьев В. С.* Духовные основы жизни. 3-е изд. — СПб., 1897.
- Соловьев В. С.* Оправдание добра. — СПб., 1897.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 7. — СПб., 1912.
- Софроний, архим.* О молитве. — СПб., 1994.
- Станкус А. И., Соколов Е. И.* Вариабельность сердечного ритма при информационных нагрузках // Физиология человека. 1984, № 5, с. 853–858.
- Стокс Г., Уайтсайд Д.* Единый мозг. — М.: Диалог-МГУ, 1996.
- Субъективно-идеалистическое учение Ван Шоужэня о сердце // История китайской философии. М., 1989, с. 371–381.
- Субъективно-идеалистическое учение Лу Цзююаня о сердце // История китайской философии. М., 1989, с. 350–356.

- Тарт Ч. Практика внимательности в повседневной жизни. Пер. с англ. — М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1996.
- Тендряков В. Ф. Проселочные беседы // А. Н. Леонтьев и современная психология. М., 1983, с. 266–274.
- Теплов Б. М. Психологические взгляды Белинского // Советская педагогика. 1948, № 5, с. 38–60.
- Тихон Задонский, еп. О сердце человеческого // Его же. Сочинения. Т. 4. М., 1836, с. 212–220.
- Тихон Задонский, еп. Сочинения. В 15 т. — М.: Синод. тип., 1836–1837.
- Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Его же. История. Культура. Язык. М., 1995, с. 105–210.
- Тувльвисте П. О сопоставительном изучении развития мышления ребенка в различных культурах // Хрестоматия по возрастной и дифференциальной психологии. М., 1981, с. 189–193.
- Тхостов А. Ш. Топология субъекта // Вестник Московского университета. 1994, № 2, с. 3–13.
- Тьюк Д. Х. Дух и тело. Действие психики и воображения на физическую природу человека. — М., 1888.
- Умное делание. О молитве Иисусовой. Сост. игумен Харитон. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 1998 (Троице-Сергиева Лавра, 1992; Сердоболь, 1936).
- Уоллис Э., Хенкин Б. Искусство психического исцеления. — М.: Двойная звезда, Фаир, 1995.
- Ухтомский А. А. Письма // Пути в незнаемое. Сб. 10. М., 1973, с. 371–435.
- Фаст Д. Язык тела. Пер. с англ. — М., 1995.
- Фельденкрайз М. Искусство движения. Уроки мастера. Пер. с англ. — М.: ЭКСМО, 2003.
- Феофан Затворник, еп. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. — М.: Изд. Св.-Тр. Серг. Лавры, 1995 (репр.: М., 1892).
- Феофан Затворник, еп. Письма о духовной жизни. — М., 1996.
- Феофан Затворник, еп. Путь к спасению. (Краткий очерк аскетике). 9-е изд. — М., 1908.
- Феофан Затворник, еп. Святоотеческие наставления о молитве и трезвении, или внимании в сердце к Богу и истолкование молитвы Господней словами святых отцов. 2-е изд. — М., 1889.
- Феофан Затворник, еп. Творения. Собрание писем. В 8 вып. — Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., Изд-во «Паломник», 1994.
- Филофей Синайский. 40 глав о трезвении // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с. 401–420.
- Финне В. Н. Ожоги, вызываемые внушением в гипнотическом сне // Журнал для усовершенствования врачей. 1928, № 3, с. 150–157.
- Флоренский П. А. Собрание сочинений в 2 т. Т. 2. — М.: Правда, 1990.
- Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. — М.: Берег, 1922.
- Фрейд З. Я и Оно // Его же. Избранное. М.: Внешторгиздат, 1989, с. 370–381.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988, с. 261–313.
- Хоружий С. С. Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (январь–март), с. 137–159.
- Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. 2-е изд. — М., 1997.
- Цзен Н. В., Пахомов Ю. В. Психотренинг: игры и упражнения. — М.: Физ-ра и спорт, 1988.
- Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. — М.: Наука, 1991.
- Черниговский В. Н. Идеи И. М. Сеченова о «темных» ощущениях и их дальнейшее развитие // Его же. Интероцепция. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1976, с. 388–403.
- Чернов В. Мстислав Ростропович — гражданин мира, человек России // Огонек. 1994, № 8, с. 9–16.
- Честертон Г. К. Вечный человек. — М., 1991.
- Членов Л. Г. Схема тела и ее нарушения // Новое в учении об апраксии, агнозии и афазии. М.–Л., 1934, с. 62–91.
- Шапошников Л. Е., Фёдорова М. В. Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П. Д. Юркевич и В. И. Несмелов о философии И. Канта // Вече. 2004, вып. 16, с. 49–60.
- Шарилов Ф. Ш. Использование телесно-ориентированных методов для адаптации подростков к учебной деятельности в условиях профессионального лицея. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. — Самара: Самар. гос. пед. ун-т, 2000.

- Шейн А. П. Локальные и системные реакции сенсомоторных структур на оперативное удлинение конечности. Автореф. дис. ... докт. биол. наук. — Курган: Тюм. гос. ун-т, 2004.
- Ширяев Г. В. Сердце как орган «теоретического чувства» // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с. 118–122.
- Шмарьян А. С. К вопросу о психофизиологических закономерностях деперсонализации // Советская невропатология, психиатрия и психогигиена. 1934, т. 3, вып. 6.
- Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Ч. 1. — Пб.: Колос, 1922.
- Эдриан Э. Д. Основы ощущений: Деятельность органов чувств. Пер. с англ. — М.: Госмедиздат, 1931.
- Элиаде М. Космос и история. — М.: Прогресс, 1987.
- Этевенон М. Дорога тела. Оздоровительные упражнения в системе йоги Шри Ауробиндо. — СПб., 1996.
- Этинген Л. Е. О символике сердца // Человек. 1998, № 5, с. 44–56.
- Юк Я. И. Сердце человека. Библия и анатомия. — Нью-Йорк, 1962.
- Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий. — М.: Медиум, 1994.
- Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Его же. Философские произведения. М.: Правда, 1990, с. 69–103 (переизд.: Труды Киевской духовной академии. 1860, № 1).
- Ямпольский М. Б. Эксперимент Кулешова и новая антропология актера // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991, с. 183–199.
- Ясперс К. Общая психопатология. Пер. с нем. — М.: Практика, 1997.
- Ястребцев И. И. Об органах души. — М., 1832.
- Adrey R. The Territorial Imperative. — N. Y., 1966.
- Benz E. Geist und Leben der Ostkirche. — Hamburg, 1957.
- Berlucchi G., Aglioti S. The Body in the Brain: Neural Bases of Corporeal Awareness // Trends in Neurosciences. 1997. Vol. 20. Is. 12.
- Claparede E. Note sur la localisation du moi // Arch. Psychologi. 1924, 19, p. 172–182.
- Combet R. Des troubles du schéma corporel et de l'organisation spatiale chez des enfants d'intelligence normale présentant des difficultés scolaires. — Paris: La Charité-sur-Loire, 1970. — 83 p.
- Declerck Michèle. Le schéma corporel en sophrologie et ses applications thérapeutiques: Le corps à témoin. — Paris Montréal: L'Harmattan, 1999. — 206 p.
- Gallagher S., Cole J. Body Schema and Body Image in a Deafferented Subject // Journal of Mind and Behavior. 1995. Vol. 16. P. 369–390.
- Hocing W. E. A brief note on individuality in East and West // The status of the individual in East and West. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1960.
- Raju R. T. The tack of the Indian philosopher: present and future // Vedanta kesari. Madras, 1959, vol. 40, N 4.
- Schefflen A. E. Human Territories. — New Jersey: Prentice-Hall, 1976.
- Schilder P. Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des eigenen Körpers. — Berlin, 1923.
- Schilder P. The Image and the Appearance of the Human Body. — London: Routledge and Kegan Paul, 1935.
- Sous-comission «Autorite des Conciles Ecumeniques» // Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale. Paris, 1974, № 85–88, p. 30–41.
- Stace W. T. The mystical form of western spirituality // Philosophy and culture: East and West. Ch. A. Moore, ed. Honolulu, 1962.



> альманах

богословие

философия

естествознание

> метапарадигма выпуск 09 > 2016

О субъективных и объективных причинах кризиса современной науки

О.Э. Петруня

Постановка проблемы

Современные православные тексты, апологические и полемические, не всегда содержат достоверную оценку основных проблем науки, ее нынешнего состояния и возможных перспектив развития. Встречаются также ошибочные попытки примирения православной онтологии с онтологией позитивистской или материалистической, то есть той, что часто называют «научным мировоззрением». И в одном, и в другом случае имеет место распространение различных форм невежества, наносящих значительный ущерб авторитету Церкви и мешающих столь важному воцерковлению ученых, а, следовательно, и самой науки.

В данной статье предпринята попытка поставить вопрос об объективных и субъективных причинах кризиса науки. Кризис науки есть кризис человечества, вступившего в последнюю фазу своей истории. Мы не можем изменить ход истории, но мы способны влиять на души окружающих нас людей. И одним из средств такого воздействия, по нашему мнению, могут быть истинные достижения науки, превращенные в инструмент христианской проповеди.

Модель кризиса

Современная наука находится в глубочайшем кризисе. Схему такого кризиса (причем безотносительно к исторической эпохе) описал Т. Кун в «Структуре научных революций», книге, вышедшей впервые в Нью-Йорке в 1962 году. С тех пор основные положения книги остаются актуальными.

Нормальная наука (термин, характеризующий период существования последней в рамках господствующей парадигмы), занимающаяся преимущественно решением *задач-головоломок* (термин, обозначающий проблему, которую можно решить в рамках парадигмы), оказывается неспособной спра-

виться с нарастающим количеством аномалий — фактов, не вписывающихся в общепринятые, описанные в классических трудах и учебниках теории. При этом широко принятая в рамках *нормальной науки* практика выдвижения *ad hoc-гипотез* перестает работать, так как *фактуальный базис* (факты, описываемые и/или объясняемые теорией) всей совокупности таких гипотез стремится превзойти *фактуальный базис* господствующей теории.

В условиях кризиса *нормальная наука*, и без того мало ориентированная на фундаментальные инновации, начинает буквально преследовать инакомыслие, которое всегда исходит из других философских предпосылок.

К сожалению, среди узкоспециализированных ученых, как и среди рядовых обывателей, бытует мнение, что научное сообщество всегда критически настроено и (чуть ли не в тот же час) готово пересматривать свои взгляды при обнаружении их противоречия с реальностью. Но это объективно невозможно, и история это подтверждает. Во-первых, сложные научные теории (особенно формализованные) не имеют прямой связи с изучаемой предметной областью, во-вторых, не существует нейтрального («чистого») языка наблюдения, который всегда (кроме очень простых описаний) концептуально «нагружен» (то есть описывает факты с позиции какой-то теории). К тому же, особенно сегодня, мы сталкиваемся с психологической ригидностью и догматизмом научного сообщества, которое оказывается не только не способным выйти за границы собственных представлений (картины мира), но даже понять, что такие границы существуют.

Нормальная наука строится на *допущении*, что ученый знает, каков окружающий его мир¹. В самом этом обстоятельстве нет ничего необычного или скандального. Картина мира — многоуровневая нелинейная концептуальная структура, соотношенная с наблюдаемой частью мира (перечнем эмпирических универсалий — фактов), формирующая логику мышления исследователя и инструментарий отбора достоверных суждений. Точка сборки картины мира — философская онтология, фундаментальные философские допущения, которые для самого ученого являются базовыми убеждениями. Многие ученые даже не догадываются об этом, полагая, что существует какое-то особое «научное мировоззрение» вне философии. «Научное мировоззрение» — это вульгарная философия, пагубное наследие позитивизма, отказавшегося от Бога даже в качестве гипотезы и попытавшегося изгнать метафизику даже в качестве познавательного инструмента. Процесс формирования (редукция сложных, качественных смыслов до простых, количественных) такого «мировоззрения», в ходе которого был придан забвению тот факт, что главную роль в создании классической науки сделали христианские ученые², растянулся на столетия.

Тем не менее, скептические аргументы Юма, критический разум Канта, антиметафизический пафос позитивистов, парадоксальные трудности в основаниях логики и математики хотя и привели, с одной стороны, к пессимистическим оценкам перспектив научного познания, но, с другой стороны, фактически указали на границы научного познания, обозначив зону его компетенции. При этом вновь не только была оправдана абстрактная философия, но и созданы условия для демонстрации согласованности подлинных научных достижений с христианским мировоззрением как своей идейно-философской основой.

¹ См.: Т. Кун. Структура научных революций / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 28.

² См.: Яки С.Л. Спаситель науки. Пер. с англ. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1992. Режим доступа: <http://wpogosov.narod.ru/saver.htm>

Миф и возможности его рационализации

Важным обстоятельством, которое до сих пор игнорируется сциентистами всех мастей, является то, что философская онтология, обслуживающая любое научное знание, помещена в сознании не только обывателя, но зачастую и «нормального ученого» в эмоционально окрашенное образно-мифологическое обрамление.

Мифологию (миф) мы рассматриваем не в общепринятом смысле, как некое искаженное, порой сказочное описание реальности, детерминированное нашей субъективностью, а в традиции А.Ф. Лосева и его «Диалектики мифа». *Мифология* представляет собой *завершенное визуально-чувственное* (в противовес абстрактно-умозрительному или умозрительно-апофатическому) описание *чувственно ненаблюдаемой области* действительности. В связи с тем, что *миф* является не простым искажением действительности, а ее антропным преобразованием, он имеет «свою собственную мифическую истинность и смысловую структуру»³. *Мифологию* можно считать *неадекватной*, если *антропная* интерпретация (*антропомерность*) применяется к объектам, антропными чертами не обладающим. Так появляются *антропоморфные мифы*⁴. *Мифология* может считаться *адекватной* в тех случаях, если описываемый объект обладает антропными чертами в той или иной степени (*антропомерностью*) или к нему применимо антропомерное описание. Так, антропомерные концепты Ветхого Завета более чем адекватны⁵, в то же самое время широко распространенные сегодня в научной среде суждения типа: «Природа создала...» или «Жизнь зародилась...» не являются, как можно часто слышать, безобидными антропомерными метафорами. Это антропоморфная мифологическая декорация, скрывающая нестыковки и противоречия элементов мозаики, составленной разрозненными локальными научными теориями. Метафоры, как возможные философские рационализации, уместны лишь в качестве иллюстрации сложно выразимого смысла.

Многие ошибки европейского объективизма исходили именно из непонимания связи познавательного процесса с характеристиками познающего субъекта. Антропоцентризм в познании с вытекающими из него антропными ограничениями становится осязаемым только на рубеже XIX–XX веков в рамках так называемой *неклассической науки*. Ряд постпозитивистских философов науки, прежде всего М. Полани и Т. Кун, постепенно возвращают антропному познающему субъекту статус объективной реальности. К сожалению, еще недостаточно осмыслена связь данных методологий с сформировавшимся примерно в то же самое время «антропным подходом (принципом)» в космологии. Нам приходилось уже об этом писать, однако путь антропного мировоззрения и антропной науки еще достаточно тернист⁶.

Здесь мы хотим обратить внимание на последовательную позицию Полани, осознанно и аргументированно отстаивающего антропную перспективу в методологии

³ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 185.

⁴ Среди наиболее ранних отголосков борьбы с антропоморфизмами мифологии может быть сохранившийся отрывок Ксенофана, в котором древний философ саркастически замечает:

«Если бы руки имели быки, или львы, или кони,
Если б писать, точно люди, умели они что угодно,
Кони коням бы богов уподобили, образ бычачий
Дали б бессмертным быки; их наружностью каждый сравнил бы
С той породой, к какой он и сам на земле сопричастен».

Цит. по: Н. Дератани, Н. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. I. Греческая литература. М.: Гос. учебно-пед. изд-во министерства просвещения РСФСР, 1958.

⁵ В отличие от Ветхого Завета Евангелия практически не содержат «мифов», хотя речь Спасителя наполнена умозрительными метафорами. Одна из самых «мистических» книг, Евангелие от Иоанна, потрясает своей историчностью. Оно часто в деталях описывает события и диалоги. В этом отношении ему уступает даже Евангелие от Луки.

⁶ См.: Петруня О. Э. Антропная методология и кибернетический трансгуманизм. К вопросу о двух стратегиях познания и социального развития // Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «КОСТА». 2015. Вып. 6. С. 22–49.

познания и однозначно заявляющего, что неантропная картина ведет к бессмыслице⁷. Его аргументация позволяет отчетливо показать ущербность объективистской методологии, присущей даже критику позитивизма К. Попперу. Попперовский «третий мир»⁸, мир объективного (читай: бессубъектного) знания, просто «повисает» в пустоте, если его отделить от «второго мира», мира носителей знания — отдельных исследователей или *научного сообщества* в целом. Более того, попперовское утверждение о независимости знания от субъекта легко фальсифицируется⁹ историей науки.

Наиболее успешно в рамках гносеологии и философии языка зависимость знания от познающего субъекта показал русский философ С. А. Аскольдов. Не случайно его работы легли в основание целого раздела лингвистики — концептологии¹⁰.

Все сказанное объясняет невероятную устойчивость научных парадигм, встроенных в господствующую картину мира и ее мифокультурное пространство. Знание имманентно человеку, прежде всего в той своей части, которую Полани называет «неявным».

Смена научных взглядов — это всегда смена такого пространства, которое проходит не безболезненно, а как мировоззренческая революция со всеми эксцессами революционного времени. Формально для науки лучше наличие даже плохой картины мира и соответствующей ей мифологии, чем их отсутствие, так как это обеспечивает, по крайней мере, *объектную* основу для научного исследования. Научные революции всегда предварялись сдвигами в философских основаниях или даже мировоззренческими революциями с формированием нового глобального концептуального каркаса в сознании ученого. К сожалению, исторические блуждания науки во многом были спровоцированы отказом ученых от христианской метафизики, поисками в «стране далече», которые хотя и обеспечили частные успехи, но в итоге подготовили стратегический проигрыш. Даже коперниканская революция не дала науке столь ощутимого успеха, как это казалось, например, Галилею. Современный кризис науки — явное тому подтверждение.

К разряду печальных курьезов относится формирование коперниканской, гелиоцентрической модели мира (точнее, как показали дальнейшие исследования, всего лишь одной звездной, Солнечной системы) под влиянием оккультного (герметического) гелиоцентризма. Это единственное «позитивное» влияние (которому, к сожалению, придают слишком большое значение) герметизма за всю историю его существования, имевшее для развития науки лишь локальное значение. Переход к более сложной модели Солнечной системы все равно бы состоялся. К чести Коперника нужно добавить то, что он был ученый и его больше интересовало математическое описание своего результата, чем сомнительная философская интерпретация. В то же время оккультный философ Джордано Бруно решил воспользоваться идеями Коперника по-своему. Прикрываясь частной научной истиной, он попытался устроить общеевропейскую антихристианскую демонстрацию. Кроме того, что он сам оказался на скамье подсудимых, Бруно «посмертно» посадил туда и Коперника, создав такую оппозицию идеям последнего среди определенных кругов католического духовенства, что книга «Об обращении небесных тел» в итоге попала в Рим-

⁷ См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1985. С. 19.

⁸ Идея «трех миров» была заимствована Поппером у Фреге, но последний был «реалистом», в отличие от умеренного «номиналиста» Поппера.

⁹ Фальсификация — попперовский термин, указывающий на метод опровержения гипотез «контрпримерами» (фактами, не вписывающимися в теорию).

¹⁰ См.: Петруня О. Э. Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания // В кн.: Аскольдов С. А. Гносеология. Статьи. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 3–37; Петруня О. Э. К учению Аскольдова об аналогии и концепте // Там же. С. 178–182.

ский (но не в Испанский. — О. П.) индекс (список запрещенных книг) до внесения необходимых редакторских изменений (!). Окончательный запрет на книгу был снят в 1635 году, через два года после процесса над Галилеем. Последний случай в этом контексте выглядит совсем иначе, особенно если вспомнить, что сам Галилей своей неумной энергией (не меньше, чем у Джордано Бруно) и нетерпеливостью спровоцировал известное над ним разбирательство 1633 года.

Необходимо добавить, что и ученые, и богословы на рубеже XVI–XVII веков хорошо понимали разницу между математической моделью и реальностью. Однако неудивительно, что современные ученые разучились это делать. Этому способствовал непомерный рост нравственных недостатков самих ученых, что не могло не сказаться на общем уровне их интеллектуальной культуры.

О психологии ученого

Для понимания сложившейся в науке ситуации существенно и другое. В научном сообществе действуют те же психологические законы, что и в любой социальной группе: групповая сплоченность, групповое давление, групповые санкции в отношении нелояльных членов, лидерство и т. п. Но если ограничиться только лишь простым описанием психологии исследователя и исследовательских групп, то останется неясной причина общего упадка и деградации, особенно явная в наше время.

Институализация науки повысила организованность научного сообщества и одновременно усилила формализацию научной деятельности. Сегодня ученые, встроенные в различные научные учреждения, стали обыкновенными наемными работниками, от которых для поддержания устойчивого равновесия «системы воспроизводства знаний» требуется лояльность и исполнительская дисциплина. Так в научную среду проникают организационно-психологические переменные и прежде всего — организационная власть и организационная культура. Трудно спорить с тезисом о необходимости стандартизации, специфической трудовой этики и прочих организационных атрибутов в деятельности современного ученого. Однако сама эта деятельность не может определяться лишь формальными предписаниями трудового кодекса или устава организации. Нужна специфическая мотивация ученого, который «открывает истину» и «творит» (изобретает) вне формальных предписаний и правил. Правила, да и то логические, обычно оформляют готовое открытие, так же как техническое и технологическое решение оформляет изобретение инженерного гения. Все это, в общем, и можно назвать академической свободой. Остальные предписания должны создавать условия (включая предписания по материально-техническому обеспечению науки и ученых) для успешной творческой активности научного сообщества.

Кун очень хорошо продемонстрировал, что ужесточение правил научной деятельности возникает именно в условиях упадка парадигмы.

На начальной стадии институализации академическая свобода была закреплена юридически в уставах научных организаций и поддерживалась материально. Но по мере формализации «научного производства», а также в связи с нарастанием кризиса парадигмы, который сегодня выражается также в сокращении финансирования научной деятельности, творческую свободу ученые стали терять. Это особенно актуально для современной России.

Живущий на жалкую зарплату исследователь должен постоянно доказывать свою лояльность руководству или оправдываться перед назначенными кем-то «экспертами». В этих условиях он менее всего склонен к конфронтации с доминирующей «экспертной» группой и организационной властью руководителей учреждений.

В нынешних «рыночных» условиях ситуация многократно усложняется общей моральной деградацией всего научного сообщества, особенно в схватке за ресурсы, которых становится все меньше. Настоящий ученый в этих условиях демотивирован, зато плодятся разного рода квази- и параисследователи, «джентльмены удачи» от науки. Если раньше финансирование науки было, безусловно, поддержкой искателя истины, то сегодня выделенные деньги легко тратятся не по назначению. В научном сообществе складывается слой мелких буржуа, для которого важны не научные истины, а уровень благосостояния. Все это вполне объяснимо с точки зрения святоотеческой антропологии, подробно рассмотревшей различные человеческие страсти (тщеславие, сребролюбие, страх и т. д.), имеющие тенденцию переходить в патологическую форму. Но что современным галилеям святоотеческое наследие?!

Неэффективный и нецелевой расход средств нравственно нездоровыми представителями науки привел к тому, что руководители научных и образовательных учреждений сами оказались в роли «раскулаченных». Пришло время, когда наукой начинают управлять еще более «продвинутые и успешные» менеджеры с мышлением бухгалтера, назначенные олигархическими группами влияния. Они захватывают экспертную власть, а заодно и спецраспределители «материальных ценностей». Академическая свобода, пусть даже в урезанных учеными-администраторами формах, становится добрым воспоминанием о «лучших временах науки».

Сегодня российских исследователей загнали в рамки «офисного планктона», а «РИНЦы» и «Хирши» стали показателями их успешности. Публикуемость, цитируемость в «рецензируемых кем-то» журналах вместе с окупаемостью стали новыми кумирами, которым адепты культа «эффективного научного менеджмента и маркетинга» приносят ученых и науку в жертву.

Конечно, готовность к конфронтации с господствующим течением в науке (неважно, в каком виде оно существует) не может быть самоцелью, превращаясь из идеала и ценности в психопатологическую установку. Однако борьба против устаревших научных теорий все равно останется делом мужественных людей, готовых идти на риск или даже жертвы. Жертва подобного рода приносится не ради собственного благополучия и корысти, а ради научной истины, критерием которой для ученого-христианина был и остается Христос.

Эзотерическое в науке

В 70-х годах прошлого века редакция русского варианта международного журнала «Труды института инженеров по электротехнике и радиоэлектронике» (ТИИЭР) обратилась к Б. В. Бирюкову и Л. Г. Бирюковой с просьбой перевести и отредактировать серию статей, посвященных экспериментальным исследованиям экстрасенсорных явлений, включая такие как телепатия и ясновидение (в том числе ясновидение с предвосхищением), выполненным известными американскими физиками в Стэнфордском университете¹¹. Методологическим откликом на эти результаты явились два доклада, сделанные Б. В. Бирюковым на конференции в Ростове Великом, посвященной нестандартной биофизике¹². Здесь автор поставил задачу пересмотра современной «научной» картины мира, составленной в духе материализма-эмпиризма. Тогда он предложил использовать понятие «четвертого мира» (духовного), на существование которого указывали описанные выше аномалии. Следующая по-

¹¹ См.: Путьхофф и Тарг. Перцептивный канал передачи информации на дальние расстояния. История вопроса и последние исследования // ТИИЭР. Пер. с англ. Т. 64. 1976. № 3. С. 34–65; Джан Р. Г. Нестареющий парадокс психофизических явлений. Инженерный подход. (Заказная статья) // ТИИЭР. Пер. с англ. Т. 70. 1982. № 3. С. 63–104.

¹² См.: Бирюков Б. В. Нестандартная психо- и биофизика: необходимость пересмотра картины мироздания; Нестандартная психо- и биофизика: необходимость пересмотра истории мировой культуры // Проблемы биополя. Межрегиональная научная конференция. Сб. докладов. Ростов Ярославский, май 1991 года. С. 111–119, 120–126.

пытка актуализировать данную проблему была предпринята в нашей совместной статье в журнале «Вопросы философии» в 2005 году. Статья представляла собой критический разбор книги «Интеллектуальные системы и общество» известного энтузиаста в области создания искусственного интеллекта В. К. Финна. В ней были не только указаны слабые места в работе автора (Финна), но и продолжено обоснование необходимости пересмотра картины мира уже с опорой на православную традицию. И хотя о последней было сказано не так много, но был сформирован контекст для дальнейшей работы исследователей.

Тем не менее, попытка начать дискуссию о пересмотре картины мира, основанной на материалистических и позитивистских предпосылках, до сих пор разбивается о глухую стену молчания-умолчания, особенно в части аномалий. По косвенным признакам можно сделать вывод о целенаправленном демонтаже некогда единого здания науки и философии, а вместе с ними и образования, и создании двух кластеров: *эзотерического* и *экзотерического*.

Понятие *эзотерического* (от др.-греч. ἑσωτερικός — внутренний) предполагает нечто тайное, сокровенное, понятное только посвященным, а потому и предназначенное для них. Начиная с древности *эзотерическое* связывалось с религиозным и мистическим. Отсюда выражения — *эзотерическое знание*, *эзотерическая практика*. При этом эзотерические знания не должны носить с необходимостью мистический характер. Так, в пифагорейской философской школе, которая была одновременно религиозной общиной, доступ ко всей полноте знаний, а также к мистическим практикам имели только посвященные, которые и назывались *эзотериками*. А к числу *эзотерических* знаний относились, например, сведения о несоизмеримости диагонали и стороны квадрата.

Для посвящения в *эзотерики* в любой закрытой школе (включая школы единоборств) необходимо было пройти испытательный срок — *экзотерический* период, на котором претендент готовился к посвящению и получал знания, не представляющие большого секрета. В то же время *экзотерик*, как член школы, уже может рассматриваться как *эзотерик* для внешнего (вне рамок школы) наблюдателя. Таким образом, понятие *эзотерического* как *чего-то субъективно скрываемого* дополняется смысловым значением — *чего-то объективно недоступного*, будь то знание, навык, умение, практика или даже место пребывания. Такое значение *эзотерического* рассматривал в своей книге «Структура научных революций» американский историк и философ науки Т. Кун, указывая на знания и язык ученого, которые перестают быть понятными непрофессионалу сразу после формирования парадигмальной (зрелой) науки. В этом смысле куновская интерпретация эзотерического ближе к христианскому пониманию, которое предполагает недоступность для человека духовных даров в случае его неготовности такие дары адекватно воспринять и правильно ими распорядиться.

Не исключая куновской интерпретации *эзотерического*, мы хотим указать на то, что главная тенденция нашего времени — это целенаправленный процесс формирования *эзотерического* знания во взаимосвязанном и взаимозависимом мире, испытывающем кризис модели глобального управления. Именно поэтому повестка дня в современной науке формируется далеко не одними учеными и философами. Мы встречаемся с определенным рода социальным заказом, который возник примерно на рубеже 60–70-х годов XX века. В начале 70-х годов XX века в рамках Трехсторонней комиссии капиталистическими элитами, по всей видимости, была принята программа об изменении вектора социального развития, включая НТП. Целенаправленно закрыты целые направления научно-технического творчества и открыты широкие возможности для технологий, так или иначе способствующих реализации трансгуманистического проекта. Первоначально был проведен демон-

таж Советского Союза с помощью сторонников «конвергенции» внутри советской номенклатуры. Именно СССР был главным препятствием на пути новой модели, так как НТП по-советски предполагал, пусть и утопическое, но благо для всего человечества, а не для привилегированных групп. Сразу после разрушения СССР начинается процесс глобализации с тотальным внедрением стандартов «цифрового капитализма».

Западные болезни современной науки

Надо сказать, что многие ошибки, которые сегодня завели науку в тупик, были заложены в нее изначально. Все известные нам критики Полани и Куна, даже достаточно грамотные в вопросах и науки, и философии: Поппер, Лакатос, Тулмин и другие, обвинявшие первых в психологизме и дерационализации науки, зачастую путали ценности и их историческую реализацию в различные исторические эпохи, знание и его объективацию с помощью языка, а потому выдавали желаемое за действительное. Эта критика указывает и на то, что и Полани, и Кун вышли за пределы «картины мира», навязанной западноевропейским рационализмом! Именно эта «картина мира» долгое время выдавалась (да и сейчас еще выдается) за единственно верную, выражающую суть «научного мировоззрения» и научности как таковой.

Однако будучи локальной по происхождению, с ограниченной видимостью масштабов и перспектив, она является ограниченно западной, так сказать, взглядом из собственной «периферии», о чем писал еще в начале XX века выдающийся русский лингвист и философ Н. С. Трубецкой в статье «Европа и человечество»: «При оценке европейского космополитизма надо всегда помнить, что слова “человечество”, “общечеловеческая цивилизация” и прочее являются выражениями крайне неточными и что за ними скрываются очень определенные этнографические понятия. Европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт истории определенной этнической группы»¹³. В то же время Трубецкой отмечает, что отстаивание европейской универсальности и суперцивилизованности должно быть маркировано как «романо-германский шовинизм».

И здесь уместно снова процитировать Н. С. Трубецкого: «Современная европейская культура характеризуется значительной автономностью и независимостью своих отдельных сторон и ответвлений. Религия, мораль, право, наука, философия и искусство — все эти составляющие европейской культуры высказывают тенденцию к полной взаимонезависимости: каждая из них обладает собственным самостоятельным бытием, живет и развивается без оглядок на другие аспекты той же культуры»¹⁴. Если дополнять Трубецкого, следует сказать, что внутри этих областей также нет единства. Сегодня ситуация дошла до тотального плюрализма на всех уровнях и во всех сферах. Такое положение дел возникло от страха, что чье-либо частное мнение будет выдано за абсолютную истину. Не последнюю роль в этом сыграла и неудача, а по сути — крах проекта «универсального разума» (Просвещение), на котором строилась вся прогрессистская футурология, философия и наука нового времени.

Разочарование в своих возможностях привело к росту релятивизма и скептицизма в научной и околонучной среде, отказу от традиционных научных ценностей, включая ценность истины. На место истины постепенно проникли различные маргинальные мнения, создавшие в дальнейшем научно-философский мейнстрим. Сегодня в западных странах существуют нормативные акты, которые не просто запрещают определенную точку зрения в науке, но и предполагают ее уголовное

¹³ Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 59.

¹⁴ См.: Трубецкой Н. С. Лекции по древнерусской литературе // Там же. С. 544.

преследование. «Новые стандарты», в которых доминирует «толерантность» вместо истины, являются идеологическим прикрытием новой модели «знания» (в сущности — картины мира), все более приобретающей черты «оккультной технауки».

Надо напомнить, что за сто лет до Бруно был казнен выдающийся проповедник, богослов и общественный деятель Джироламо Савонарола, обвиненный по ложным доносам в мятеже. Однако Савонарола был оклеветан и после своей смерти. «Свободомыслящие интеллектуалы» называли его обскурантом и мракобесом. И понятно почему. Савонарола призывал к нравственному возрождению Католической Церкви, которая на момент его проповеди в правлении Папы Александра VI Борджиа была в колоссальном нравственном упадке.

«На все века прославилось своими преступлениями семейство Борджиа, — пишет Лосев в “Эстетике Возрождения”, — глава которого, папа Александр VI Борджиа (1492–1503), соединял честолюбие, корыстолюбие и развращенность с блестящими дарованиями и энергией. Он торговал должностями, милостями и отпущением грехов. Ни один кардинал не был назначен при нем, не заплатив большую сумму. <...> Современники сообщают также, что он сожительствовал со своей дочерью Лукрецией, которая также была любовницей своего брата Цезаря, и что эта Лукреция родила ребенка не то от отца, не то от брата. Кроме того, ее по политическим и династическим расчетам четырежды выдавали замуж. Но уж совсем абсолютным и каким-то сатанинским злодеем был сын папы Цезарь Борджиа»¹⁵. Потрясающее сочетание «гуманистических талантов» с патологической распущенностью! Это и неудивительно, ведь возрожденческий гуманизм отменил один из важнейших «стандартов» не только христианства, но даже античной философии — требование личной аскезы.

Чтобы понять наше противопоставление Бруно и Савонаролы, стоит познакомиться с оценкой жизни и творчества последнего итальянским исследователем Паскуале Виллари: «Если бы в XV в. прислушались к голосу Савонаролы, Реформация не сделалась бы явлением необходимым, равно и религия не очутилась бы в разладе с разумом и свободой». Фактически на то же намекает и А. Ф. Лосев в «Эстетике Возрождения». Но так как книга писалась в условиях марксистско-ленинской системы взглядов, эту мысль философу пришлось спрятать в пространстве исторического нарратива.

Оккультная философия возрожденцев также была религиозной. Но эта религиозность — иного духа. Следует сказать, что данный тип религиозности сохранился до сих пор. Сегодня в его рамках строится новый мировой порядок. А массовому обществу преподносятся «религии» (культы) иного рода, благодаря которым достигается кибернетический эффект. В научной среде поддерживается лишь материалистическая точка зрения, которая в ситуации кризиса релятивистской методологии и роста числа аномалий (термин Куна) зачастую способствует распространению техногностических¹⁶ (полуоккультных) настроений среди ученых. Мы же вслед за Иваном Ильиным предлагаем «...осмыслить гибельный фантом противорелигиозной науки и трагическую немощь противонаучной религии»¹⁷, переведя проблему из поля частного мнения в область философии и методологии науки. Сегодня эту тему в рамках концепции физической экономики частично актуализирует Линдон

¹⁵ См.: Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Пер. с англ. М.: Издательский дом «Ультра. Культура», 2008.

¹⁶ См.: Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Пер. с англ. М.: Издательский дом «Ультра. Культура», 2008.

¹⁷ Ильин И. А. Религиозный смысл философии // Соч. в 2 томах. М., 1994. С. 71.

Ларуш¹⁸, ссылаясь на религиозно-философские идеи Платона, Николая Кузанского (католического кардинала, богослова, астронома и математика, современника Савонаролы), Г. В. Лейбница. Проект Просвещения последнего мог быть весьма успешным в Германии, но кантовский критицизм¹⁹ заразил интеллектуальную немецкую среду юмовским скепсисом.

Что же касается казненного Бруно, то он стал своеобразной «иконой» сопротивления против папской деспотии. А поскольку в Западной Европе мало кто понимал разницу между христианством и папством, вместе с мутной водой «папизма» выплеснули и младенца — христианский союз истины, добра и красоты — как триединого методологического принципа. Когда в середине XIX века И. В. Киреевский указал на необходимость возвращения достаточно европеизированной в то время русской мысли к данному принципу, его просто не услышали. Соловьев, вроде бы подхвативший эстафету Киреевского и вновь провозгласивший данный принцип, к сожалению, был крайне далек от византийской первоосновы, на которой строилась идея «цельного знания» (И. В. Киреевского). Сомнительная духовность привела к постоянным соловьевским метаниям, мешавшим русской философии и науке вернуться на столбовую дорожку познания, которую начал прокладывать И. В. Киреевский. В конце концов за эти шатания и метания пришлось заплатить высокую цену, включая революцию и гражданскую войну.

На религиозно-философские истоки кризиса западной науки указал в 30-е годы XX века и П. А. Сорокин в работе «Социальная и культурная динамика» (популярный вариант текста называется «Кризис нашего времени»)²⁰.

Не только наука, но и философия заражена вирусом скептицизма, задающего такую модель понимания мира, что для исследователя становятся неведомы не только суть происходящих процессов, но и основания собственной познавательной деятельности. Все это Сорокин называет кризисом в системах истины. Кризис демонстрирует замену системы знания о мире набором частных сведений о различных областях контролируемой человеком реальности: «знать все больше о все меньшем», по острому замечанию русского социолога. Главная ошибка, отмечает Сорокин, — та, что истина чувств объявляется единственно возможной. Это демонстрирует господство эмпирицизма (особенно материалистического. — О. П.) в его различных вариантах, включая современные формы позитивизма, операционализма и прагматизма. При этом проблема истины фактически сводится в лучшем случае к конвенции, в худшем — к полезности, удобству, выгоде. Все это в итоге приводит к практическому поражению «чувственной истины». Сорокин говорит об этом так: «Практическое поражение декадентского эмпирицизма современной культуры обнаруживается в нашей все возрастающей неспособности управлять человечеством и ходом социально-культурных процессов, несмотря на оптимистический лозунг эмпирицизма: *Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*²¹. Чем больше экономистов вмешивается в экономику, тем хуже они становятся; чем больше политологов участвуют в реформировании государства, тем больше правительство нуждается в реформе; чем больше социологов, психологов, антропологов и юристов вмешиваются в дела семьи, тем больше семей разрушается; чем больше принимается “научных” решений проблемы преступности, тем больше она возрастает, и т. д. Несмотря на все находящиеся в нашем распоряжении общественные и естест-

¹⁸ См.: Ларуш Л. Физическая экономика. Режим доступа: http://www.larouchepub.com/russian/phys_econ/physec_chap_4.html

¹⁹ Кстати, здесь интересно вспомнить обвинения, высказанные кантианству В. Ф. Эрном в начале Первой мировой войны.

²⁰ См.: Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. Пер. с англ. М., 1992.

²¹ Знать, чтобы предвидеть; предвидеть, чтобы властвовать (фр.).

венные науки, мы не способны ни управлять социально-культурными процессами, ни избегать исторических катастроф»²².

Оказавшись неспособной решить проблемы имеющимися способами, современная наука по заказу глобального «топ-менеджмента» перестраивается под «новые технологии». Сегодня искусственное предпочитается естественному, а инженер становится фигурой более популярной, чем естествоиспытатель. Инженерное творчество стремится снять все возможные ограничения для манипуляции с реальностью, в то время как естествоиспытатель демонстрирует желание эти ограничения установить. Ученые нового типа вслед за инженерами также начинают конструировать «изучаемые» объекты, а фактически — создавать новую вымышленную реальность. Возникает технаучка, допускающая абсолютный произвол в манипуляции с реальностью, включая человека и его природу (*трансгуманизм*). Ярким примером служит «Кибернетический манифест» Валентина Турчина и Клиффа Джослина, о котором нам неоднократно уже приходилось писать²³.

Резюме

Таким образом, кризис науки указывает на постепенное разрушение вестернизованного общества с ущербными, упадочными ценностями; ложными представлениями о человеке и смысле его существования; безумными идеями по трансформации человеческой природы. Но что мы можем сделать в этих условиях? Очень точно на этот вопрос отвечает Стэнли Л. Яки: «Вместо того чтобы искать Утопию за темными облаками грозящих непоправимых несчастий, было бы более реалистичным осознать необходимость довести до конца борьбу, которая с новой силой разгорается в каждом десятилетии и в каждом поколении. Чтобы найти силы для этой непрестанной борьбы, лучше всего иметь перед собою изречение из книги Иисуса, сына Сирахова: “Даже до смерти подвизайся за истину, и Господь Бог твой будет сражаться вместе с тобою”»²⁴.

²² Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. С. 487.

²³ См.: Петруня О. Э. Россия и Европа: экологические риски в условиях глобального кризиса. Методологический аспект // Актуальные проблемы Европы = Urgent problems of Europe. Сб. научн. тр. / РАН. ИНИОН. Центр научн.-информ. исслед. глобал. и регионал. пробл. Отд. Зап. Европы и Америки. М., 2014. № 1: Экологическая политика Европы и России в современных условиях = Contemporary ecological policy of Europe and Russia: Innovation development and modernization of economies. С. 49–76; Петруня О. Э. Новые технологии и онтологическая перспектива человечества // Сборник материалов XVI конференции «Наука. Философия. Религия»: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникационных технологий (г. Дубна, 21–22 октября 2013 г.). М., Фонд Андрея Первозванного, 2014. С. 311–333; Петруня О. Э. Антропная методология или трансгуманизм: перспективы развития информационного общества сквозь призму конкурирующих парадигм // Материалы конференции. Международная научно-практическая конференция «Ценности и интересы современного общества». Современные парадигмы информационных технологий в развитии общества. Ч. 3 // Московский государственный университет экономики, статистики и информатики. М., 2015. С. 118–124.

²⁴ Яки С. Л. Спаситель науки. Пер. с англ. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1992. Режим доступа: <http://wrogosov.narod.ru/saver.htm>



Русский вопрос: Россия как нация и цивилизация в условиях идеологических вызовов современности¹

А. В. Посадский

14. Россия как народно-историческое и нравственно-правовое государство-цивилизация

Отечественное славянофильство справедливо рассматривало российскую историю в ракурсе органического взаимодействия Земли и Государства. Дела Земли — строительство общественной жизни, осуществляющееся в органической связи с народным духовным ростом. Имеется в виду жизнь нравственно-общественная, основанная на свободе духовного творчества. Дела Земли глубоко связаны с широким развитием самоуправления. Соучастие в них подразумевает созидательную работу наравне со всеми, восприятие человеком себя как свободного творца, обладающего равным достоинством с другими.

Следуя славянофилам, российское государство в своей деятельности опиралось на общественное мнение народа. Его сила заключалась в следовании голосу народа, народном доверии. Будучи олицетворенной волей народа, оно проявляло себя служебным началом. Выражая его волю, оно вело народ по избранному им же пути. Его работа обусловлена ценностными началами народного организма. Прислушиваясь к голосу народа, угадывая его потребности, государство выступало проводником его жизненных принципов.

Славянофильский идеал гражданского общежития — союз людей, основанный на нравственном начале, управляемый внутренним законом. Мирская соборность общественной жизни творится духовными силами народа, формируется исходя из требований законов духовно-нравственных. Подобный идеал был осуществлен в отечественной истории. Российское общество выступало носителем представлений о духовности и нрав-

¹ Данный текст является продолжением работы Посадского А. В. Русский вопрос: Россия как нация и цивилизация в условиях идеологических вызовов современности // Метапарадигма. Вып. 8. 2016.

ственности. Именно опираясь на них, государство формировало внешние юридические нормы, правовой порядок. Организация внешнего закона, положительный закон государства зиждился на внутренней правде Земли. Ценностно-консолидированное общество, пронизанная солидарностью и патриотизмом Земля являлась подлинной опорой государственного развития. Внутренняя правда Земли была основанием внешней государственной правды. Дела Земли органически перерастали в государственные. Общественные союзы Земли и Государство оказывались не только неслиянны, но и нераздельны. Глубинное соработничество Земли и Государства сделалось коренным явлением российского цивилизационного процесса.

Когда славянофилы утверждали, что российское государство немислимо без общества как своей непосредственной основы, поскольку именно из его ценностного мира оно черпает стратегии развития, то, конечно, ими имелась в виду определенная модель гражданской жизни. Не эгоистические ценностно-индифферентные союзы, а созидательно настроенные солидарные духовные общности, вырастающие из истинного патриотизма и традиционных ценностей, способствующие нравственному обогащению личности, озабоченные сохранением социального мира, исторически выступали опорными составляющими российской государственности. Речь идет об обществе духовно ответственных граждан, обладающих моральным долгом и разделяющих принципы этики служения.

В нашей стране общественная жизнь исторически формировалась под определяющим воздействием ценностного фактора, на основании высоких нравственных принципов, патриотизма и солидарности. Обладая ярко выраженной ценностной составляющей, общественные силы притяжали на то, чтобы быть хранителями и выразителями цивилизационной идентичности. Своеобразная черта развития России состояла в том, что общественные силы брали на себя обществосберегающие и государствосберегающие функции в целом. Глубоко ощущая свою ответственность за судьбу Родины, они воспринимали себя в качестве опоры государства. Общественные силы могли нести государственные функции, были способны органически реализовывать задачи государственного управления, что означало наличие вовлеченного общества. Речь идет об обществе, ответственно вовлеченном в созидание государственно-цивилизационной общности, осознающем единство общественных и государственных задач, активно участвующем в творении единого цивилизационного пространства.

Несомненно, жизнестойкость многонародной и многоконфессиональной России как целостного государственно-цивилизационного образования обусловлена устойчивым общественно-государственным соработничеством. Своеобразие общественно-государственной жизни в России заключается в тесном и интенсивном взаимодействии общества с государством, высокой степени общественно-государственной консолидации. Так, до революции страна была покрыта плотной сетью гражданских ассоциаций, которые оказывали поддержку работе государственного аппарата, интенсивно сотрудничали с властью. Совершенно верно определяли подобную модель общественно-государственных отношений теоретики российского консерватизма, используя понятие «сочетанного управления». Такое управление означает, что между государством и общественными силами осуществляется синергетическое взаимодействие, стратегическая кооперация, когда свободные гражданские инициативы, творчество снизу гармонично восполняется и подхватывается творческой работой сверху, поддерживается государственной мощью, обеспечивая единство и непрерывность развития цивилизационного организма в целом.

Российская архитектура взаимоотношений власти и общества предполагает созидание общественно-государственного бытия в качестве единого комплекса. Непре-

рывно взаимодействуя с общественными силами, государство исторически росло по мере их укрепления. Посредством теснейшей кооперации государства и общества Россия строилась как всенародное государство-цивилизация. Будучи историческим покровом и домом народа, хранителем и выразителем исторически вызревших цивилизационных начал его жизни, российское государство может быть охарактеризовано как народно-историческое.

Славянофилы верно увидели специфику развития России в стремлении государства возводить предписания нравственности в степень положительного закона, формировать юридические начала при опоре на духовно-нравственные принципы народной жизни, рассматривать внутреннюю правду Земли источником внешней государственной правды. В этой связи российское государство со всем основанием может быть охарактеризовано как государство нравственное, так как оно выступает выразителем высшего нравственного порядка народной жизни, зиждется на нравственных приоритетах народного правосознания. Речь идет о нравственно-правовом государстве, в котором правовое регулирование органически вытекает из нравственного права, правовая регламентация человеческих отношений обнаруживает свою зависимость от нравственного порядка общественной жизни как общего блага.

Акцентирование славянофилами разницы закона нравственного и закона формально-юридического было призвано показать, что духовно-нравственные принципы, никоим образом не исключая права, имеют бесконечно большую глубину. Важно отметить, для славянофильства характерно отвержение духа юридического формализма, неприятие отвлеченного права, внутренне оторванного от нравственных корней. Его представители были убеждены, что отчуждение права от целостной духовной жизни порождает соблазн абстрактного юрицизма, «религию права», которая может обернуться коллизией права и духовности. Отводя принципу права достойное, но подчиненное место в иерархии ценностей, славянофилы, несомненно, предвидели опасность правотворчества, отчужденного от духовно-нравственных корней. Подчеркивая, что внешняя юридическая форма вполне не исчерпывает истины и справедливости, что правовой порядок питается нравами, они были обеспокоены возможной утратой высших ценностных санкций государственной жизни, возможной духовной беспочвенностью государственного бытия. Они критически воспринимали отношение к государству и праву как к цели, когда принципы власти и права выпадают из контекста более глубоких духовно-нравственных начал.

Славянофилы, несомненно, предвидели опасность распространения оторванной от духовно-нравственных корней формальной правовой демократии. Идеи мыслителей чрезвычайно актуальны в наше время, так как сегодня в России постмодернистскими и неолиберальными идеологами проект духовно беспочвенного правового государства выдвигается как альтернативный цивилизационному.

В XXI веке благодаря работе неолиберальных и постмодернистских социальных технологий осуществляется экспансия неклассических моделей гражданского общества. В данном случае ассоциации гражданского общества полагают свое развитие в непрерывном конфликте с государством, следующем общему благу. Они противопоставляют себя традиционным формам и стилям жизни, жестко оппонируя классическим картинам человека, утверждающим общественную и нравственную сущность личности. Обращение к российскому опыту цивилизационного строительства позволяет преодолеть такую модель гражданского общества, когда его представители видят себя независимыми от общего блага, истории и морали, культурных практик и традиций. Обращение к российскому опыту позволяет отстоять классическое видение гражданских ассоциаций, означающее, что они возводятся людьми, разделяющими классическую этику добродетелей и укорененными в тра-

дициях, являются ценностно-интегрированными формами жизни народа, объединенными представлениями об общем благе. Важно отметить и другое. Именно гражданские ассоциации, ответственные за судьбу страны, выражающие ее ценности, органически связанные с ее прошлым и в силу этого устремленные в будущее, в состоянии остановить разрушительную колонизацию социальных тканей государством, зараженным постмодернистской идеологией. Утратившее представление о солидарности государство делается способным к подрыву социального и культурного единства народа. Оно превращается в проводника репрессивной политики по отношению к фундаментальным социальным связям, демонстрирует возможность тоталитарной интервенции в жизненный мир личности, чему может воспрепятствовать ответственное гражданское общество.

15. Вселенскость российского цивилизационного процесса

Известный американский теоретик цивилизационного подхода Р. У. Вескотт² верно отмечал, что история России, включающая историю Европы и Азии, представляет собой историю такой цивилизации, которая ассоциируется с процессами глобализации. История России предстает как глобальная история.

Действительно, модель глобализации заложена в само основание российского цивилизационного процесса. Россия формировалась как русская многонародная и многоконфессиональная страна, сложное целостное глобальное многонародно-многоконфессиональное цивилизационное образование.

Несомненно, вселенскость цивилизационного процесса во многом обусловлена тем, что Россия творчески продолжила византийские традиции. Византия, христианизировав эллинизм, творчески соединив христианские ценности с культурой греко-римского мира и эллинистического Востока, предложила универсальную цивилизационно-культурную парадигму. Византия не знала эксплуатируемой периферии. Эллинизация славянского мира Византией способствовала укреплению славянских национальных начал, обернулась национальным самоопределением народов славянского мира. С падением Византии Россия перенимает ее глобальную инициативу.

Формирование русской культуры как миростроительной определяется во многом именно ее греко-византийскими истоками. Русский язык сыграл ту же роль, что и койне, связывая Восток и Запад на глобальном евразийском пространстве. Русская культура, как и греческая, выступила собирателем великого цивилизационного пространства Евразии.

Греческий логос не только оформил греков как народ, но и описал наиболее глубинную структуру бытия, закономерности мироздания. Им было осуществлено преобразование социального пространства в социокультурный космос. Он породил европейскую культуру и во многом определил развитие мировой. Несомненно, греческий логос был преображен Логосом христианским. Вселенско-преображающее значение имело и русское слово.

Историческое творчество русских, как и греков, обладает вселенским измерением. У обоих народов национальное самосознание неотделимо от мироустроительной идеи. Русских и греков можно назвать глобальными народами — народами с глобальным мироустроительным сознанием.

Русский народ создал целостную культуру. Это подлинно вселенская культура, дающая ответы на фундаментальные вопросы человеческого бытия. Подвиг построения целостной культуры, имеющей всемирное значение, есть осуществление дара

² См.: Wescott R. W. Comparing Civilizations: An Unconsensual View of Culture-History. Atherton, 2000.

всечеловечности. Через изумительные творческие достижения русский народ доказал, что он вселенский и всечеловеческий по своему духу. Русская культура воплотила в жизнь всеобъемлющий синтез воссоединения социокультурного космоса. Она — объединительная культура, соединяющая духовный мир человека в органическое духовное целое, преобразующе соединяющая личности и мироздание.

Выдающийся отечественный мыслитель К. Н. Леонтьев когда-то проникновенно указал на всемирный дух России. Творчески впитав идеалы и ценности экуменического Византийского Просвещения, многонародная и многоконфессиональная Россия восприняла себя призванной к духовно-преображающему возделыванию мироздания, к огромной исторической работе, имеющей целью созидание целостного цивилизационного космоса, к осуществлению всеобъемлющего цивилизационного синтеза. Российское цивилизационное самосознание оформилось исходя из всемирно-исторических задач, духа вселенскости и тяготения к свободному универсализму. Территориальная обширность, многонациональность и многоконфессиональность, культурная полифоничность, институциональная сложность свидетельствуют о подлинном универсализме российского цивилизационного процесса.

Далее мы попытаемся проанализировать ряд концепций отечественных мыслителей XX–XXI столетий, имеющих отношение к намеченной теме.

1. Национально-русское как духовно-вселенское

Лев Платонович Карсавин — выдающийся историк, философ, один из глубочайших ученых и мыслителей XX столетия. В своих многочисленных трудах («А. С. Хомяков», «Достоевский и католичество», «Восток, Запад и русская идея», «Путь православия», «О сущности православия», «Европа и Евразия» и др.) он раскрывает свое понимание русской культуры. В его видении она глубочайшим образом укоренена в православной традиции, имеет православные духовные основы. Ее корень и душа — в православии. Восприятие человеческой жизни в неразрывной связи с жизнью других персон и бытием всего мира, возвышенное устремление к абсолютному, стремление к духовному преображению космоса и обретению персональной целостности — эти базовые ценностные линии русской культуры выводимы из ее православных истоков.

Следуя Л. П. Карсавину, православие живет вселенской идеей творческого раскрытия каждой церковью самобытного духовного содержания. При этом собственный духовный труд восполняется трудом других. Осуществление своих дарований сочетается с созидательным преломлением и претворением духовных достижений других православных церквей. Это и есть вселенская идея соборности, православный путь вселенского соборного делания, соработничества, когда духовные усилия одних восполняются творческими устремлениями других.

Вселенско-православная идея с наибольшей полнотой была выражена сначала восточными церквями, позднее церковью византийской, а затем русской. Русская Церковь, являясь национальной, во всей полноте воплощает вселенскую православную идею. В связи с этим делается понятным заявление Л. П. Карсавина о том, что Православная Церковь есть по преимуществу Церковь Русская, ибо Русская Церковь живет совершенной вселенской жизнью.

Следуя мыслителю, православная традиция направлена на целостное преображение культурной жизни. Культурная проекция вселенско-православной идеи подразумевает раскрытие собственных культурных дарований при их творческом восполнении другими культурными мирами. Понятия и язык русской культуры обладают подлинно вселенским измерением, поскольку культурная проекция все-

ленско-православной идеи целостно осуществлена культурой русской. Русская культура актуализирует вселенское в особом, русском аспекте. Обладая жертвенной самоотдачей, она способна воспринимать в себя самобытные культурные начала и возносить их в соборное всечеловеческое единство. Русская культура наиболее полно раскрывает универсальную ценность всечеловеческого духовного единения. Эта ценность глубоко собственно русская и в то же время общезначимая, всечеловеческая. Перед нами русский национально-всечеловеческий идеал.

Итак, с позиции мыслителя, в универсализме русского культурного сознания национальное свободно раскрывается как духовно-вселенское. Оно глубочайшим образом выражает идею соборного преображения бытия при сохранении всего своеобразного и уникального. При этом мир русской культуры противостоит разрушительному растворению всего духовно-неповторимого в обезличенном. Он противостоит энтропийным процессам, вызванным распространением национального эгоизма, духовного разъединения, отрицанием национального.

2. Россия как Европа, осложненная Азией

П. Н. Милюков — известный отечественный общественно-политический деятель и ученый. В своих знаменитых «Очерках по истории русской культуры» он подчеркивает зависимость собственной концепции отечественного исторического процесса от идей Н. Я. Данилевского. Отодвигая на второй план точку зрения всемирной истории, П. Н. Милюков выделяет национальный организм в качестве единицы научного исследования.

Подчеркивая влияние на ход собственных мыслей теории культурно-исторических типов автора «России и Европы», ученый выдвигает тезис о своеобразных формах исторического движения национального организма. Национальное развитие содержит индивидуальные и неповторимые черты. Ученый констатирует необходимость изучения национальной истории как особого целого.

П. Н. Милюков не следует за Н. Я. Данилевским до конца. В отличие от автора «России и Европы», он категорически утверждает, что научная социология не должна отождествлять отдельные национальные организмы с неизменными и неподвижными культурными формами. Исследуя развитие национального организма, возможно обнаружить черты, уподобляющие его другим. Целесообразно выделить общие черты целостных национальных образований, описать их взаимную зависимость. Милюков обосновывает возможность сравнения культурных типов. Мысль Данилевского о принципиальной непередаваемости начал одного культурно-исторического типа другим подвергается им критике. Вопреки Данилевскому, национальные организмы тесно взаимодействуют и влияют друг на друга. Фактор влияния способствует проявлению самостоятельности народа, ибо национальная история всегда творится его внутренними силами.

Освободив культурно-историческую монадологию Н. Я. Данилевского от партикуляризма, наделив цивилизационные монады «окнами», П. Н. Милюков описывает на базе ее принципов культурную историю Европы. Европа — целостный культурный мир. Тем не менее, европеизм — многолика культурная форма. Европа едина, и в то же время европ много. Европа содержит в себе несколько культур-цивилизаций (надо сказать, П. Н. Милюков старательно избегает традиции противопоставления этих терминов).

Европейский универсум исторически осуществляет себя в ряде своеобразных, динамично развивающихся, взаимовлияющих организмов. Европейское жизнестроительное пространство вбирает в себя своеобразные цивилизационные европеизмы. Среди них — Русская цивилизация.

Итак, Русская цивилизация — европейская. Она развивается в общеевропейских линиях, развивается своеобразно в пределах европейской семьи народов. Данный процесс осуществляется не благодаря внешнему заимствованию западных форм. Он обусловлен всем ходом внутреннего формирования, параллельного западному. С позиции П. Н. Милюкова, Русская цивилизация формировалась параллельно с Западной Европой уже на самых ранних этапах, закладывающих основы национального характера. Европеизм — собственная стихия русской жизни. Русская цивилизация обладает европейским характером даже на территории Сибири. Европейской она стала через принятие христианства (не без влияния славянофилов для автора «Очерков...») культура коренится в религии), победу над азиатской степью, образование европеизированного образованного класса. В ее месторазвитии даны общие Европе элементы. Анализируя природные условия становления Русской цивилизации, ученый указал на то, что Центральная Россия связывает Россию с Западом как географически, так и исторически. Районы же, которые ближе к Азии, исторически связаны с Центром. И географически, и культурно Россия связана с Европой.

В то же время Россия представляет собой Европу, осложненную Азией. Византийские и норманнские влияния в России сочетались с восточными. Если следовать логике ученого, то и европеизм, и евразианизм выступают неотъемлемыми компонентами отечественной истории. При этом евразианизм теснейшим образом переплетается с европеизмом. Так, европеизм Русской цивилизации вызвал ее продвижение на евразийские пространства. Самобытный европейский духовный уклад определяет евразийский вектор ее движения. Фактически речь идет о видении России как глобального цивилизационного пространства, где осуществлялось сложное сочетание азиатских и европейских культурных начал.

3. Российское воссоединение Евразии как цивилизационный синтез

Антон Владимирович Карташев (отечественный историк, мыслитель, видный государственный и общественный деятель) проникновенно отметил в одной из своих работ, что совсем не случайно в «Очерках по истории русской культуры» П. Н. Милюкова половина II тома посвящена Церкви. Культура формируется под сильнейшим воздействием религии. Русская культура сформировалась под влиянием православия.

Как и П. Н. Милюков, отечественный ученый разрабатывает теорию русского европеизма. Русская культура — одна из европейских культур. Когда Владимир сделал выбор в пользу Византии, русские преобразились в строителей культурного космоса Восточной Европы. Следуя идеям историка С. М. Соловьева, А. В. Карташев видит в отвержении Московской Русью Флорентийской унии одно из великих решений, определивших судьбу страны. Отказ от унии, дистанцирование русского мира от инославного Запада под влиянием мысли о Третьем Риме окончательно утвердили особый восточно-европейский характер русской культуры.

Большое значение для постижения воззрений А. В. Карташева имеет его осмысление реформ Петра. Сущность великих преобразований XVIII века — в синтезе достижений европейской культуры и русской жизни на основе неизменной глубины русской ментальности. Появившаяся в итоге реформ Петра русская интеллигенция стала неопровержимым доказательством европейской природы русского гения. Ее представителям удалось осуществить творческий синтез православных основ русской души с высшими достижениями европейской культуры. С позиции А. В. Карташева, петровский период открывает новую эру в истории человечества. Россия, утвердившись как русско-евразийское государство, вывела европейские миры на евразийские просторы, объединила Европу и Азию, воссоединила Западную и Восточную Европу, осуществив общечеловеческий цивилизационный

синтез. Фактически речь идет о построении глобальной цивилизации на евразийских пространствах.

4. Россия в парадигме цивилизационного универсализма

Следуя Д. И. Менделееву, Россия «назначена историей именно для того, чтобы так или иначе Европу с Азией помирить, связать и слить...»³. Это возможно в силу наличия признаков как европейской, так и азиатской культуры в России. Занимая промежуточное положение между Европой и Азией, наша страна призвана к реализации грандиозного евроазиатского синтеза. Указанные идеи определенно близки взглядам Ключевского, утверждавшего, что Россия есть «переходная страна, посредница между двумя мирами»⁴. «Культура неразрывно связала ее с Европой: но природа положила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее в Азию или в нее влекли Азию», — писал отечественный историк⁵.

Д. И. Менделеев был убежден, что Россия «назначена сгладить тысячелетнюю рознь Азии и Европы, помирить и слить два разных мира, найти способы уравнивания между передовым, но кичливым и непоследовательным европейским индивидуализмом и азиатской покорной, даже отсталой и приниженной, но все же твердой государственно-социальной сплоченностью»⁶. «Очевидна всем вдумчивым людям надобность как-то сочетать индивидуализм, развившийся преимущественно в Европе, с общественно-государственным строем, родившимся в Азии и там развившимся...» — отмечал он⁷.

Ученый затрагивает чрезвычайно важную тему. Взаимосвязанное развитие личности и межперсональной солидарности, соответствующее идее соборности и означающее превосходение как атомизирующего индивидуализма, так и обезличивающего коллективизма, — классическая нормативная позиция Российской цивилизации. Россия с исключительной глубиной раскрыла слаженное сочетание ценности личного развития и коммунитарных ценностей. Историческое определение Россией баланса коммунитарных и персональных ценностей делает притягательной перспективу освоения российских миростроительных принципов странами и народами. Равновесие между уважением к свободе личности и следованием общему благу, гармоничное сочетание заботы об общественном развитии, социально-нормативном порядке с индивидуально-личными идеалами, исторически присутствующее Российской цивилизации, позволяет увидеть ее духовный мир ценностным ресурсом мирового значения. Сегодня российская цивилизационная модель способна придать различным сообществам стимул для творческого раскрытия собственных путей сочетания социального порядка, основанного на нормативных принципах, с утверждением значения свободного развития личности. Вдумчивое изучение российской истории раскрывает глубинную взаимосвязь культуры личностного самоопределения и питающей ее культуры социальной. Россия исторически осуществила ценность соборности, связывающую ценность социальной общности с вниманием к личному достоинству и свободе, реализовала принципы социального персонализма. Она воплотила ценностный синтез персональной свободы и ее солидарных социальных контекстов в архитектуре глобального цивилизационного пространства, превзойдя тем самым как западный индивидуализм, так и азиатский путь авторитарного коммунизма.

³ Менделеев Д. И. К познанию России. М., 2002. С. 180.

⁴ Ключевский В. О. Сочинения в 9 томах. М., 1987. Т. 1. С. 46.

⁵ Там же.

⁶ Менделеев Д. И. К познанию России. М., 2002. С. 181–182.

⁷ Там же. С. 276–277.

«Россия по своей истории, по своему этническому составу и по своей природе — страна не только европейская, но и азиатская. Мы являемся как бы представителями двух континентов, корни действующих в нашей стране духовных сил уходят не только вглубь европейского, но и вглубь азиатского былого; силы природы, которыми мы пользуемся, более связаны с Азией, чем с Европой, и мне кажется, что название “Восточная Европа”, которое почти совпадает с понятием “Европейская Россия”, далеко не охватывает всего того различия, какое представляет сейчас наше государство в общем сонме европейских стран...» — считал В. И. Вернадский⁸. Для россиян «в отличие от западных европейцев возрождение Азии, то есть возобновление ее интенсивного участия в мировой жизни человечества, не есть чуждый, сторонний процесс, — это есть наше возрождение»⁹.

Александр Александрович Кизеветтер — выдающийся отечественный историк. Причисляя себя к школе С. М. Соловьева и В. О. Ключевского, он исходил из взгляда на историю России как части европейского культурного процесса. Для него русская культура принадлежит европейскому миру. В то же время ее историческое развитие глубоко своеобразно. Историк отвергает линейно-прогрессистские модели интерпретации исторического процесса, унифицирующие уникальные черты национального пути. При всем том А. А. Кизеветтер утверждает наличие универсальных нормативных принципов, которые придают культуре общечеловеческий смысл, несмотря на всю систему национальных своеобразий.

Считая, что Россия сложилась на рубеже Европы и Азии, он говорит о сочетании европейских и азиатских начал в ее жизни, выдвигает тезис о большом значении азиатского элемента в историческом развитии страны. Однако такое соединение для него недопустимо трактовать в смысле поглощения европейских элементов азиатскими.

Близкие А. А. Кизеветтеру идеи развивал другой выдающийся мыслитель русского зарубежья — Петр Михайлович Бицилли. Отечественный историк убежден — в основе европейского культурного мира лежат христианские ценности. Их восприятие европейскими народами обернулось появлением своеобразных духовных стилей. Возможно выделение католической, протестантской и православной культур в Европе. Но и среди них допустимо выделять культурные типы. Например, целесообразно различать византийскую и русскую культуры в пределах единого православного мира.

«Колоссальные размеры полученного Россией наследства и полная свобода распоряжения им — что объясняется вовсе не отсутствием культурной традиции (потенциально русский народ принадлежал всегда к европейскому культурному кругу, будучи связан с ним единством веры, основой и источником культуры; культурная же традиция в подобных случаях усваивается сразу и полностью), но отсутствием порожденной культурой рутины — обусловили собою необычайное, исключительное совершенство русской культуры. Она явилась подлинной культурой свершений, осуществлений, апогеем европейской культуры», — считает мыслитель¹⁰. Итак, русская культура видится ему высшей формой культурной жизни Европы.

Выступая сторонником осуществления общечеловеческих начал в культурном бытии, П. М. Бицилли склонен считать, что Европа, как величина культурная, переросла свои географические границы. Выход за пределы провинциального культурного типа придал ей универсальный культурный смысл. Именно на путях духовной универсализации стала формироваться Русь-Евразия, Евразийская империя. Ее просто-

⁸ Вернадский В. И. Публицистические статьи. М., 1995. С. 63–64, 246.

⁹ Вернадский В. И. О науке. Т. 11. СПб., 2002. С. 64.

¹⁰ Бицилли П. Трагедия русской культуры. Современные записки. ЛIII. 1933. С. 298–299.

ры превратились в пространство осуществления творческого синтеза европейских и азиатских начал. Начиная с XVI века историю России возможно анализировать в смысле грандиозной попытки восстановления стратегического культурного центра Евразии и тем самым воссоздания ее целостности.

Рассматривая взгляды отечественных ученых, важно отметить, что Россия-Евразия, представляя собой своеобразное совмещение азиатских и европейских жизненных стихий, тем самым являет принципы общечеловеческого культурного синтеза, а никак не замкнутого и отделенного непроходимыми границами от других культурного типа. В этом синтезе участвуют европеизм и азиатская культура в качестве субъектов культуротворческого процесса. Итогом синтезирующего взаимодействия выступает целостная форма универсальной общечеловеческой цивилизации.

5. Большая цивилизационная идея как российский путь Евразии

Размышляя о судьбах России и мира, выдающийся отечественный мыслитель А. С. Панарин отмечал, что современная Россия столкнулась с пониженным тоном Западной цивилизации, ситуацией бунта Запада против классического наследия Европы, революционно-нигилистического отрицания, разрушительной деконструкции Западом собственных духовных основ. После постмодернистских культурных революций и победы в «холодной войне» классический для Европы универсалистско-гуманистический дискурс подвергся серьезной ревизии. Универсалистский просвещенческий дискурс, имеющий христианские истоки, стал замещаться на Западе сепаратными стратегиями общества потребления, навязыванием миру несправедливой и бездуховной модели глобализации, противоречащей наследию европейского культурного универсализма и грозящей общепланетарной катастрофой.

А. С. Панариным предлагается славянофильский подход к преодолению европейского кризиса, подразумевающий его осознание в качестве собственной проблемы. Речь идет о пути совместившего глобализма, поиске решения европейских вопросов через обращение к просвещенческо-гуманистическим началам, данным в российской истории.

Напомним, что именно классическое славянофильство выдвинуло проект Русского Просвещения в качестве универсального ответа на европейские и, шире, общемировые вызовы, что предполагало восприятие русской культуры как принадлежащей европейской семье народов, а России — как глобального миростроительного пространства.

Следуя мыслителю, Русская идея Евразии зиждилась на принципах Просвещения, которое воспринималось в общецивилизационном ключе. Проект Просвещения означал экуменическое цивилизационное строительство. Евразийский мессианизм России был обусловлен ценностями цивилизационного универсализма, большой цивилизационной идеей.

Рубеж XVII–XVIII веков видится мыслителю осевым временем русской истории. Средством реформы Никону удалось преобразовать этнографическое православие в цивилизационную церковь — церковь, ориентирующуюся на великую письменную (цивилизационную) традицию, а не малую народную (устную). Отныне Русская Церковь предстала как сплавляющая в единой вере множество этносов. Петровские реформы привели к возведению здания Большой государственности. Отвергая романтическую идеализацию традиций, мыслитель выдвигает тезис, что они нуждаются в творческом разумно-сознательном продолжении, неустанной культивации. В петербургский период как раз и была осуществлена культивация российской народной почвы. Петербург — воплощение духовной творческой свободы и высо-

чайших достижений русской культуры. Собственно, в петербургскую эру и произошло цивилизационное оформление евразийского пространства — не в качестве замкнутого культурного типа, а в смысле экуменических цивилизационных просторов, на которых реализуется диалог народов мира.

Мыслитель убежден — XVIII век был крайне продуктивным для России. То была эпоха оптимистического просвещеннического ойкуменизма, совпавшего во многих существенных моментах с интенциями русского православного мессианизма. Иными словами, миссия России в Евразии была итогом глубинного синтеза русского мессианизма с цивилизационным мессианизмом Просвещения, следствием включения последнего в православные духовные поля.

Большое государственное строительство органически соединило Просвещение и жертвенно-мессианский христианский дух, что привело к коллективному прорыву в современность народов Евразии в контексте осознания единой евразийской судьбы, целостного евразийского цивилизационного пространства.

С эпохи Петра Россия окончательно заняла место духовного центра Евразии, став носительницей универсалистского цивилизационного дискурса, что способствовало максимальному высвобождению творческих энергий на евразийских просторах.

Следуя А. С. Панарину, исторически Россия воплотила идею единого цивилизационного пространства, включающую и утверждение единых прав человека в независимости от конфессиональной и национальной принадлежности.

На взгляд мыслителя, роль России в Евразии сегодня должна снова совпасть с цивилизационной миссией Просвещения. Речь идет об универсальном Просвещении в лучах русского слова.

В отношениях с Западом России необходимо прибегнуть к избирательному социокультурному протекционизму, основанному на акцентировании собственного цивилизационного пути. Важен такой режим работы социокультурных фильтров, когда открывается путь проникновению технологических инноваций (речь идет и о социальных технологиях), культурных достижений, но ставятся преграды на пути информационных потоков, сознательно направленных или могущих привести к подрыву российских ценностных систем.

По отношению к ближнему зарубежью мыслителем предлагается стратегия открытого социокультурного пространства, где страна выступает в роли культуры-донора. Беспрепятственные контакты с Россией посредством сохранившейся единой информационной и экономической инфраструктуры могут обеспечить трансляцию современных культурных достижений, передового модернизационного опыта в целях его эффективного применения. Институирование подобных контактов обернется новой фазой развития единого экономического, правового, информационного пространства.

А. С. Панарин также настаивает на объединении идеи цивилизационной, восходящей к римско-византийским истокам, с идеей демократической. С его точки зрения, важно увидеть перспективу их интеграции. Цивилизационная трактовка демократии означает ее осознание системой социокультурного плюрализма и терпимости. Современная западная модель демократии рассматривается мыслителем как гегемонистская. Будучи нетерпимо-гегемонистской и западоцентристской, она игнорирует культурную, конфессиональную, этническую терпимость, что во многом дистанцирует ее от собственно цивилизационного принципа. Преодоление гегемонизма и нетерпимости делает демократию адекватной цивилизационной идее. Цивилизационная демократия — значимая составляющая развития евразийского пространства, с точки зрения А. С. Панарина. На наш взгляд, важно

подчеркнуть, что проект цивилизационной демократии системно осуществлялся Россией на евразийских просторах.

Итак, основанием российской интеграции Евразии исторически выступает универсальный цивилизационный текст. Он может быть назван евразийским в общечеловеческом значении. Именно в таком смысле, следуя мыслителю, можно говорить о евразийском Просвещении. А. С. Панарин убедительно призывает к актуализации российско-евразийского цивилизационного проекта, видя в такой актуализации стратегию предотвращения возможной общепланетарной катастрофы, которую в состоянии спровоцировать западная модель глобализации.

На наш взгляд, идеи отечественных мыслителей носят взаимодополняющий характер. Россия сложилась на путях универсализации культуры, в общечеловеческих духовных синтезах. Принципиально значимо цивилизационно-универсалистское прочтение российского историко-культурного пути. Российская цивилизационная форма характеризуется универсализмом. Она имеет вселенско-общечеловеческое значение.

16. Византийское наследие и Российская цивилизация

1. Истинный образ Византии

Сегодня объектом неолиберальной и постмодернистской деконструкции выступает история и культура Византии. Разрушительная критика Византии, на взгляд идеологов постмодернизма и неолиберализма, позволяет «справиться» с тремя задачами. Во-первых, «осуществить» ревизию европейской идентичности, оторвав ее от христианского и античного классического наследия (транслятором которых выступала Византия), провозгласив, что мир Европы лишен укорененности в истории и должен строиться с чистого листа. Во-вторых, «ниспровержение» Византии дает «новые шансы» в информационной войне против России как ее легитимной продолжательницы, не желающей терять свой суверенитет в ходе социально-технологических операций, ведущих к упразднению независимых сообществ. В-третьих, деконструкция Византии должна воспрепятствовать раскрытию интеграционного потенциала византийского наследия на евразийском пространстве.

Неолиберальная и постмодернистская критика Византии отнюдь не блещет идеями и аргументами. Можно услышать исторически несостоятельные тезисы о тоталитарном государстве, неэффективной азиатской деспотии, нетолерантной, презирающей право варварской империи. На первый взгляд кажется, что речь идет об эпитафии Эдуарда Гиббона (1737–1794), который выразил взгляд на исторический путь Византии как процесс упадка Римской империи¹¹. Но более пристальный анализ показывает, что постмодернистские деконструкторы далеки от давно опровергнутой наукой теории Гиббона. Последний при всем холодном отношении к Византии видел в ней продолжение истории идеализируемого им Рима — носителя идеалов просвещения и гражданской культуры. Не так сложно узнать в концепции Гиббона традиции гуманистической историографии Византийской империи, не отделявшей византийский мир от классического¹². Нельзя забывать, что ученые эры Просвещения (к которым принадлежал Гиббон) усматривали истоки своей деятельности в классическом Риме и Греции. Для адептов же постмодернизма по отношению к классическому наследию Рима и Греции допустимы те же техники деконструкции, что и по отношению к Византии. Им важно провозгласить эмансипацию, как

¹¹ См.: Gibbon E. The History of the decline and fall of the Roman Empire. Vol. 1–7. L., 1776–1788.

¹² См.: Леонардо Бруни Аретино (1369–1444): Bruni L. (Aretino) Historiarum Florentini populi libri duodecim, Ditta di Castello, 1927; Флавио Бьондо. Historiarum ab inclinatione Romanorum imperiae Decades III. Roma, 1483.

от христианской античности Византии, так и от античности дохристианской. Для них значимо «освобождение» от античности как таковой, во всех формах, поскольку в ее смысловом пространстве формировались неприемлемые для постмодернизма классические представления о суверенном субъекте, а также теснейшим образом взаимосвязанные с ними представления о народном суверенитете. Напомним, византийцы видели основания своего единства в суверенитете, отождествляя себя с суверенным римским народом — исторической общностью, ждущей на соучастии в государственной жизни царства римлян и культурном континуитете.

В целях воссоздания подлинного образа Византии мы предлагаем обратиться к анализу достижений зарубежной исследовательской традиции. Западным постмодернистским идеологемам, фальсифицирующим историю, может быть противопоставлен образ Византии, выработанный усилиями евроамериканских исследователей. Попытаемся изобразить его основные черты.

1.1. История Византии — продолжение истории Римской империи

Византийская империя есть преобразенная Римская¹³. История Византии представляет собой эволюцию греко-римских традиций и образов жизни¹⁴. Византия была органическим продолжением и развитием империи Римской. Византийское общество являлось продолжением античного. Интересно отметить, что основатель английской школы византиноведения Дж. Б. Бьюри принципиально отказался от названия «Византийская» и говорил о «Позднеримской» (до 800 года), а затем «Восточно-римской» (с ее эллинизацией в IX веке) империи¹⁵. Если на территории Западной Европы свершился разрыв с римскими традициями, то в Византии претворилось в жизнь непрерывное развитие римской государственности, учреждений, публичного права, римского города, техники, искусств и науки¹⁶. Византийская история представляет собой историю античности в эру Средневековья¹⁷.

1.2. Византия — цивилизация культурного континуитета, творческих синтезов, ценностного универсализма

В Византии продолжало жить греко-римское наследие, традиции римского государственного устройства и права, эллинические и эллинистические традиции общественной жизни и культуры. Византия была восприимчиком культур Древнего Востока. Мир Востока являлся органической составляющей Византийской цивилизации. Разнообразные культурные миры цвели в Византии своей самобытной жизнью, сохраняя непрерывное и преемственное развитие. Греческая и римская культура, эллинистические традиции, восточные ценности были слагающими византийского цивилизационного процесса. На глобальном пространстве Византии осуществлялось взаимопроникновение культурных вселенных. Византийская цивилизация неслла начала духовного универсализма. Расположенная между Востоком и Западом,

¹³ См.: Heisenberg A. Staat u. Gesellschaft des byzantinischen Reiches. «Kultur der Gegenwart», 2 Aufl., Leipzig, 1923; Острогорский Г. Отношения церкви и государства в Византии. «Seminarium Kondakovianum», IV, 1931; Charanis P. On the Social Structure of the Later Roman Empire, «Byzantion». Vol. XVII, 1944–1945; Darko E. Le rôle des peuples nomades cavaliers dans la transformation de l'empire romain aux premiers siècles du moyen âge, «Byzantion». Vol. XVIII, 1946–1948; Byzantium. An introduction to East Roman civilization, ed. by N. H. Baylies and H. St. L. B. Moss, Oxford, 1949.

¹⁴ См.: Demougeot E. De l'unité a la division de l'Empire romain (395–410). Paris, 1951; Rouillard G. La vie rurale dans l'Empire byzantin. Paris, 1953.

¹⁵ См.: Bury J. B. History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395–800). 2 vols. L., 1889; Bury J. B. History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (802–867). L., 1912. См. также: Dagron G. La romanité chrétienne en Orient. Heritages et mutation. L.: Variorum Reprints, 1984.

¹⁶ См.: Geanakoplos D. T. Byzantine East and Latin West: two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Oxford, 1966.

¹⁷ См.: Stein E. Histoire du Bas-Empire. Vol. II, Paris–Bruxelles–Amsterdam, 1949.

она вбирала в себя оба мира. Раскрывая европейскую культурную самобытность, она являла неповторимые культурные лики Востока¹⁸. Вместе с тем, это именно характеризующаяся универсализмом особая цивилизация, а не лишенное цивилизационной субъектности поле культурных контактов. Перед нами самостоятельная и самодостаточная цивилизационная структура¹⁹, творчески претворяющая взаимодействие культур в органические синтезы (греко-римский, евро-афро-азиатский, латино-греко-азиатский и др.).

1.3. Византия — цивилизация христианского гуманизма

Византия — Римская империя, преображенная христианскими ценностями, христианизированная Римская империя²⁰. Византийская церковь со всем основанием может быть названа народной. Она не отделяла себя от общества. Это была свободная церковь, более свободная, чем римская. Ее деятельность не может быть истолкована в ракурсе цезарепапизма, конформистского обслуживания государственных интересов²¹. Православие стимулировало историческое развитие империи²². Это была культуротворческая сила, поддерживающая империю²³, что оборачивалось нераздельностью империи и ортодоксии в Византийском цивилизационном организме²⁴. Христианство — основополагающая суть Византийской цивилизации²⁵. Православие способствовало утверждению идеи достоинства личности, ее правовой защиты от различных форм насилия и принуждения²⁶. Византийский исихазм, будучи всенародным движением, распространяя идею обожения, утверждал представление о высочайшем достоинстве личности и может быть назван «демократией в рясах»²⁷. Православие отнюдь не означало разрыва с культурой прошлого. В Византии был осуществлен синтез христианства и античного наследия. Церковь выступила творческой силой, содействовавшей сохранению достижений и продолжению традиций античной цивилизации. Развитие Византии определялось принципами гуманизма. Византийский гуманизм был христианским. Он был наполнен христианскими ценностями²⁸. Будучи религиозным обществом, Византия

¹⁸ См.: *Hussey J. M. The Byzantine World. London, 1957; Winkelmann F., Gomolka-Fuchs G. Frühbyzantinische Kultur. Leipzig, 1987; Ducellier A. Les Byzantins — Histoire et culture. P., 1988; Каплан М. Византия. М., 2011.* См. также работы Сп. Вриониса: *Byzantium. The Social Basis of Decline in the Eleventh Century. Greek, Roman and Byzantine Studies, 11, 1959; Byzantium its internal history and relations with the Muslim World. L., 1971.* См.: *E. Stein. Histoire du Bas-Empire. Vol. II, Paris—Bruxelles—Amsterdam, 1949.*

¹⁹ См.: *Otto W. Kulturgeschichte des Altertums. München, 1925; Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. М., 1947.*

²⁰ См.: *Грегуар А. Византийская церковь (С. 86–135) в сборнике: Byzantium, An Introduction to East Rome Civilization, edited by Norman H. Baynes and W. St. L. B. Moss, Oxford, At the Clarendon Press, 1948.*

²¹ См. там же работы Н. Бэйнза, Ш. Дилиа и А. Грегуара. О том, что церковная жизнь Византии не строилась на основании принципов цезарепапизма и церковь не отделяла себя от общества, см.: *Geanakoplos D. T. Byzantine East and Latin West: two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Oxford, 1966; Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. М., 2012.*

²² См.: *Seston W. Diocletian et la tetrarchie, Paris, 1946; Holsapple L. B. Constantine the Great, New York, 1942; Hunger H. Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz, Wien, Köln, 1965.*

²³ См.: *Jenkins R. Byzantium: The Imperial Centuries. A. D. 610 — to 1071. London, 1966.*

²⁴ См.: *Ducellier A. Les Byzantins — Histoire et culture. P., 1988.*

²⁵ См.: *Winkelmann F., Gomolka-Fuchs G. Frühbyzantinische Kultur. Leipzig, 1987.*

²⁶ См.: *Frank Thiess. Die griechischen Kaiser. Die Geburt Europas. Hamburg/Wien, 1959.*

²⁷ См. работы Н. Бэйнза, Ш. Дилиа и А. Грегуара. О том, что церковная жизнь Византии не строилась на основании принципов цезарепапизма и церковь не отделяла себя от общества, см.: *Geanakoplos D. T. Byzantine East and Latin West: two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Oxford, 1966; Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. М., 2012.*

²⁸ См.: *Ducellier A. Les Byzantins — Histoire et culture. P., 1988; Dagron G. La romànite chrétienne en Orient. Heritages et mutation. L.: Reprints, 1984; а также см.: Byzantium, An Introduction to East Rome Civilization, edited by Norman H. Baynes and W. St. L. B. Moss, Oxford, At the Clarendon Press, 1948; *Поль Лемерль. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. СПб., 2012.**

была носителем светских традиций образования. Византии присущ разумный баланс светского и религиозного²⁹, их гармоничное единство в цивилизационном организме³⁰.

1.4. Византия — целостный государственно-цивилизационный организм

Византия исторически представляла собой единый и целостный государственно-цивилизационный организм. Мощное духовное влияние Византии обусловлено как ее интенсивной культурной жизнью, так и продуманной культурной политикой государства³¹. Последнее выступило силой, осознающей все значение задач сохранения, передачи и распространения античного наследия³². Государственный аппарат обеспечил сохранение и трансляцию античного наследия через создаваемые и регулируемые им механизмы. Он был задействован в целях культурного расцвета империи³³. Вдохновляемое возвышенными культурными идеалами, византийское государство спасло для будущих поколений наследие античности³⁴. Это было возможным, так как единство страны, общественно-государственную целостность скреплял выражающийся в уважении к традициям консервативный дух³⁵.

1.5. Византия — народное государство, империя общего блага, монархия с демократическими чертами

Органическое сочетание монархического принципа с суверенностью народа — фундамент общественно-политической жизни Византии. Византия была народной монархией — сильным централизованным государством, созидающимся народной энергией и являющимся проводником народной воли³⁶. Византийская монархия была чужда цезарепапизму и не может быть однозначно отождествлена с восточной деспотией. Она была ограничена следованием общему благу, подразумевавшему единство материальных и духовных ценностей, христианскую нравственность, задачи сохранения, трансляции, распространения культурного наследия, ответственность перед народом. Ограничивалась она церковью, подчинением нормам естественного права, различными учреждениями и др. Византийская монархия имела демократические черты. Демократические элементы придавали византийской государственности гибкость и устойчивость³⁷. Некоторые исследователи склонны видеть в византийской государственности форму конституционной монархии — монархии, ограниченной конституцией и правом на революцию³⁸. Византийская

²⁹ См.: Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. М., 2012; Поль Лемерль. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. СПб., 2012.

³⁰ См.: Гуйю А. Византийская цивилизация. Екатеринбург, 2005.

³¹ См. работы родоначальника французского византиноведения А. Рамбо: L'Empire grec au dixieme siecle. Constantin Porphyrogenete. Paris, 1870, Etudes sur l'histoire byzantine. Paris, 1912.

³² См.: Энслин В. Император и имперская администрация (С. 268–307) в сборнике: Byzantium. An Introduction to East Rome Civilization, edited by Norman H. Baynes and W. St. L. B. Moss, Oxford, At the Clarendon Press, 1948.

³³ См.: Rambaud A. Etudes sur l'histoire byzantine, Paris, 1912; Bréhier L. Vie et mort de Byzance, Paris, 1947.

³⁴ См.: Karayannopoulos I. Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates. München, 1958.

³⁵ Bréhier Louis. Le Monde byzantin, Paris. 1947–50 (3 Volumes).

³⁶ См.: Paillard À. Histoire de la transmission du pouvoir imperial à Rome et à Constantinople, Paris, 1875.

³⁷ См.: Ensslin W. Der Kaiser in der Spatantike, «Historische Zeitschrift», Bd. 7, 1954; Karayannopoulos J., Der frühbyzantinische Kaiser, «Byzantinische Zeitschrift», Bd. 49, 1956; Diehl Ch. Le Senat et le Peuple Byzantin au VII et VIII siecles, «Byzantion». Vol. 1, 1924; Bréhier L. La civilisation byzantine, Paris, 1950. См. работу П. Гуйюана: Recherches sur les institutions byzantines. Vol. I–II. Amsterdam, 1967. См.: Matschke K.-P., Tinnfeld F. Die Gesellschaft im späten Byzanz: Gruppen, Strukturen und Lebensformen. Köln; Weimar; Wien, 2001.

³⁸ См.: Bury J. B. The Constitution of the Later Roman Empire. L., 1910; Bury J. B. The Imperial Administrative System in the Ninth Century. L., 1911.

общественная жизнь характеризовалась динамизмом. Социально-политические институты империи находились в непрерывном развитии³⁹. Социальная структура Византии была близкой современной и обеспечивала значительно больше свободы, нежели в государствах Западной Европы того времени⁴⁰.

1.6. Византия — центр исторического развития, источник проекта современности, средоточие стратегической стабильности и миростроительное государство

Глубокое исследование истории Средневековья поколебало западоцентристские трактовки этой эпохи. Центром исторического развития в эру средних веков была отнюдь не Западная Европа. Напротив, в средневековом мире Западная Европа являлась слаборазвитой периферией. Именно средиземноморский бассейн, на который распространялась власть Константинополя, выступал средоточием развития в средневековую эру. Мир средних веков может быть увиден эпохой развития и влияния греко-римской цивилизации со столицей в Константинополе, эпохой, ограниченной периодом от основания Константинополя до его падения⁴¹. Пространство византийской империи было осью цивилизованного универсума⁴². Византия — государство, ставшее факелом цивилизации⁴³.

Византия — великая держава в современном значении этого слова⁴⁴. Цветущая экономика, развитие правосудия, финансовой системы, дипломатии, почты, армии, зиждущейся на принципах закона гражданской жизни, рационального бюрократического аппарата, сильной центральной власти, успешно обеспечивающей социальный порядок и независимость экономики, дают основания считать Византию образцом современного государства в эру Средневековья⁴⁵. Византийская империя своими великими цивилизационными достижениями участвовала в создании современного мира⁴⁶.

Византия справедливо может быть увиденна средоточием стабильного развития посреди трех континентов⁴⁷. Это было миростроительное государство, не стремящееся к колониальным захватам, а лишь к удержанию границ и распространению цивилизационного влияния⁴⁸. Между Византией и рядом стран (прежде всего Восточной Европы) существовали глубинные религиозные, культурные, экономические и другие связи, дающие основания говорить о наличии Византийского содружества как универсалистской общности, византинизированном социокультурном пространстве. Оно не имело ничего общего с моделью зависимых государств,

³⁹ См.: *Ostrogorsky G. Geschichte des Byzantinischen Staates. München, 1940.*

⁴⁰ См.: *Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. М., 2012.*

⁴¹ См. работу американского профессора Дж. Ла Монта: *La Monte J. L. The World of the Middle Ages, New York, 1949.*

⁴² См.: *Byzantion XVI. Vol. 2 (1942/3), Book Reviews; Ostrogorsky G. Geschichte des Byzantinischen Staates. München, Beck, 1940.*

⁴³ См.: *Karayannopoulos I. Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates. München, 1958.*

⁴⁴ См.: *Karayannopoulos I. Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates. München, 1958.*

⁴⁵ См.: *Bréhier Louis. Le Monde byzantin, Paris 1947–50 (3 Volumes).* См. также: *Андреадис А. Общественные финансы: монетная система, общественные расходы, бюджет, общественные доходы (С. 71–85) в сборнике: Byzantium, An Introduction to East Rome Civilization, edited by Norman H. Baynes and W. St. L. B. Moss, Oxford, At the Clarendon Press, 1948.*

⁴⁶ См.: *Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. М., 2012. См. также 5.*

⁴⁷ См.: *Мосс Г. Очерк истории Византийской империи (С. 1–32) в сборнике: Byzantium, An Introduction to East Rome Civilization, edited by Norman H. Baynes and W. St. L. B. Moss, Oxford, At the Clarendon Press, 1948.*

⁴⁸ См.: *Ducellier A. Les Byzantins — Histoire et culture. P., 1988.*

а также с западным пониманием вассальных связей. Византийское содружество не знало эксплуатации и угнетения одних стран другими⁴⁹.

1.7. Византийское влияние на развитие Западной Европы как фундаментальное

Византия оказывала большое влияние на судьбы западно-европейского мира. Формирование последнего не может быть понято вне контекста византийской истории⁵⁰. Развитием городов, организацией флота, торговли и ремесла, подъемом промышленности, бурным развитием экономики с IX века, формированием правовых систем, хорошо управляемых и упорядоченных государств Западная Европа обязана Византии⁵¹. Византия задала вектор развития западно-европейского мира. Она стала источником политических и культурных форм для Европы. Византийское влияние на Западную Европу может быть названо фундаментальным⁵².

Опираясь на зарубежные исследования, надо сказать, что Византийская цивилизация представляла собой единый и целостный государственно-цивилизационный организм, осуществляющий сохранение и трансляцию культурного наследия. Византийская государственность, будучи имперско-монархической, обладала демократическими чертами. Византия — народная империя, зиждущаяся на творческих энергиях свободного народа. Она являлась империей, следующей общему благу, означающему ориентацию как на материальные ценности, так и на возвышенные культурные блага. Это было миростроительное государство, стремящееся не к колониальным захватам, а к развитию своего цивилизационного пространства и распространению цивилизационной идеи. Византия несла стратегическую стабильность в евразийские миры.

Миростроительное, стабилизирующее, цивилизующее, культурирующее значение Византии определялось особыми характеристиками ее духовного мира. Это была цивилизация культурного континуитета, всемирных духовных синтезов (культурного универсализма), христианского гуманизма. На ее пространстве культурные традиции сохранялись, претворялось в жизнь их непрерывное, преемственное развитие, они вступали в творческие диалоги и формировали синтезы. Византия — самостоятельная и самодостаточная цивилизационная структура, характеризующаяся культурным универсализмом. Восполнение христианского видения личности формами античной культуры привело к образованию христианского гуманизма и превращению его в стержневое начало византийской духовной жизни.

Несомненно, именно в Византии осуществился прорыв к современной эре. Византия — источник проекта современности. Своими очевидными достижениями (в сфере экономики, права, общественной и политической жизни, науки, техники и др.), зиждущимися на тщательно разработанном учении о свободном суверенном субъекте, Византийская империя участвовала в организации современного мира. Безусловно, Западная Европа испытала сильное влияние Византии. Народы Запада черпали из Византии социально-политические, правовые, экономические, технологические, культурные формы, становящиеся движущими силами их развития и давшие им конкурентные преимущества в борьбе за лидерство. Византийское влияние на западный мир приобрело тем самым фундаментальный характер.

⁴⁹ См.: *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453. London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.*

⁵⁰ См.: *La Monte J. L. The World of the Middle Ages, New York, 1949.*

⁵¹ См.: *Geanakoplos D. T. Byzantine East and Latin West: two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Oxford, 1966.*

⁵² См.: *Jack Lindsay. Byzantium into Europe. London, 1952.*

2. Византизм: сущностные характеристики и пути усвоения

Известный отечественный мыслитель и историк Тимофей Николаевич Грановский справедливо говорил о том, что «мы приняли от Царьграда лучшую часть народного достояния нашего, то есть религиозные верования и начатки образования»⁵³. Подчеркнем, Т. Н. Грановский рассматривает византийское наследие как часть национального достояния. Византийская традиция оказывается тем самым органически включенной в отечественную культуру, делается неотъемлемой составляющей российского культурного наследия.

«Наше русское прошлое связало нас нерасторжимыми узами с Византией, и на этой основе определилось наше русское национальное самосознание», — отмечал выдающийся отечественный византист Юлиан Андреевич Кулаковский⁵⁴. На взгляд ученого, непосредственное культурное взаимодействие с Византией повлияло на сами основы русского национального самоопределения и самосознания. Обращение России на Запад, начавшееся в ходе петровских преобразований, не затронуло этих основ. Через принятие христианства византийские начала вошли в народное сознание и русскую жизнь⁵⁵.

Ю. А. Кулаковский верно описывает взаимодействие России с Византией как целостный религиозно-культурный процесс, не отделяя религиозное воздействие Византии от культурного. Действительно, принятие христианства повлекло сложение нерасторжимых культурных уз. Речь, конечно, идет о свободных культурных узлах. Византийские начала свободно вошли в ткань русской жизни. Они повлияли на русское национальное самоопределение, которое осуществлялось в творческой свободе. Представляется верным говорить о свободных российско-византийских культурных узлах, свободном соединении византийских и русских духовных начал, определивших пути отечественного историко-культурного процесса.

Великий русский византист Федор Иванович Успенский считал, что «утверждение знаний о Византии и выяснение наших к ней отношений в высшей степени обязательно для русского ученого и не менее полезно как для образования, так и для направления на верный путь русского политического и национального самосознания»⁵⁶. Несомненно, усвоение византийского наследия стало мощным фактором сложения национально-цивилизационного самосознания России. Византийская традиция во многом определила стезю Российской цивилизации. Но каковы были пути усвоения византийского наследия? Что и как усвоила Россия?

Ф. И. Успенский обоснованно видел в Византии очаг и светоч просвещения, источник цивилизующего воздействия. Под византизмом он понимал начала, организующие историческую жизнь византийского государства. Речь идет о началах, которые привели к постепенному преобразованию Римской империи в Византийскую⁵⁷. Он говорит также о византизме как о созданном народами Европы и Азии своеобразном культурном типе⁵⁸.

Обе трактовки византизма у Ф. И. Успенского глубоко взаимосвязаны. Начала, организующие историческую жизнь византийского государства, являются и началами, формирующими своеобразие византийского культурного типа. Подобное

⁵³ Грановский Т. Н. Собрание сочинений. М., 1900. С. 378. См.: Бороздин И. Н. Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии // Византийский Временник. Т. XI, 1956. С. 272–278.

⁵⁴ См.: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I. СПб., 2003. С. 51.

⁵⁵ См.: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I. СПб., 2003. С. 62–64.

⁵⁶ Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон, 1913. С. XIV.

⁵⁷ См.: Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон, 1913. С. 39.

⁵⁸ См.: Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон. 1913. См., например: С. 261.

взаимоотношение трактовок объяснимо тем, что, говоря современным языком, Византия была государством-цивилизацией, государством, неотделимым от целостной культурно-цивилизационной парадигмы. Поэтому начала, организующие государственную жизнь Византии, во многом совпадают с началами ее культурной жизни.

С позиции Ф. И. Успенского, византизму как типу культуры свойственны начала православной духовности. Эти начала привели к формированию многонародной православной империи.

Ученый считает, что византизм формируется в итоге влияний восточных и эллинской культур на романизм. Эти влияния привели к постепенной замене латинского языка на греческий, а также к своеобразному характеру развития культуры в целом, включающему в качестве неотъемлемой составляющей восточные культурные предания и образцы⁵⁹. «На Востоке романизм встретился со старыми культурами: иудейской, персидской и эллинской, которые не только оказали ему значительное противодействие, но, в свою очередь, имели на него разнообразные влияния. На почве римской администрации и правовых римских воззрений появляются наслоения и придатки особого рода...» — отмечал Ф. И. Успенский⁶⁰. Следуя его взглядам, византизму как культурному типу свойственно сложное взаимовлияние многообразных культурных традиций Азии и Европы. Эти традиции сохраняли свою самобытность, преемственное и непрерывное развитие, взаимопроникали и синтезировались на пространстве империи. При этом во взаимодействии греческих, римских, славянских, азиатских и других культурных миров организационная роль принадлежит культуре греческого народа.

С позиции Ф. И. Успенского, повлияла на развитие Византии и славянская иммиграция. Она повлекла реформы в социальной, экономической, военной системах. Славянская мирная колонизация принесла свободные общинные порядки, ставшие опорой византийской монархии. Тем самым проникновение славян серьезно затронуло общественно-государственные отношения внутри империи. Фактор славянской мирной колонизации способствовал утверждению Византии как народной монархии, народного государства, созидающегося вольным почином суверенного народа, что выражало начала византизма.

«Задача обновления древней империи принятием новых народов разрешилась на Востоке гораздо благоприятнее, чем на Западе. В этом отношении главнейше имеется в виду славянская колонизация. Византийская империя не только нашла способ воспринять в себя новые этнографические элементы, то есть поставить варваров в такое положение, в котором бы они с наибольшей пользой служили целям империи, но еще представила опыт согласования романизма и эллинизма с началами, воспринятыми от новых народов», — писал ученый⁶¹. Византия не разрушила социокультурные основания жизни славян, как не делала этого и по отношению к другим народам. Она не обрывала преемственность их социокультурного бытия, а согласовывала их жизнь с принципами эллинизма и романизма. Она признавала за всеми народами право на культурное наследие.

Если исходить из идей Ф. И. Успенского, то своеобразие Византии как государственно-культурной формы было связано с началами православной духовности, повлекшими оформление православной империи, культурного универсализма, превратившего империю в пространство сочетания многообразных традиций Европы и Азии. Оно определялось народным характером сложения государственности, а так-

⁵⁹ См.: Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон. 1913. С. 40.

⁶⁰ Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон. 1913. С. 39.

⁶¹ Там же. С. 13–15.

же воплощением целостных стратегий сохранения самобытности и преемственного развития культурных организмов, вошедших в состав империи. Иными словами, культурно-государственная жизнь Византии зиждилась на началах народности и культурного континуитета.

Ф. И. Успенский, как и Т. Н. Грановский, отмечает отсутствие органической связи между Византией и народами Западной Европы⁶². «Таковы отношения, которые существовали между Византией и Западной Европой. Первая была рассадником культуры, а вместе с тем и предметом разного рода хищений и мирных заимствований, тогда как западноевропейские народы платили ей лишь завистью, недоброжелательством и жестокостями. Не то нужно сказать об отношениях Византии к Восточной Европе и к славянам», — небезосновательно замечает он⁶³. На его взгляд, византизм стал организующим началом исторического процесса, принципом исторической жизни восточно-европейских народов, а также идеалом развития славянского мира. Это сделалось возможным посредством особого, органического характера византийско-славянских отношений⁶⁴.

Сложно не согласиться с Ф. И. Успенским: гармоничное и тесное взаимодействие Византии со славянами привело к превращению византизма в организующее начало исторического развития и идеал славянского мира. Но в таком случае следует признать, что православная духовность, культурный универсализм, стратегии сохранения культурной самобытности и преемственности духовного развития народов, всенародный характер формирования государственной системы сделали присущи Русско-Российской цивилизации как преемнице Византии. Следует признать передачу и усвоение начал византийской государственной и культурной жизни Россией.

Немаловажное значение имеет тезис Ф. И. Успенского о Российской империи как восточном государстве⁶⁵ [13]. На взгляд ученого, включающая огромные восточно-азиатские регионы Российская империя предстает как восточное государство. С его позиции, расширение России на восток обусловлено усвоением византийского наследия. Византия культурно и территориально вбирала в себя восточно-азиатские пространства. Россия наследует и развивает данную тенденцию.

Думается, что идеи Ф. И. Успенского могут быть гармонично дополнены размышлениями великого отечественного востоковеда Бориса Александровича Тураева: «Если, таким образом, до сих пор Европа многим пользуется из того, что выработано на Востоке несколько тысячелетий тому назад, то наше отечество находится с ним в еще более близких связях. Я уже говорил о наших (дометрических) мерах и нашем алфавите, более близком к своему первоисточнику. Кроме этого, у нас были и литературные связи. Влияние византийской культуры на нашу сблизило нас духовно с другими потомками великих древневосточных культур, ведь и сама Византия покоится не на одной Греции и даже не на одном эллинизме. Восточная империя переварила в себе богатое культурное наследство, полученное из разных источников и от разных народов, вошедших в ее состав, и уже в таком виде передавала его дальше подчинившимся ее культуре народам. Вот почему одни и те же литературные памятники так часто оказываются и в славянском, и в коптском, эфиопском, армянском, сирийском облике, вот почему церковную живопись коптов можно принять по ошибке за старые русские иконы, а произведения песнопевцев

⁶² См.: Грановский Т. Н. Собрание сочинений. М., 1900. С. 377–378. См.: Бороздин И. Н. Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии // Византийский Временник. Т. XI. 1956. С. 272–278.

⁶³ См.: Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон. 1913. С. 43.

⁶⁴ См.: Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Эфрон. 1913. С. 41.

⁶⁵ См.: Успенский Ф. И. История византийской империи: Отдел VI–VIII. Восточный вопрос. М., 1997. С. 814.

греческой и русской церкви по манере, стилю и тону напоминают не Гомера и Пиндара, а древневавилонские и египетские гимны»⁶⁶.

Продвижение России в Азию, несомненно, обусловлено ее глубинными духовными связями с Востоком. Эти связи, духовная близость Востоку во многом имеют источником цивилизационное взаимодействие Византии и России. Принципиально важно отметить факт наследования всей полноты универсального культурно-цивилизационного синтеза Россией. Через Византию Россия во всей полноте стала сопричастна культурному наследию как Европы, так и Азии. Вслед Византии она интегрировала оба культурных мира.

«Византийскую империю часто сравнивают с мостом, перекинутым между Западом и Востоком; и дело не только в разнообразнейших связях — торговых, экономических, дипломатических; вся византийская культура представляла собой неповторимый сплав живых и до самого конца не утративших в ней своего значения античных традиций с древней культурой населявших восточные области империи египтян, сирийцев, народов Малой Азии и Закавказья, а также племен Крыма, славян, иллирийцев, других народов. Не следует, однако, думать, что это хаотическое нагромождение разнородных культурных элементов; напротив, Византию отличало единство — языковое, конфессиональное и государственное. При всей многоэтничности империя имела одно главное этническое ядро — греков, в ее культурной жизни с VI в. преобладал греческий язык. В стране господствовала христианская религия в ее православном исповедании. Наконец, империя Ромеев сохранила не только имя, но и главное наследство Рима — устойчивую государственность, сильную императорскую власть и централизованное управление», — характеризует жизнь Византийской империи известный отечественный византинист Зинаида Владимировна Удальцова⁶⁷. На ее взгляд, Византия воплотила в жизнь реальное и полное синтезирование греко-римских и восточных традиций. Подчеркнем, это был именно синтез — ценностно-организованное и рационально-упорядоченное гармоничное соединение элементов. Как справедливо указывает З. В. Удальцова, синтез осуществлялся под воздействием греко-римских начал, при их превалировании, что никоим образом не принижает роль восточных традиций, которые всегда были неотъемлемой составляющей византийской жизни⁶⁸. Характеристики Византии, данные З. В. Удальцовой, означают наличие этнокультурного и этноконфессионального ядра империи. Опиравшееся на римские государственные традиции и православие, византийское многонародное государство обладало исповедовавшим христианство греческим этнокультурным ядром, что неминуемо ведет к признанию христианизированной греческой культуры в качестве направляющей силы византийского глобального синтезирования. Если отдельно выделять синтез греко-римских начал, то в нем превалировали греческие элементы. «В органическом сплаве собственно греко-латинской культуры с традициями местных культур (египетской, сирийской, армянской, грузинской и др.) преобладал творческий гений греческого народа...» — верно утверждает академик Геннадий Григорьевич Литаврин⁶⁹. Речь, конечно, должна идти уже о греческом гении, озаренном светом христианских ценностей.

⁶⁶ Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 1. Л.: Социально-экономическое издательство. 1936. С. 4–5.

⁶⁷ История средних веков. В 2 томах. Т. I: Учеб. для вузов по спец. «История» / Л. М. Брагина, Е. В. Гутнова, С. П. Карпов и др.; Под ред. З. В. Удальцовой и С. П. Карпова. М.: Высш. шк., 1990. Глава 22. Культура Византии IV–XV вв. (З. В. Удальцова). С. 462.

⁶⁸ См.: Самодурова З. Г. З. В. Удальцова: Творческий путь. Византийский временник. Т. 49. 1988. С. 3–12; Удальцова З. В. Некоторые нерешенные проблемы истории византийской культуры. ВВ., Т. 41. 1980. С. 54–56; Удальцова З. В. Заключение. Основные направления развития византийской культуры IV — первой половины VII в. // Культура Византии IV — первая половина VII в. Ответственный редактор член-корреспондент АН СССР З. В. Удальцова. М., 1984. С. 668–685.

⁶⁹ История средних веков. В 2 томах. Т. I: Учеб. / Под ред. С. П. Карпова. М., 2008. С. 614.

Культурный универсализм Византии, византийский глобальный евро-афро-азиатский культурный текст представлял собой целостное смысловое пространство, структурированное и интегрированное греческим культурным кодом. В свою очередь последний был преобразен началами православия.

А. Ф. Лосев указывал на осуществленный в Византии перенос античной символически-идеальной диалектики в раскрытую христианством сферу личностного духа. На его взгляд, выразивший мировоззренческую суть византизма как культурного типа, православный платонизм передал христианское восприятие мироздания, христианский опыт духовно-личностного бытия на языке греческой философии. Византизм основывается на органическом соединении христианского опыта духовно-личностной стихии и греческого философского мышления, православия и платонизма как высочайшей формы античной культуры⁷⁰.

Говоря о византизме как типе культуры, А. Ф. Лосев принципиально не отделяет Византию от России. Им утверждается преемственность византийско-московской духовной жизни. Византийско-московский духовный мир рассматривается им как целостный культурный тип, зиждущийся на мировоззренческих принципах православного платонизма⁷¹. Это, конечно, означает усвоение Россией во всей полноте византийского синтезирования христианских начал и античного наследия, усвоение Россией византийского синтеза раскрытого христианством опыта персональной жизни с высшими формами античной духовности.

С. Н. Булгаков сравнивает принятие православия Русью с обретением Священного Ковчега, который она была призвана хранить в творческой любви: «В этом ковчеге заключено было не только вселенское христианство в его неповрежденности и чистоте, но и все духовное наследие эллинского гения, которое является безусловной основой европейской культуры, как некий первозданный Эдем, сверкнувший своей Божественной наготой на этой грешной земле. В восточном, византийском Православии *in pace* заключено все эллинство в его неумирающих ценностях: в его богословии, мистике, литургике, иконографии, архитектуре. Здесь претворено то, что было религиозно подлинного в эллинской религии и мистике, трагедии и пластике: Дельфы и Элевзин, орфика и пифагорейство, Деметра и Дионис, архитектура и эллинское ваяние, художественно доказавшее и показавшее Божественность человека; сюда вошло все, что было великого в величайшем умозрении эллинов, ибо Платон и Плотин, Пифагор и Парменид, Анаксагор и Аристотель интегрально восприняты и живут в христианском богословии»⁷². С позиции русского мыслителя, Русь восприняла в крещении все духовное наследие эллинского гения. «Вообще эллинство есть как бы некоторое натуральное православие, как и Православие содержит в себе стихию облагодатствованного эллинства», — утверждает он⁷³. Речь здесь идет об эллинстве, преобразенном христианством. Имеется в виду интегральное восприятие христианством греческого просвещения и гуманизма.

Итак, в итоге христианизации начала византийской государственной и культурной жизни проникли в Россию. Она восприняла православную духовность, модель православной многонациональной империи, а также начала культурного универсализма — всемирного сплава культурных традиций, интегрируемого греко-христианской культурой. Очевидно, русская культура достаточно гармонично заняла объединяющие позиции греческой в новом вселенском (уже российском) культур-

⁷⁰ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993; Он же. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.

⁷¹ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993; Он же. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.

⁷² Булгаков С. Война и русское самосознание. М., 1915. С. 32–33.

⁷³ Там же. С. 33.

ном сплаве. Россия усвоила византийские стратегии сохранения культурной самобытности и преемственности духовного развития народов, народный характер формирования государственности. Она восприняла достижения греческого гения, выработанное им под влиянием христианских ценностей учение о персоне, великий синтез высот греческой культуры с христианскими представлениями о свободном творческом лице и, следовательно, рожденные в Византии принципы христианского гуманизма. Россия восприняла византийское наследие во всей полноте, как целостную систему. Социокультурные начала Византии сделались началами, организующими ее бытие.

Большое значение имеет и следующий тезис С. Н. Булгакова: «По культурному своему наследию мы богаче Запада, который наследовал эллинизму косвенным путем чрез римскую церковь, а позднее уже в языческой реставрации гуманизма»⁷⁴. Следуя логике мыслителя, Русь восприняла наследие эллинского гения непосредственно в акте крещения. Греки сами передали Руси свои духовные традиции. Ими был осуществлен акт непосредственной, прямой трансляции своей культуры, всей полноты собственных духовных достижений. Это, в свою очередь, с позиции С. Н. Булгакова, определило высоту культурного призвания Руси, заключающегося в творческом продолжении дела эллинского гения.

Важно отметить, социокультурные начала Византийской цивилизации Русь воспринимает в духовных актах непосредственной, прямой трансляции. Эллины непосредственно транслировали их Руси. Передача осуществляется отнюдь не опосредованно, косвенным путем. Это стало возможно благодаря органическому характеру русско-византийских связей. Этим обусловлено величие и богатство культурного наследия России.

В целях прояснения особенности русско-византийских культурных связей обратимся к идеям известного литературоведа, культуролога и историка Юрия Михайловича Лотмана. Ю. М. Лотман создал целостную концепцию русско-византийского культурного диалога⁷⁵.

С точки зрения ученого, взаимодействие культур осуществляется посредством диалога, имеющего особое строение. Передающий и принимающий участники диалога попеременно активны. Передающий участник располагает теми культурными текстами, которые принимающий усваивает. В период трансляции культурных текстов принимающая сторона выдерживает паузу. Она воспринимает текстовые потоки, накапливает их в своей памяти. Затем принимающая сторона овладевает языком формирования текстов и начинает свободно им пользоваться. И наконец, она превращает чужое в свое: тексты передающей стороны трансформируются в соответствии с культурными кодами принимающей, видоизменяя свой облик. Отныне поток текстов движется в обратном направлении. Бывший принимающий участник диалога делается передающим. Вобрав в себя традицию, творчески претворив ее в свою, он оказывает воздействие на передающую тексты сторону, которая отныне становится воспринимающей.

Ю. М. Лотман указывает на асимметричность отношений диалогического партнерства как типологическую черту культурного диалога. Передающий участник с момента начала диалога, будучи доминирующей стороной, описывает свои позиции в культурной ойкумене как центральные, а позиции принимающего участника как периферийные, что добровольно усваивается принимающей стороной. В ходе творческого преобразования традиции на центральные позиции в культурной ойкумене

⁷⁴ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание. М., 1915. С. 33.

⁷⁵ См.: Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Ю. М. Лотман. Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 121–129.

уже претендует принимающий участник. Важно и то, что впитавшая традицию, оплодотворенная культура генерирует в ответ большее число текстов, чем усвоила. Она резко увеличивает ареал собственного воздействия. Ее активность характеризуется скачкообразным энергетическим ростом, приобретает формы культурного взрыва.

На взгляд Ю. М. Лотмана, проникновение текстов передающего участника не замещает творческие силы принимающей культуры, а пробуждает и активизирует их. Ученый также указывает на своеобразный характер осуществления диалога в конкретно-исторических условиях, при всех логически выделяемых его общих параметрах. Типологические формы культурного диалога, будучи идеальной логической типизацией, повторяются, не повторяясь.

«Принятое из Византии христианство сделалось основой для исключительно интенсивного потока текстов, в буквальном смысле хлынувшего на Русь. Правда, картина здесь несколько усложнялась тем, что загоревшиеся от византийского факела южнославянские культуры уже вступили в стадию активного создания собственных текстов, так что Русь получала как бы двойной их поток. Однако культурным и профессиональным центром ареала, бесспорно, оставалась Византия», — пишет Ю. М. Лотман⁷⁶. И далее: «К XII в. Киевская культура, видимо, вполне созрела к тому, чтобы сделаться активным транслятором в романском культурном пространстве. «Слово о полку Игореве» — убедительное тому свидетельство. Однако вторжение татаро-монголов сорвало эту возможность. В другой раз аналогичная ситуация начала складываться в XIV–XV вв. Но и на этот раз взятие Царьграда турками разрушило всю структуру культурного пространства... Накопленная в результате русско-византийского диалога культурная энергия, сложно трансформируясь, вошла в дальнейшем как часть в культурный взрыв XVIII в.»⁷⁷. С позиции ученого, в русской культурной жизни период изоляции сменился развитием диалоговой ситуации, приведшей в XVIII столетии к бурной деятельности по наполнению текстами окружающей семиосферы.

Несомненно, культурному взаимодействию сопутствует диалогическая ситуация. «Вторжение» культурных текстов Византии, восприятие ее культурных энергий обернулось их творческим усвоением. Духовные энергии Византии были национализированы, что вызвало к жизни новое мощное энергетическое излучение. Оно было связано с культурным взрывом Нового времени, русско-европейским культурным диалогом XVIII–XIX веков, активизацией трансляции духовных смыслов с XVIII века на евразийском пространстве в целом. Вселенское излучение энергий русской культуры в XVIII столетии, сопровождавшееся созданием евразийского цивилизационного пространства, культурно-государственный экуменизм Русского Просвещения можно понять лишь в контексте развертывания накопленной духовной энергии русско-византийского диалога. Взрыв духовных сил XVIII века, имевший общеевропейское и общеевразийское значение, объясним историческим движением культурной энергетики, сконцентрированной в ходе русско-византийского взаимодействия.

Исходя из концепции Ю. М. Лотмана, очевидно, что диалог с Византией для отечественной культуры не являлся одним среди многих. Этот диалог обладает исключительным значением, так как определил пути развития русской культуры от глубокого прошлого до современного времени. Ведь культурный взрыв XVIII века обусловил последующие линии движения русской культуры, включая современные. Более вер-

⁷⁶ Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Ю. М. Лотман. Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 126.

⁷⁷ Там же. С. 127.

но сказать, что все развитие русской культуры представляет творческий ответ на тексты византийских традиций. Этот ответ стал вселенским духовно-энергетическим излучением, озарившим Восток и Запад, Европу и Азию.

Исходя из концепции Ю. М. Лотмана, византийская традиция не является одной из многих впитанных Россией. Византийский текст органически и непрерывно присутствует в отечественном историко-культурном процессе, пребывает в качестве его существенной составляющей на протяжении времени большой длительности, затрагивая глубинные структуры отечественной истории и культуры.

«Ю. М. Лотман предложил термин “диалог культур”, преимущество которого состоит, на мой взгляд, в том, что он предполагает, во-первых, признание существования дохристианской культуры у языческих народов и, во-вторых, имеет в виду восприятие и переосмысление потока новой информации, буквально захлестывавшей неопитов после крещения. Недостаток же этого понятия заключается в том, что оно элиминирует учительную роль стороны, вовлекшей язычников в лоно христианской цивилизации», — указывает академик Г. Г. Литаврин⁷⁸. Действительно, описание русско-византийских отношений посредством термина «диалог культур» выявляет некоторую ограниченность данного концепта, который не в состоянии передать всю сложность русско-византийского контакта. Изображение русско-византийских взаимоотношений как диалогического процесса далеко не полно раскрывает учительную роль Византии.

Г. Г. Литаврин дает глубокую характеристику взаимодействия между странами: «Достижения византийской культуры продолжали жить особой жизнью в единственном православном государстве, оставшемся после 1461 г. не подвластным мусульманам, — в Московской Руси. Здесь формы, приемы, традиции византийской культуры обрели как бы новую родину, где они подвергались усвоению, переработке и дальнейшему развитию. Немало элементов византийской культуры органически слились с культурой древнерусской, ареал которой с XVI в. стал быстро расширяться за счет бескрайних просторов Азии»⁷⁹.

Итак, Россия сделалась новой родиной для традиций византийской культуры. Г. Г. Литаврин говорит об органическом слиянии составляющих византийской культуры с культурой Руси. Им также устанавливается, что среди всех стран Византийского содружества наиболее тесные и прочные отношения были у Византии именно с Русью⁸⁰. Он, конечно, верно отмечает расширение ареала воздействия русской культуры с XVI века посредством ее движения в Азию. На наш взгляд, распространение русской культуры на Восток являет собой культурный взрыв, ставший итогом русско-византийского диалога. Он хронологически предшествовал культурному взрыву XVIII века.

Рассматривая проникновение Византийской цивилизации на Русь, целесообразно восполнить теорию диалога Ю. М. Лотмана концепцией трансплантации Д. С. Лихачева. Именно соединение этих двух теорий позволяет адекватно отразить всю сложность российско-византийских культурных связей⁸¹.

С позиции Д. С. Лихачева, обращение к Византии было обусловлено внутренними потребностями отечественной культуры. Итогом стал перенос культурных явлений Византии на славянскую почву с крещением Руси. Этот перенос не носил механи-

⁷⁸ Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 300.

⁷⁹ Культура Византии XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 607.

⁸⁰ См.: Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 303, 304, 357, 358.

⁸¹ Плодотворность соединения этих подходов была продемонстрирована Дмитрием Оболенским. См.: Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998 (Особо см. Предисловие: С. 11–12); Dimitri Obolensky. Medieval Russian Culture in the Writings of D. S. Likhachev // Oxford Slavonic Papers. New Series. Vol. IX. 1976.

ческого характера. Перенесенные культурные явления развивались, приобретали местные черты, становились частью славянской культуры под влиянием фактора творческой свободы.

«Все изложенное позволяет выделить категорию явлений культурного воздействия Византии, в которых мы должны видеть не проявления влияния, а проявления трансплантации византийской культуры на славянскую почву. Памятники пересаживаются, трансплантируются на новую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке.

Не только отдельные произведения, но и целые культурные пласты пересаживались на русскую почву и здесь начинали новый цикл развития в условиях новой исторической действительности: изменялись, приспособлялись, приобретали местные черты, наполнялись новым содержанием и развивали новые формы. Их жизнь мало чем отличалась от жизни местных произведений — разве только своею большею сложностью в связи со вторичными воздействиями греческих оригиналов», — утверждает Д. С. Лихачев⁸². Он считает, что с крещением освоение культурного опыта Византии приобретает по преимуществу характер трансплантации. При этом Д. С. Лихачев категорически настаивает на неправомерности разделения явлений древнерусской культуры на оригинальные и переводные. Последние носили творческий характер и были органической частью славянской культуры. Для ученого акт трансплантации — творческий акт. «Эта византийская культура за пределами Византии воссоздавалась на новой основе и в новых формах на всех уровнях мысли и творчества. Славянская “рецензия” византийской культуры создавалась при этом, как мы уже отметили, не только на основе произведений, вышедших из Византии, и определялась она своими внутренними потребностями. Трансплантация византийской культуры, как и всякая трансплантация, отнюдь не была механическим переносом ее в новые условия. Трансплантация культуры была связана с ее изменением, иногда очень существенным. Нельзя ставить знак равенства между византийской культурой у себя на родине и той византийской культурой, которая была трансплантирована в славянские страны... Византийская культура в славянских пределах была порождена византийской культурой, выросла на ее основе, но она не была ей тождественна. Славянская “рецензия” византийской культуры имела поэтому собственное лицо. Это было некоторое новое единство религии, воззрений на мир и на общество, литературы, живописи и архитектуры», — отмечает Д. С. Лихачев⁸³.

Следуя логике Д. С. Лихачева, Русь осуществила воссоздание византийской традиции на славянской почве и в новых культурных формах. Это была творчески воссозданная, творчески преображенная византийская традиция.

Лихачевской концепции трансплантации придерживался другой отечественный ученый — Александр Панченко⁸⁴. Он подчеркивал, что суверенный выбор Владимира обусловил специфику трансплантации византийской литературы. На Руси не переводили современную литературу. Отбирались произведения, созданные во II–VIII веках. «Трансплантируя византийскую литературу, Русь трансплантировала прежде всего ее фундаментальную основу...» — устанавливает Александр Панченко⁸⁵. Отметим, во II–VIII веках в Византии расцвела патристика. Это было время, когда вырабатывались мировоззренческие основания Византийской цивилизации, возводился грандиозный синтез античной философской культуры и христианства,

⁸² Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб.: Наука, 1999. С. 21–22.

⁸³ Там же. С. 32.

⁸⁴ См.: Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000.

⁸⁵ Панченко А. М. Русская история и культура: Работы разных лет. СПб., 1999. С. 387.

определялись пути преобразования античности христианскими началами, раскрывались христианские представления о личности, складывались принципы христианского гуманизма. Это был период образования фундаментальных оснований цивилизационного организма Византии. Русь трансплантировала литературу именно указанного периода, то есть периода сложения основ Византийской цивилизации.

Итак, важно обратить внимание на пути восприятия и усвоения византийского наследия. Русь восприняла византийское наследие непосредственно в акте крещения. Крещение — не просто принятие веры, а целостное восприятие всей полноты духовных достижений Византии. Культурные сокровища Византии передавались в духовных актах непосредственной, прямой трансляции, чем обусловлено величие и богатство культурного наследия России и что стало возможным благодаря органическому характеру русско-византийских связей.

Восприятие византийского наследия осуществлялось в ходе русско-византийского культурного диалога. Этот диалог обладает исключительным значением, так как определяет пути развития русской культуры и России от глубокого прошлого до современного времени. Оно представляет творческий ответ на культурные тексты византийских традиций. Этот ответ стал вселенским духовно-энергетическим излучением, озарившим Восток и Запад, Европу и Азию.

Концепцию диалога важно дополнить концепцией трансплантации, подчеркивающей наставническую роль Византии. С крещением Руси осуществляется перенос культурных явлений Византии на славянскую почву. Освоение духовного опыта Византии приобретает по преимуществу характер трансплантации, поскольку многие культурные явления Руси еще не приобрели законченных форм. При этом Русь трансплантировала фундаментальные основы византийской культурно-цивилизационной парадигмы. Акт трансплантации — творческий акт. Русь осуществила воссоздание византийской традиции на славянской почве и в новых культурных формах. Это была творчески воссозданная традиция.

3. Культурное наследие как основание цивилизации

При анализе российского и византийского цивилизационного процесса представляется целесообразным опираться на концепцию культурного наследия как основания цивилизации. Данная концепция может быть раскрыта в виде следующих стержневых принципов.

Цивилизации представляют собой целостное единство ценностных и институциональных систем. Речь идет о институционально и ценностно оформленных больших социальных пространствах — пространствах, сложившихся в единстве институтов и ценностей. Речь идет о больших социальных системах, образованных вокруг ценностного ядра культурной жизни, — универсально значимых, больших духовных смыслов.

Космос исторически самобытных, тяготеющих к универсальности, транслируемых и воплощаемых ценностных форм как ценностный мир культурного наследия выступает сущностным основанием цивилизации. Цивилизация зиждется на культурном наследии, образующем ее устойчивый базис. Культурное наследие конституирует бытие цивилизации, выступает началом устройства ее систем. Цивилизация вырастает из ценностного пространства наследия. Фундаментальные духовные принципы, заключенные в наследии, будучи ценностным творческим ядром цивилизации, выражают само ее существо. Культурное наследие являет субстанциальные начала цивилизационного организма.

Наследие — незапамятное и надежное достояние, на которое люди опираются для решения творческих задач, которое выступает ориентиром повседневной жизни.

ни. К наследию апеллируют как к миру устоявшихся и подлинных ценностей. Речь идет о ценностях непрерывно поддерживаемых и утверждаемых, ценностях наследуемых.

Наследование культуры есть сущностная характеристика цивилизационного процесса. Поддержание культурной преемственности в течение длительного времени — не просто одна из важнейших функций цивилизации. Таким поддержанием обеспечивается ее жизнедеятельность как целостного социокультурного организма, единого социально-исторического тела. Временная и пространственная устойчивость цивилизации обусловлена осуществляющейся культурной преемственностью. Преемственность обеспечивает устойчивость присущих цивилизации социально-символических форм.

Процессы наследования представляют собой глубинные механизмы бытия цивилизации, свойственные ей при всех изменениях. Это те связи, которые объединяют цивилизацию в историческую целостность, делают ее развивающейся, сложной и высокоинтегрированной общностью. Наследование культуры формирует единство цивилизации, придает ей интегрированность при всех внутренних различиях, совмещениях разнообразных характеристик бытия, обеспечивает связь исторического и современного. Это делается возможным в силу того, что наследуются высшие духовные принципы, на которые ориентированы многообразные компоненты цивилизации.

Культурное наследие, присущее цивилизационному сообществу, указывает на его самостоятельность, уникальность и самобытность. Наследие — основа самобытного развития цивилизации. Зиждущееся на наследии, самобытное развитие подразумевает творческое значение заимствований и влияний, полиморфизма принципов культурной жизни, меняющего культурную жизнь новаторства. Оно раскрывает творческий дух цивилизации, так как строится на наследии, где пребывает ее сущностное ядро, выступающее ядром творческим.

Возможность преобразования культурных форм, созидательного присутствия прошлого в настоящем, интерпретативного характера культурно значимой деятельности коренится в самой сути наследия. Социокультурная динамика цивилизации вытекает из самого его существа. Культурное наследие содержит составляющие, делающие возможным воспроизводство, сохранение и развитие самобытной цивилизации, ее развертывание в истории как динамической системы. Цивилизация как феномен динамичный и саморазвивающийся является следствием усвоения творческих начал наследия. В самом культурном наследии заложены основания для созидательных культурных процессов, возникновения и порождения нового. Им обусловлено бытие цивилизации как самоорганизующейся целостности, динамической системы, творчески изменяющейся в пространстве и времени. В нем обретаются духовно-энергетические принципы, делающие возможным преобразование ее облика.

4. Византийское наследие как фактор формирования Российской цивилизации

Опираясь на зарубежные исследования, надо сказать, что Византийская империя представляла собой единый и целостный государственно-цивилизационный организм, осуществляющий сохранение и трансляцию культурного наследия. Византийская государственность, будучи имперско-монархической, обладала демократическими чертами. Византия — народная империя, зиждущаяся на творческих энергиях свободного народа. Она являлась империей, следующей общему благу, означавшему ориентацию как на материальные ценности, так и на возвышенные

культурные блага. Это было миростроительное государство, стремящееся не к колониальным захватам, а к развитию своего цивилизационного пространства и распространению цивилизационной идеи. Византия утверждала стратегическую стабильность на евразийских территориях.

Миростроительное, стабилизирующее, цивилизующее, культурирующее значение Византии определялось особыми характеристиками ее духовного мира. Это была цивилизация культурного континуитета, всемирных духовных синтезов (культурного универсализма), христианского гуманизма. На ее пространстве культурные традиции сохранялись, претворялось в жизнь их непрерывное, преемственное развитие, они вступали в творческие диалоги и формировали синтезы. Византия — самостоятельная и самодостаточная цивилизационная структура, характеризующаяся культурным универсализмом. Восполнение христианского видения личности формами античной культуры привело к образованию христианского гуманизма и превращению его в стержневое начало византийской духовной жизни.

Если опираться на отечественную интеллектуальную традицию, то своеобразие Византии проявилось в православной духовности, православном многонациональном государстве, народном пути его сложения, культурном универсализме, превратившем империю в пространство сочетания многообразных традиций Европы и Азии. Оно выразилось в воплощении целостных стратегий сохранения самобытности и преемственного развития культурных организмов. В Византии был осуществлен синтез христианского опыта духовно-личностного бытия и греческого философского мышления, христианством были интегрально восприняты греческое просвещение и гуманизм.

На базе выявленных зарубежными исследователями и отечественными учеными черт Византии можно воссоздать ее образ. Византия была целостным государством-цивилизацией. Народный характер его сложения, многонациональная форма, миростроительные задачи, присущее ему стабилизирующее значение и цивилизующее влияние органически следуют из фундаментальных духовных принципов культурного континуитета, универсализма и христианского гуманизма. Эти духовные принципы выступают началами устройства византийского цивилизационного пространства и выражают творческое ядро византийской цивилизационной системы.

Целостный государственно-цивилизационный организм, обеспечивший сохранение и трансляцию культурного наследия, народная империя, следующая общему благу, миростроительное государство, несущее стратегическую стабильность, — во всех этих чертах отчетливо проявляется образ России. Россия также со всем основанием может быть названа цивилизацией культурного континуитета, универсализма и христианского гуманизма. Обозначенные фундаментальные духовные принципы присущи и творческому ядру Российской цивилизации.

Несомненно, именно в Византии осуществлялся прорыв к современной эре. Византия — источник проекта современности. Своими очевидными достижениями (в сфере экономики, права, общественной и политической жизни, науки, техники и др.) Византийская империя участвовала в организации современного мира.

Безусловно, Западная Европа испытала сильное влияние Византии. Народы Запада черпали из Византии социально-политические, правовые, экономические, технологические, культурные формы, становящиеся движущими силами их развития и давшие им конкурентные преимущества в борьбе за лидерство. Византийское влияние приобретало тем самым фундаментальный характер. Оно содействовало всесторонней модернизации западного мира. К сожалению, последний зачастую отвечал Византии жестокостью и завистью. Прискорбно и другое: перенятые у Византии

достижения нередко использовались в качестве инструмента установления господства над странами и народами.

Воздействие Византии на Россию не было подобным ее влиянию на страны Запада. Русско-византийские отношения приобрели особый характер органических связей. Крещение привело к сложению свободных и нерасторжимых культурных уз. О многом говорят пути усвоения византийского наследия. Целостное восприятие всей полноты византийской традиции осуществлялось в духовных актах непосредственной, прямой трансляции. С крещением Руси происходит перенос культурных явлений Византии на славянскую почву. Освоение духовного опыта Византии приобретает по преимуществу характер трансплантации. Трансплантируются фундаментальные основы византийской культурно-цивилизационной парадигмы. Русь творчески воссоздает византийскую традицию. Последняя обретает новую Родину. Русско-византийский культурный диалог определяет пути развития России от глубокого прошлого до современной эры. Очерченные формы восприятия византийского наследия говорят о том, что речь должна идти об усвоении именно творческого ядра Византийской цивилизации.

Поражает тотальность рецепции византийской культурно-цивилизационной парадигмы Россией. С принятием христианства совершается интегральное усвоение византийского наследия. Все это делается возможным в силу восприятия цивилизационных доминант Византии, сущностных оснований ее наследия, творческого ядра ее цивилизационного организма. Византийское наследие стало смыслообразующим и системообразующим началом Российской цивилизации. Оно стало источником оформления ее самобытного лика, фактором формирования цивилизационной субъектности и суверенитета.

Дохристианской Русью был достигнут достаточно высокий уровень развития, что и вызвало потребность обращения к Византии, позволило осуществить трансплантацию творческого ядра Византийской цивилизации. Обращение к Византии было подготовлено всем историко-культурным путем доправославной Руси. Византийское семя упало на возделанную почву. Многие элементы духовной жизни Древней Руси были созвучны составляющим духовности Византии. Вместе с тем, до крещения Русь предстает как становящийся цивилизационный мир — цивилизационный мир в процессе оформления, не представляющий завершенной и оформленной системы. До крещения Русь пребывала в поиске своего цивилизационного образа. После крещения она обретает устойчивые принципы цивилизационного бытия, цивилизационную самоидентичность, удовлетворяет потребность в содержательном наполнении цивилизационной идентичности.

Никоим образом нельзя преуменьшать духовного подвига усвоения византийского наследия Россией. Творческое воссоздание византийской традиции на российских просторах, обретение византийской культурой новой Родины было великим духовным дерзанием. Величие России — в осознании и исполнении возвышенного призывания быть творческим продолжателем Византии.

Византийское наследие органично вошло в ткань Российской цивилизации. Оно стало неотъемлемой составляющей российского культурного наследия, придав ему духовное величие.

Обращение к Византии пробудило грандиозные культуротворческие силы России. Восприняв византийские идеалы, Россия их осуществила и во многом творчески превзошла.

На вселенских просторах Евразии раскрылся интегративный потенциал русской культуры, была раскрыта интеграционная природа Российской цивилизации. Ее

интеграционная сущность во многом определила пути развития евразийских миров.

Впитав начала византийского универсализма, Россия творчески превзошла их. Являя более, нежели Византия, включающие, инклюзивные способности, она соединила многонациональную и многоконфессиональную всечеловеческую цивилизационную ойкумену.

Россия более, чем Византия, проявила устремленность к выработыванию солидарных форм жизни. Она создала беспрецедентный в истории государственный союз, который был добровольной общностью народов. Опираясь на творчески преломленные византийские идентификационные ориентиры, она оказала стратегическое консолидирующее воздействие на евразийское пространство.

Россия максимально усиливает и углубляет присущие Византийской цивилизации стратегии сохранения культурной самобытности и преемственности духовного развития народов. Еще более, чем в Византии, расцвели в России многообразные культурные миры Европы и Азии. Еще более Византии России свойственна берегающая идентичность. Сохранение уникальных форм жизни во всей полноте и конкретности, жизненных структур, определяющих преемственность духовного пути сообществ, творческих начал, жизнедеятельность социальных организмов стали приоритетами развития Российской цивилизации. Российская перспектива евразийской интеграции означала ее культуросберегающую нормативную направленность. России в полной мере удалось стать цивилизацией культурного континитета, берегающим государством-цивилизацией.

Интеграционная сущность Российской цивилизации, присущее ей стремление к формированию горизонтов совместного духовного опыта, свойственная ей берегающая идентичность органически следуют из ее гуманистических начал, имеющих православные корни. В духовном облике России более, чем в облике Византии, присутствуют черты милосердия, сострадания, жертвенности, совестливости, сердечности, братского единения в любви и соборности. Россия стремится обрести глубинные основания социальной жизни, социальных и правовых порядков в ценностном порядке соборности и сердечной любви. На фоне византийского российский гуманизм выделяется своими деятельными, преображающими, эргетическими началами, что сделало Россию одной из наиболее динамично развивающихся цивилизаций в истории человечества.

Итак, с принятием христианства совершается интегральное усвоение византийского наследия, осуществляется восприятие творческого ядра Византийской цивилизации, заложенных в нем фундаментальных духовных принципов культурного континитета, универсализма и христианского гуманизма. Византийское культурное наследие стало неотъемлемой составляющей российского, придав ему духовное величие. Оно сделалось фактором формирования цивилизационной субъектности и суверенитета, источником оформления самобытного лика Российской цивилизации, пробудило ее грандиозные культуротворческие силы.

5. Процессы наследования в российском цивилизационном пространстве

Византию принято считать библиотекарем человеческого рода. Сохранение общечеловеческого духовного наследия — приоритетная стратегия развития Византийской цивилизации. Вслед Византии Россия также может быть названа цивилизацией культурного континитета. Как уже отмечалось, Россия максимально усиливает и углубляет присущие Византийской цивилизации стратегии сохранения культурной самобытности и преемственности духовного развития народов. Еще более Визан-

тии России свойственна берегающая идентичность. Сохранение уникальных форм жизни во всей полноте и конкретности, жизненных структур, определяющих преемственность духовного пути сообществ, творческих начал жизнедеятельности социальных организмов стало приоритетом развития Российской цивилизации. Интеграционные процессы, инспирированные Россией, российская перспектива интеграции на просторах Евразии обладали очевидной нормативной направленностью — культуросберегающей. Россия со всем основанием может быть названа берегающим государством-цивилизацией. Саму историю Российской цивилизации важно увидеть процессом совершенствования, обогащения и углубления культурной памяти. История России — история творчески активного, деятельного, непрерывного накопления культурных ценностей народами в пространстве общей памяти.

Прежде чем мы попытаемся охарактеризовать (далеко не полно) процессы наследования культуры, присущие Российской цивилизации, выявить некоторые их характерные черты, целесообразно подчеркнуть, что наследование культуры, как и сама культура, есть явление сверхорганическое. Наследование может быть описано с использованием биоорганических аналогий как метафор, исключая их онтологическую трактовку (культура не рождается, не стареет, не умирает и не развивается в смысле природного организма, не наследуется генетически и т. п.). Важно указать и на отсутствие трансперсональных, биоорганических механизмов наследования, делающих излишним присутствие в его процессе свободной личности.

Процессы наследования культуры, присущие Российской цивилизации, будучи целостным житнетворчеством, осуществляются в соединяющей поколения духовной солидарности. Они протекают в солидарной кооперации поколений. Речь идет о солидарности в творческой любви с поколениями отцов. Речь идет о солидарности с поколениями настоящими и грядущими в творческом и жертвенном служении им. Речь идет о солидарности, в которой обретается межпоколенный синтез — духовно-творческое единение поколений.

Российские процессы наследования характеризуются высоким уровнем коммуникативной сопряженности, «плотной» коммуникативной онтологией. Они раскрывают глубинные пласты человеческого общения, предполагают безграничную готовность к коммуникации, стремление к взаимному признанию, соприкосновению духовных миров. Они означают коммуникацию свободную, субъект-субъектную, диалогическую. В ее ходе мощные ценностные вертикали делают процесс общения не тождественным поверхностному коммуницированию персон. Общение, основанное на искренности, взаимной любви и братстве, то есть на коммунитарных ценностях, предстает как охватывающее всю личность. Процессы наследования осуществляются в ценностно насыщенном диалогическом пространстве. Они сопряжены с диалогически активными и духовно наполненными актами познания прошлого и настоящего.

Российские процессы наследования характеризуются соучастием в культурной традиции, со-бытием в ней. Наследование — со-действие, живое сопричастие историческому потоку, пребывание в нем. Оно представляет собой проникающее прикосновение к историческому потоку, в ходе которого человек делается носителем духовных смыслов.

В российском цивилизационном пространстве наследование культуры осуществляется в творчески активном, духовно-предметном сердечном созерцании — созерцании, сочетающем всю полноту душевно-духовных сил личности. Речь идет о наследовании как кардиогносии, о целостном сердечном, духовно-предметном созерцании-наследовании традиций. Такое наследование конкретно-исторично. Наследуются конкретные культурные формы. Наследуются ценности культуры,

воплощенные исторически определенным образом. Наследуются конкретные формы исторической жизни, в которых раскрываются универсальные начала культуры, ее общечеловеческое духовное измерение. Наследование предстает творческим, духовно предметным и целостным созерцанием исторического бытия народа.

Свойственные Российской цивилизации процессы наследования выражают духовную жизнь как отдельного человека, так и всего народа. Наследование народно, вытекает из глубин народной жизни, затрагивает освещенные ценностями повседневные формы существования, представляющие целостный поток жизни духа. Наследуются от поколения к поколению как выдающиеся шедевры, так и сохраняемая и обогащаемая повседневная «ткань жизни». Наследование — творчески-поступательная жизнь народа в живой связи с его историческим прошлым. Процессы наследования — творческие потоки индивидуального и нерасторжимого с ним народного лицестроения, творческие акты созидания своей личности и народного лика как соборной персоны.

В российском цивилизационном пространстве наследование есть процесс динамически-наступательный, творческий, и в то же время соединенный с предшествующими достижениями, духовно-ценностными корнями исторической жизни. Его характеризует творческое устремление вперед, наступательная динамичность, стремление к созданию новых ценностей. Но это творческое устремление вырастает из корней предыдущего, уходит в духовно-ценностную почву прошлого, не будучи механически обусловлено им.

Российские процессы наследования характеризует творческая динамика и преемственность с прошлым. Они связаны с творческим нарастанием и сохранением духовных ценностей. Это процесс творческий и динамический. И его отличает укорененность и почвенность, укорененность в духовно-ценностных почвах прошлого, в совокупности его традиций. Подлинно жизненным и динамичным оказывается то, что укоренено в исторической почве. Наследование динамически открыто настоящему и будущему, и его характеризует глубокая историчность. Оно осуществляется в динамическом духовно-творческом росте, является культивацией ценного, созданного в истории.

В российском цивилизационном пространстве наследование — преобразование и обогащение наличествующего, исторически данного духовного опыта. Оно предстает сохранением, упрочением и преобразованием органически сложившейся, ценностно-организованной исторической ткани. При этом творческие трансформации упрочняют духовно-исторические почвы, а не разрушают их.

Итак, российскому процессу наследования свойственно органическое сочетание соборно-солидарных и персонных форм. Процессы наследования — творческие потоки личного и нерасторжимого с ним народного лицестроения, творческие акты созидания своей личности и народного лика как соборной персоны. Для российских процессов наследования характерна глубинная, целостно охватывающая личность и ценностно насыщенная коммуникация. Ему присуще духовное сопричастие, событие историческому потоку. В российском цивилизационном пространстве наследование культуры осуществляется как кардионосия — творчески активное, духовно предметное сердечное созерцание, соединяющее всю полноту душевно-духовных сил личности. Наследование вытекает из глубин народной жизни, затрагивает освещенные ценностями повседневные формы народного бытия, являющие целостный поток жизни духа. Оно осуществляется на базе исторически самобытного опыта народа. Причастность духовно-историческим почвам сохраняет «внутреннюю идентичность», самождественность наследования. Речь при этом идет о творческой причастности, о наследовании как непрерывном оживлении и обновлении традиций. В российском цивилизационном пространстве наследование есть процесс

одновременно динамически-наступательный, характеризующийся творческой динамикой, динамическим духовно-творческим ростом и укорененный в духовно-ценностных почвах. При этом его динамически-наступательные, преображающе-энергетические начала сохраняют, упрочняют и создают духовно-ценностные почвы, а не разрушают их.

Указанные особенности процессов наследования органически связаны с особым характером гуманистических начал, присущих Российской цивилизации. Речь идет о действенных и преображающих, соборных, коммюнитарных началах российского гуманизма, а также о его каритативном и кардиогностическом характере, означающем восприятие мироздания через собирающее все силы личности сердце. Присущая России специфика осуществления процессов наследования сделала возможным ее развитие как цивилизации с ярко выраженной сберегающей идентичностью, как сберегающего государства-цивилизации, осуществляющего во всей полноте принципы культурного континуитета.

В качестве основных современных угроз общечеловеческому развитию принято выделять унификацию человечества в элементарной (массовой) культуре, ее глобальном всеядном синкретизме. Такая унификация служит размыванию творческих ядер больших сообществ, эрозии их духовных почв, что грозит катастрофой общепланетарного масштаба. Творческое ядро — осевой ценностный мир великого общества-цивилизации, имеющий общечеловеческое значение, так как исходя из него истолковывается жизнь на планете. В связи со столь серьезными угрозами принципиальным представляется вопрос о сбережении основополагающих для цивилизационных сообществ исторически сформированных стержневых ценностных начал, удержании ценностных ядер великих цивилизационных систем, обеспечивающих их консолидацию, непрерывность суверенного развития, дающих духовные силы для исторического творчества. Именно в этом ракурсе видится все значение обращения к теме воздействия византийского наследия на российский цивилизационный процесс. Византийская цивилизация представляет собой одну из ведущих в человеческой истории. России удалось усвоить и творчески воссоздать ее стержневое ценностное измерение. Византийское культурное наследие стало неотъемлемой составляющей российского, придав ему духовное величие и пробудив грандиозные творческие силы России. Обращение к теме византийских истоков Российской цивилизации означает обращение к проблеме формирования ее сущностных оснований. Оно подразумевает акцентирование темы сохранения творческих начал российского цивилизационного процесса, теснейшим образом переплетенного в своих фундаментальных основах с византийским. Призыв к сохранению византийского наследия оказывается глубинным образом взаимосвязанным с призывом к сохранению культурного наследия России.

17. Формирование гражданской нации и вопросы преодоления мультикультурализма

В нашем анализе мы будем исходить из концепции гражданской нации И. А. Ильина. Гражданская нация видится мыслителю общенациональным братством, всенациональным сотрудничеством народов России в русской культуре, связывается с их соучастием в общественно-политической жизни страны. Гражданскую нацию, следуя логике И. А. Ильина, можно определить и как выражение живого организма России, сформированного под историческим водительством русского народа.

Известно, что цели государственной национальной политики Российской Федерации подразумевают формирование общероссийского национально-гражданского самосознания, упрочнение духовной общности многонационального народа Рос-

сийской Федерации (российской нации) при сохранении этнокультурного многообразия народов России.

Российская нация — исторически сложившаяся целостная единая социокультурная общность, объединенная русской культурой и характеризующаяся «многоцветием» этнокультурного разнообразия. К сожалению, приходится констатировать, что рядом представителей экспертного сообщества России продолжают навязываться обществу и государству скомпрометировавшие себя повсеместно мультикультуралистские теории и практики. Непреодоленное влияние мультикультурализма приводит к тому, что превратно трактуемое содействие этнокультурному многообразию народов России (в смысле поощрения искусственного конструирования многообразия в социальных тканях) приходит в противоречие с задачами укрепления единства многонационального народа Российской Федерации. В таком случае понятие «российская нация» может заведомо искажаться по лекалам мультикультурализма, утрачивая классическую культурно-историческую трактовку и приобретая трактовку чрезвычайно абстрактную, формальную, удобную для наполнения мультикультуралистским содержанием, что означает фальсификацию гражданского национализма.

Непреодоленное влияние теорий мультикультурализма в российской экспертной среде делает целесообразным указание на комплекс мультикультуралистских идей и подходов, имеющий отношение к подрыву национально-гражданского строительства.

Следуя мультикультуралистским принципам, этничность представляет собой социальную конструкцию, характеризующуюся гибкостью и податливостью. Сущность этничности определяется теми, кто с ней «работает». Этничность «лепится» каждый раз в зависимости от властных отношений. Она может быть рассмотрена как нечто изменчивое, всегда открытое для трансформаций, носящее ситуативный характер, не укорененное в истории, не обладающее базовыми чертами, конструируемое извне. Речь идет о «дискурсе фиктивной идентичности», который фактически как угодно конструируется экспертами и продвигается во власть. Сторонники мультикультурализма целеустремленно стараются вдохновить власть идеей произвольного тиражирования «этнического многообразия». Искусственное культивирование мнимого «этнического многообразия» принципиально для мультикультурализма, так как дискурс «периферийной этничности» подрывает исторически вызревшие в данной стране основополагающие модели гражданско-национального единства.

Именно приверженцы мультикультурализма настаивают на искусственном возвращении «этнокультурного многообразия», навязывая свои представления обществу и государству, желая превратить государство в «машину», непрерывно производящую всевозможные «многообразия» и «идентичности», не укорененные в исторических формах жизни. Государство, зараженное «политикой идентичности», основанной на произвольном тиражировании этничности, ее искусственном формировании и развитии, содействует фрагментации больших сообществ, заведомо подрывает основы гражданской нации, погружает народ страны в состояние идентификационного кризиса. Действительно, мир «этнических идентичностей», обращенных «в разные стороны», да еще старательно возделываемый государством, выглядит для гражданина утратившим связь с народными истоками. Последний оказывается «заброшенным» в состоящее из искусственных элементов конструируемое пространство, которое никак нельзя воспринять в качестве дома.

Серьезный «побочный эффект» практического воплощения мультикультуралистских теорий — фрагментация общественной жизни и рост этносепаратизма. Мультикультуралистские подходы позволяют безосновательно рассматривать любые социальные группы как этнокультурные. В их контексте фактически любое соци-

альное объединение имеет право интерпретировать свою деятельность как программу этнокультурного развития. Мультикультурализм беспочвенно делегирует культурную идентичность любой группе, заявляющей о своих якобы культурных задачах. Он поощряет произвольное экспериментирование с культурой и этничностью на всех уровнях. Но тогда каждый может заявить право «на свою долю» в национальном общественно-государственном организме, причем именно так, как он это понимает. В таком случае сторонники «этнокультурного многообразия» способны оспаривать существование преобладающей общегражданской национальной культуры, утверждая тем самым фрагментацию общественной жизни и этносепаратизм.

Существенный «след» мультикультурализма состоит в замалчивании значения русской культуры как начала, собирающего и сплачивающего российскую нацию в единое целое. Системное искусственное замалчивание значения русской культуры в формировании российской нации, отсутствие ясного указания на важность ее поддержки в целях российского нациестроительства, позиционирование ее роли в виде «скрытого», неочевидного тезиса, требующего расшифровки и допускающего различные трактовки, способствует идентификационной дезориентации, росту психологии внутреннего диссидентства, отчуждению народа от государства, распространению сомнений в целесообразности существования российской нации как таковой.

Задачей российского государства выступает обеспечение приобщения к русскому языку и культуре на всей его территории и для всех его граждан. Несомненно, региональные власти и органы местного самоуправления вместе с общественными организациями и частным бизнесом имеют все основания поддерживать культурные и языковые запросы граждан в целях сохранения присущего России культурного многообразия. Тем не менее, это не означает, что их творческая кооперация не должна затрагивать вопросы обеспечения приобщения к русскому языку и культуре, сводиться исключительно к одностороннему обеспечению предпочтений представителей миноритарных сообществ. Сотрудничество общественных и государственных сил, которое в той или иной форме и степени всегда осуществляется на региональном уровне (даже будучи слабо институционализированным и в силу этого недостаточно очевидным), при одностороннем содействии «этническому многообразию» в смысле мультикультурализма способно провоцировать так называемую позитивную дискриминацию (дискриминацию наоборот), сопровождающуюся кризисом общегражданской идентичности, конфликтами между этнонациональной и общегражданской лояльностью, ощущением непричастности к общенациональной жизни у большинства. Эффективное взаимодействие общественных и государственных сил на региональном уровне определяется их способностью содействовать этнокультурному многообразию, не упуская из вида задачу поддержки русской культуры как связующего начала межэтнической коммуникации, сокращающего культурные дистанции, связующего начала, способствующего сохранению и расцвету этнокультурного многообразия. Принципиально значимо творческое соединение программ и проектов, нацеленных на содействие русской культуре, с проектами и программами, содействующими этномногообразию. Существенно их творческое соединение, включенность первых во вторые, их синтезирование. Важно адекватное отражение в проектах и программах исторической вовлеченности русской культуры в процесс раскрытия этнокультурного многообразия, ее включенности в фундаментальные процессы истории и современной жизни различных народов страны. Речь идет не о том, чтобы симметрично дополнить содействие этнокультурному многообразию содействием русской культуре, а о его погружении в русский культурный контекст, в отражении русской культуры как неотъемлемой части самосознания народов России, их этнопонимания, в отраже-

нии ценностей русской культуры народами России как своих собственных, а не принятых по принуждению.

Безусловно, проекты и полномочия региональных органов власти обладают глубокой спецификой. Их работа требует понимания своеобразия региона, компетентной коммуникации с общественными организациями. Тем не менее, она не может быть сведена к пассивной рецепции общественных инициатив. Региональная власть должна оставаться активным субъектом национальной политики. Эффективность ее работы напрямую связана с умением отделить подлинное этнокультурное своеобразие от его фальсификаций, с накоплением практики определения ценностных границ деятельности гражданских ассоциаций, со способностью последовательно приобщать к созиданию национального единства гражданские институты, содействовать этническим идентичностям, обладающим трансгосударственным характером, в их роли связующих звеньев гражданской нации, содействовать органическому сочетанию региональных и этнических лояльностей с национально-гражданской, кроссэтническому взаимодействию как фактору формирования общероссийского национального самосознания.

Важным видится преодоление региональной властью рецепционных, а также односторонне патерналистских и протекционистских принципов работы. Функции региональной власти не сводятся к регистрации происходящих процессов и их опеке. Подобные «пассивные» стратегии могут смыкаться с тиражированием искусственного этноногообразия, оборачиваться активным воплощением принципов мультикультурлизма. Призвание региональной власти — в поощрении к деятельности на общее благо страны, вовлечении сообществ в гражданско-национальную интеграцию. Стратегии вовлечения и поощрения подразумевают работу с исторически укорененными идентичностями, а не умышленно созданными социальными конструктами.

В соработничестве региональной власти и общественных сил большое значение имеет верификация деятельности и программ сообществ, заявляющих о себе в качестве субъектов уникальных этнокультурных, национальных и цивилизационных идентичностей. Как известно, в России количество национальностей выросло менее чем за двадцать лет со 128 (1989 г.) до 182 (2002 г.), и в переписи населения 2010 года еще добавится около десятка. Фактически удвоился список коренных малочисленных народов. Крайне важно, руководствуясь принципом информационной открытости, осуществлять публичное обсуждение истории работы сообществ, их современной деятельности, программ их развития. Чрезвычайно значима серьезная экспертная оценка деятельности сообществ. Необходимо, чтобы они аргументированно обосновали свою связь с духовностью и культурой. Желательно, чтобы они зарекомендовали себя как работающие на благо общества в течение определенного времени. Если сообщество не доказало своей жизнеспособности в аспекте деятельности на общее благо страны, если оно лишено опыта созидательной культурно-творческой работы, если путь его развития не подразумевает разнообразные, но действительные механизмы включения в преобладающую национально-гражданскую культуру, если декларируемые им ценности и стили жизни при всем своеобразии не направлены на воплощение общероссийского национального ценностно-нормативного гражданского консенсуса, то государственная поддержка его программ может быть оспорена. Отнюдь не всякое сообщество, обозначившее свои цели как культурные и в силу этого заявляющее претензии на государственную поддержку, является подлинно таковым. Государственная поддержка должна оказываться сообществам, ориентированным на включение и интеграцию в пространство гражданско-национальной жизни, на поддержание собственной идентичности в глубинной взаимосвязи с общенациональной, сообществам, действительно глубоко укорененным в истории страны, позиционирующим свою самобытность в горизонте русской культуры.

Можно положительно рассматривать инициативы касательно большей передачи ресурсов, полномочий и ответственности в области этнокультурной политики и регулирования межэтнических отношений на уровень региональной и местной властей, общественных сил, традиционных институтов. Действительно, этот уровень зарекомендовал себя как эффективный в разрешении межэтнических противоречий. Тем не менее, эффективность подобных шагов все же будет очевидной при концептуальной консолидации экспертного сообщества, на основании оценок которого должны приниматься стратегические решения. Его работа должна осуществляться в едином концептуальном пространстве. Региональный уровень экспертного сообщества должен реализовывать деятельность в едином концептуальном поле с федеральным. Региональный компонент экспертного сообщества должен быть воссоединен с федеральным. Несомненно, работа экспертного сообщества в регионах может и должна воплощать принцип сотрудничества государственной власти и общества. При этом она должна опираться на единые принципы.

Глава 4. Современные проблемы в сфере состояния межнациональных отношений как результат внедрения в общественно-государственную жизнь страны западных моделей нациестроительства

1. Базовые принципы президентской концепции государственной национальной политики

В нашем анализе мы будем исходить из президентской концепции государственной национальной политики. Отметим, что она основывается на интеллектуальной традиции русской мысли (творческое наследие К. Леонтьева, И. Ильина, Н. Бердяева и многих других), зиждется на многовековом опыте развития нашего Отечества. Обозначим ее стержневые принципы.

1.1. Президент исходит из представления о России как об «историческом государстве», «государстве-цивилизации», «которое способно органично решать задачу интеграции различных этносов и конфессий»⁸⁶. Им отмечается уникальная созидательная роль русского народа в его строительстве. Русский народ и его культура, ставшая достоянием всех народов страны, видятся ему стержнем, скрепляющим ткань Российской цивилизации. Поскольку российская цивилизационная идентичность зиждется на сохранении русской культурной доминанты, то, соответственно, русский культурный код «надо питать, укреплять и беречь»⁸⁷.

1.2. Исторически Россия формировалась как многонациональное государство-цивилизация и многонациональный народ — гражданская нация. Именно объединяющие начала гражданской нации, на взгляд президента, позволили преодолеть Смутное время XVII столетия. В. В. Путин указывает на связывающую роль русского народа и его культуры в формировании гражданской нации России. Российская гражданская идентичность зиждется на сохранении русской культурной доминанты, ставшей достоянием всех народов страны. Соответственно, укрепление единства гражданской нации достигается через сохранение и упрочение русской культурной доминанты, обеспечение ее непрерывной передачи из поколения в поколение.

1.3. Президент говорит о важности формирования стратегии национальной политики, основанной на гражданском патриотизме, рассматривает гражданский патриотизм как основу национального единства России. Он убежден, что патриотизм выступает объединительным фактором российской нации. При этом гражданский

⁸⁶ Владимир Путин. Россия: национальный вопрос. Независимая газета. 23.01.2012.

⁸⁷ Там же.

патриотизм предстает для него в органической связи с правосознанием общества, культурными и религиозными традициями.

1.4. Президент видит гражданскую нацию в контексте единого правового и культурно-ценностного поля страны. «Никто не имеет права ставить национальные и религиозные особенности выше законов государства. Однако при этом сами законы государства должны учитывать национальные и религиозные особенности»⁸⁸. «Формирование именно гражданской идентичности на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастность к судьбе Родины без потери связи со своими этническими, религиозными корнями — необходимое условие сохранения единства страны»⁸⁹. Гражданин страны — человек, любящий свою Родину, обладающий высокой внутренней культурой, впитавший ее ценности, историю и традиции, не забывающий о вере и этнической принадлежности. В формировании гражданина России президентом особо выделяется «гражданская задача образования и системы просвещения — дать каждому тот абсолютно обязательный объем гуманитарного знания, который составляет основу самоидентичности народа»⁹⁰. «И в первую очередь речь должна идти о повышении в образовательном процессе роли таких предметов, как русский язык, русская литература, отечественная история — естественно, в контексте всего богатства национальных традиций и культур»⁹¹.

1.5. Президент считает стратегической задачей сбережение народов и культур Российской полиэтнической цивилизации, их вовлечение в государственное и культурное созидание. Он убежден, что «в нашем многообразии всегда была и есть наша красота и наша сила»⁹². Важно отметить, что речь идет именно о единстве в многообразии — гражданско-национальном и цивилизационном.

1.6. Президент подчеркивает органическую связь национальной и культурной политики. Он указывает на необходимость культурной политики, формирующей понимание единства исторического процесса, вырабатывающей целостное мировоззрение, скрепляющее нацию. Государственная национальная и культурная политика должны проистекать из основополагающих ценностей Российской цивилизации, опираться на все богатство отечественного исторического опыта.

1.7. В. В. Путин исходит из традиционного для России представления об активной и созидательной роли государства в решении общенациональных вопросов. При этом им подчеркивается важность соработничества общества и государства. «Гражданский мир и межнациональное согласие ... — это кропотливая работа государства и общества, требующая очень тонких решений, взвешенной и мудрой политики, способной обеспечить “единство в многообразии”»⁹³. Президентом особо отмечается, что насильно заставить быть вместе нельзя.

Итак, с позиции президента, Россия исторически складывалась как многонациональное государство-цивилизация и многонациональный народ — гражданская нация. Им указывается на уникальную связывающую, объединительную роль русского народа и его культуры в формировании России как страны-цивилизации и гражданской нации. Национальная политика связывается президентом с сохранением и укреплением русской культурной доминанты страны. Он видит граждан-

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай». 19.09.2013.

⁹⁰ Владимир Путин. Россия: национальный вопрос. Независимая газета. 23.01.2012.

⁹¹ Там же.

⁹² Послание Президента РФ В. В. Путина Федеральному Собранию от 12.12.2012.

⁹³ Владимир Путин. Россия: национальный вопрос. Независимая газета. 23.01.2012.

скую нацию в контексте единого правового и культурно-ценностного поля России. Президент говорит о важности формирования стратегии национальной политики, основанной на гражданском патриотизме, связывая его с правосознанием общества, культурными и религиозными традициями. Он считает стратегической задачей сбережение народов и культур Российской полиэтнической цивилизации, понимая при этом сохранение единства (гражданско-национального и цивилизационного) в многообразии. Президент подчеркивает органическую связь национальной и культурной политики. Он исходит из традиционного для России представления об активной и созидательной роли государства в решении общенациональных вопросов. При этом им указывается на важность сотрудничества общества и государства.

2. Теории и практики, несовместимые с национальной политикой Российской Федерации

Ясно и последовательно В. В. Путин обозначил те подходы, теории и практики, с которыми национальная политика несовместима. Оппонирование им — неотъемлемая составляющая президентского видения национальной политики.

2.1. Президент выступает против механического копирования чужого опыта. На его взгляд, «грубые заимствования, попытки извне цивилизовать Россию не были приняты абсолютным большинством нашего народа, потому что стремление к самостоятельности, к духовному, идеологическому, внешнеполитическому суверенитету — неотъемлемая часть нашего национального характера»⁹⁴.

2.2. Президент подчеркивает, что национальная идея основывается на национальной идентичности. Она не может быть разработана как искусственный конструкт социальными технологами и экспертами в отрыве от ценностей Российской цивилизации, при игнорировании исторического пути страны, вне ее богатейших культурных традиций, а затем навязана обществу. «Мы также понимаем, что идентичность, национальная идея не могут быть навязаны сверху, не могут быть построены на основе идеологической монополии. Такая конструкция неустойчива и очень уязвима, мы знаем это по собственному опыту, она не имеет будущего в современном мире»⁹⁵.

2.3. Президент четко выделяет ряд опасных для страны концепций и социальных технологий, направленных на то, чтобы «вырвать» русский стержень, скрепляющий ткань Российской цивилизации, взломать русский цивилизационный код страны. «Вот как раз этот стержень разного рода провокаторы и наши противники всеми силами будут пытаться вырвать из России — под насквозь фальшивые разговоры о праве русских на самоопределение, о «расовой чистоте», о необходимости «завершить дело 1991 года и окончательно разрушить империю, сидящую на шее у русского народа». Чтобы в конечном счете — заставить людей своими руками уничтожить собственную Родину»⁹⁶.

2.4. С позиции президента, в ряде современных стран «пересматриваются нормы морали и нравственности, стираются национальные традиции и различия наций и культур»⁹⁷. Подобные процессы связаны с искусственным и принудительным разрушением традиционных ценностей «сверху», что «в корне антидемократично, поскольку проводится в жизнь исходя из абстрактных, отвлеченных идей, вопреки воле народного большинства, которое не принимает происходящей перемены и

⁹⁴ Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай». 19.09.2013.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Владимир Путин. Россия: национальный вопрос. Независимая газета. 23.01.2012.

⁹⁷ Послание Президента РФ В. В. Путина Федеральному Собранию от 12.12.2013.

предлагаемой ревизии»⁹⁸. Для президента неприемлемы модели национальной политики, не укорененные в истории народов, основанные на навязываемых обществу отвлеченных идеях, разрушающие народные традиции и нравственные основания народной жизни.

2.5. Президент подверг жесткой критике теории и практики мультикультурализма, констатировал их крах. Мультикультурализм видится ему искусственно внедряемой сверху, привнесенной моделью. Следуя его позиции, мультикультурализм «возводит в абсолют “право меньшинства на отличие” и при этом недостаточно уравнивает это право — гражданскими, поведенческими и культурными обязанностями по отношению к коренному населению и обществу в целом»⁹⁹. «Во многих странах складываются замкнутые национально-религиозные общины, которые не только ассимилируются, но даже и адаптироваться отказываются. Известны кварталы и целые города, где уже поколения приезжих живут на социальные пособия и не говорят на языке страны пребывания. Ответная реакция на такую модель поведения — рост ксенофобии среди местного коренного населения, попытка жестко защитить свои интересы, рабочие места, социальные блага — от “чужеродных конкурентов”. Люди шокированы агрессивным давлением на свои традиции, привычный жизненный уклад и всерьез опасаются угрозы утратить национально-государственную идентичность»¹⁰⁰. С позиции президента, «нужно уважать право любого меньшинства на отличие, но и право большинства не должно быть поставлено под сомнение»¹⁰¹. В. В. Путин указывает на недопустимость построения национальной жизни в стране исходя из идей и практик мультикультурализма: «Мы не допустим появления в России замкнутых этнических анклавов со своей неформальной юрисдикцией, живущих вне единого правового и культурного поля страны, с вызовом игнорирующих общепринятые нормы, законы и правила»¹⁰². Мультикультуралистской бесполой и бесплодной толерантности Путин противопоставляет российский опыт «совместной, органичной жизни разных народов в рамках одного единого государства»¹⁰³.

2.6. Историческая Россия, следуя президенту, не складывалась как государство моноэтническое, поэтому идеи реализации проекта моноэтнического государства находятся в противоречии с историей страны. Эксплуатируя «тему русского, татарского, кавказского, сибирского и какого угодно еще любого другого национализма и сепаратизма, мы встаем на путь уничтожения своего генетического кода»¹⁰⁴.

2.7. Особое внимание президент уделяет выявлению истинных причин межэтнического напряжения в стране. «Его провоцируют не представители каких-то народов, а люди, лишенные культуры, уважения к традициям, как своим, так и чужим. Это своего рода аморальный интернационал...»¹⁰⁵. Таким образом, глубинные причины межэтнического напряжения связываются президентом с забвением культурных ценностей и традиций.

Подведем итоги. Президент выступает против механического копирования чужого опыта формирования нации, связывая такое копирование с попытками цивилизовать Россию извне. Им подчеркивается, что национальная идея основывается на национальной идентичности. Она не может быть разработана как искусственный

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Владимир Путин. Россия: национальный вопрос. Независимая газета. 23.01.2012.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Послание Президента РФ В. В. Путина Федеральному Собранию от 12.12.2013.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай». 19.09.2013.

¹⁰⁵ Послание Президента РФ В. В. Путина Федеральному Собранию от 12.12.2013.

конструкт социальными технологами и экспертами в отрыве от ценностей Российской цивилизации, а затем навязана обществу. Президент видит неприемлемыми для страны концепции и социальные технологии, направленные на то, чтобы «вырвать» русский стержень, скрепляющий ткань Российской цивилизации. Он подверг жесткой критике теории и практики мультикультурализма, констатировал их крах. Мультикультуралистской бесполой и бесплодной толерантности он противопоставил российский опыт «совместной, органичной жизни разных народов в рамках одного единого государства»¹⁰⁶. Глубинные причины межэтнического напряжения связываются им с забвением культурных ценностей и традиций.

3. Ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России

В докладе «О мерах по укреплению межнационального согласия в российском обществе», представленном рабочей группой на заседании Президиума Государственного Совета РФ (11 февраля 2011 г., Уфа), в качестве ключевых проблем в сфере состояния межнациональных отношений верно выделены:

- 3.1. Слабая общероссийская гражданская идентичность, в том числе у северокавказской молодежи, при все большей значимости этнической и религиозной самоидентификации.
 - 3.2. Этнополитический и религиозно-политический радикализм и экстремизм, в том числе в молодежной среде.
 - 3.3. Сложное социокультурное самочувствие русского народа на фоне этнической мобилизации других этнических сообществ и роста числа мигрантов, неудовлетворенность его этнокультурных потребностей.
 - 3.4. Рост националистических настроений в среде русской молодежи.
 - 3.5. Низкая активность неправительственных организаций.
 - 3.6. Отсутствие общественного согласия по вопросу базовых ценностей российского общества, по-прежнему незначительная роль традиционных (в том числе семейных и религиозных) ценностей в жизни современного россиянина на фоне роста активности как традиционных, так и новых религиозных организаций.
 - 3.7. Попытки реализации на территории Российской Федерации ряда геополитических проектов в интересах отдельных зарубежных государств, этнических или религиозных сообществ и направленных на дестабилизацию общественно-политической ситуации в России вплоть до распада государства по этническому или религиозному принципу.
- Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» отмечает все те же фундаментальные проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России, расширяя их перечень:
- 3.8. Слабое общероссийское гражданское самосознание (общероссийская гражданская идентичность) при все большей значимости этнической и религиозной самоидентификации.
 - 3.9. Этнополитический и религиозно-политический радикализм и экстремизм.
 - 3.10. Сложное социокультурное самочувствие русского народа, неудовлетворенность его этнокультурных потребностей.

¹⁰⁶ Послание Президента РФ В. В. Путина Федеральному Собранию от 12.12.2013.

3.11. Рост националистических настроений в среде различных этнических общностей.

3.12. Рост числа внешних трудовых мигрантов и их низкая социокультурная адаптация к условиям принимающего сообщества.

3.13. Недостаточная координация как на федеральном, так и на региональном уровне использования ресурсов в целях достижения гармонизации межнациональных отношений, укрепления гражданского единства многонационального народа Российской Федерации (российской нации).

3.14. Сохранение (при высоком российском стандарте защиты языковых и культурных прав народов России) неудовлетворенности в среде отдельных народов уровнем обеспечения их культурно-языковых прав.

3.15. Сохранение сложной этнополитической и религиозно-политической ситуации на Северном Кавказе.

3.16. Усиление негативного влияния внутренней миграции на состояние межэтнических и межрелигиозных отношений в субъектах Российской Федерации.

В Указе Президента РФ от 19 декабря 2012 года № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» прямо говорится о том, что нерешенные проблемы в сфере межнациональных отношений вызваны «некоторыми просчетами в государственной национальной политике Российской Федерации». При этом указывается на сохранение актуальности проблем, связанных «с проявлениями ксенофобии, межэтнической нетерпимости, этнического и религиозного экстремизма, терроризма» (3.17).

Цели государственной национальной политики Российской Федерации подразумевают упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации). К сожалению, при взгляде на выделенные ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений очевидно, что потенциал общегражданской национальной солидарности остается до сих пор раскрытым явно недостаточно. Между тем единый многонациональный народ рассматривается единственным источником власти в Конституции страны! Отмеченные проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России носят настолько существенный характер, что правомочно поставить вопрос о выявлении тех концептуальных подходов в государственной политике, которые оказались не в состоянии обеспечить сильную национально-гражданскую идентичность и межнациональное согласие в российском обществе.

Итак, ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений свидетельствуют о том, что потенциал общегражданской национальной солидарности остается до сих пор раскрытым явно недостаточно. Ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России носят настолько существенный характер, что правомочно поставить вопрос о выявлении тех концептуальных подходов в государственной политике, которые оказались не в состоянии обеспечить сильную национально-гражданскую идентичность и межнациональное согласие в российском обществе.

4. Последствия внедрения в общественно-государственную жизнь страны западных моделей нациестроительства

К сожалению, приходится констатировать, что представителями экспертного сообщества России навязывались и продолжают навязываться обществу и государству

повсеместно скомпрометировавшие себя, разработанные на Западе, не укорененные в российском культурно-историческом опыте, неорганичные для России теории и практики гражданского национализма. В таком случае образ российской нации заведомо искажается по западным лекалам, утрачивая характерное для российского культурно-исторического пути содержание, что означает фальсификацию гражданского национализма.

Эксперты, навязывающие западные (неолиберальные и постмодернистские) трактовки гражданской нации, подают их с большим энтузиазмом как единственно возможные, как некое «откровение» о национальном вопросе. Для них речь идет о качественно новом уровне формирования национальной идентичности. Складывается впечатление, что Россия до недавнего времени, в сущности, не имела вразумительных представлений о гражданской нации. Между тем подобные подходы представляют собой разработки западных экспертных групп и социальных технологов конца XX — начала XXI столетия, связанные с повсеместно подвергающимися критике неолиберализмом и постмодернизмом.

Внедрение указанных подходов не соответствует президентской модели национальной политики, так как соединено с грубыми заимствованиями, механическим копированием противоречивых западных теорий и опыта конца XX — начала XXI столетия, представляет собой попытки цивилизовать Россию извне, что не может быть принято большинством народа, видящем в суверенитете фундаментальную ценность. Западные подходы не проистекают из основополагающих ценностей Российской цивилизации, не опираются на все богатство отечественного исторического опыта.

Далее мы продемонстрируем несоответствие западных теорий и практик национализма президентской концепции, а также выявим зависимость ключевых проблем в сфере состояния межнациональных отношений от их внедрения в сферу национальной политики.

4.1. Западные теории, тиражируемые российской экспертной средой, исходят из субъективистских и конструктивистских трактовок нации, отличающихся ограниченностью и внутренней противоречивостью. В их контексте нация — продукт конструирования узких интеллектуальных групп, навязывающих обществу и государству свое видение социальной реальности. Тогда как в действительности нация — естественным образом сложившиеся в ходе исторического процесса, объективно существующие общности.

Конструктивистская идентичность представляет собой разработку национальной идеи как искусственного конструкта в отрыве от исторически сложившейся российской национальной и цивилизационной идентичности. Ее внедрение связано с попыткой навязать идентичность искусственно сверху, на основе идеологической монополии, антидемократично, что не достигнет желаемых целей, так как не будет принято большинством. Гражданская нация как конструктивистская идентичность не смогла и не сможет стать ведущей идентичностью, объединяющей население страны.

Формирование национальной политики исходя из конструктивистских подходов оборачивается замещением сотрудничества общества и государства подчинением государства влиянию узких экспертных групп, трактующих себя элитой, конструирующей социальную реальность с чистого листа. Такая ситуация становится неблагоприятным фактором для партнерских взаимоотношений между общественными объединениями и государственными структурами, не способствует вовлечению в работу по выработке и реализации национальной политики институтов гражданского общества, блокирует созидательную активность неправительственных организаций, разрушает общественно-государственный консенсус (см. 3.5; 3.6).

4.2. Внедряемые теории гражданской нации связывают идею гражданства с минимально «нагруженной» идентичностью, «тонким» пониманием, не подразумевающим укорененности гражданина в исторической общности, наличие формирующей его целостной культурной среды, выработанной в ходе коллективной истории, следование традиционной этике и правовой культуре. Гражданский статус здесь конкретизируется в основном через формально трактуемые права. Подобное видение гражданства означает ревизию его классического понимания. Отечественная история присуща классическая, ценностно-насыщенная идея гражданства, связанная с добродетелями (ответственность за дела сообщества, взаимное уважение, дружба, доброжелательность и т. д.), патриотической солидарностью, приобщением к культурному наследию.

Воплощение модели гражданства с минимально «нагруженной» идентичностью, «тонким» содержанием может способствовать развитию субъективизма в моральных суждениях, разрыву социальных связей, отрыву от культурно-исторических корней, ценностному релятивизму, переходящему в правовой нигилизм, что делает человека легко подверженным манипуляции со стороны разного рода националистов и экстремистов (см. 3.2; 3.4; 3.7; 3.9; 3.11; 3.17).

Внедрение культурно-дистанцированной концепции гражданской нации, строго разграничивающей гражданство и культурную идентичность, трактующей гражданство как не соположенное ей, означает разрушение органической связи национальной и культурной политики. Культурная политика, вырабатывающая целостное мировоззрение, скрепляющее нацию, оказывается отчужденной от национальной в силу несущественного значения культурного «компонента» гражданской идентичности, его трактовки как некой «прибавки» к последней.

4.3. Следуя западным моделям, гражданская нация — произвольно выделяемая абстрактная, формальная правовая общность, не связанная историческим и культурным единством. Строительство такой нации зиждется на поощрении абстрактной, бессодержательной, формально трактуемой идентичности. Оно протекает вне ценностно-смыслового и нравственного наполнения национального единства, вне поощрения высокого уровня «насыщенности» поддерживаемой государством идентичности культурным, историческим, ценностным содержанием.

В действительности гражданская нация представляет собой историческую форму существования народа. Она насыщена ценностным, историческим, глубинным культурным содержанием, являя собой как правовое, так и духовно-нравственное единство. Она создается вдоль культурных линий, а не наперекор им.

Следуя западным моделям, гражданская нация возводится через ее отделение от культуры большинства. Исторически обусловленное единство гражданской нации и культуры большинства должно быть искусственно прервано, так как оно «всегда препятствует» равному участию граждан в общественно-политической жизни. Именно «успешное» осуществление разрыва культуры большинства и гражданской нации позволяет адекватно сформировать последнюю в качестве максимально абстрактной, годной для приобщения всех граждан в одинаковой степени. Собственно, такой разрыв и выступает показателем «эффективности» гражданского нациестроительства.

Народы России сплотились в гражданскую нацию вокруг ценностного мира русской культуры. Внедряемые западные теории, не учитывающие роль русского народа и его культуры в ее формировании, лишаящие его своеобразного лика в некой оторванной от истории общности, могут быть отнесены к опасным для страны концепциям и социальным технологиям, направленным на то, чтобы «вырвать» русский стержень, скрепляющий ткань Российской цивилизации, взломать русский цивилизационный код страны.

Формальная теория гражданской нации предполагает, что универсальный культурный потенциал русского народа (на основании которого осуществляется интеграция) не будет раскрыт в ее формировании, что ведет к умалению выражения русской идентичности, не учитывает в полной мере этнокультурные интересы русской нации. Это опасная позиция, так как самочувствие русского народа во многом определяет межнациональную ситуацию в целом. Неадекватная оценка статуса русских чревата распространением синдрома социальной обиды, чем спешат воспользоваться радикалы, экстремисты и сепаратисты (см. 3.1–4).

4.4. Внедрение западных теорий гражданской нации вносит немалый «вклад» в этнополитическую фрагментацию страны. Ценностно-нейтральная, «тонкая» гражданская идентичность не в состоянии выступить объединяющим этносы началом. Абстрактная гражданская идентичность именно в силу ее абстрактности воспринимается многими этносами в ракурсе «разгосударствления», добровольного «самоустранения государства», тогда как «разгосударствление» и деполитизация должны сопутствовать деятельности этнических общностей. Абстрактная трактовка позволяет усомниться в самой сути гражданской идентификации. В ней можно увидеть достаточно искусственную и необязательную форму вторичной идентификации, противостоящую «естественной» первичной идентификации общин. «Тонкая» гражданская идентичность стимулирует мобилизацию этнических механизмов идентификации, способствует «возвышению» значения этнического фактора до политического, провоцирует переосмысление этнических идентичностей как политикообразующих. При чрезмерной политизации этнической идентичности открываются «возможности» перевода социальных проблем в политическую плоскость. Политизация этничности, провоцируемая внедрением формальных моделей гражданской нации, содействует развитию этносепаратизма, оборачивается попытками реализации на территории Российской Федерации ряда геополитических проектов в интересах отдельных зарубежных государств, этнических или религиозных сообществ, направленных на дестабилизацию общественно-политической ситуации в России вплоть до распада государства по этническому или религиозному принципу (см. 3.1; 3.2; 3.3; 3.7; 3.8; 3.9; 3.15).

4.5. Формирование российской гражданской нации подразумевает обращение к патриотизму, понимаемому именно в культурном и цивилизационном смысловом горизонте. Именно подобным образом истолкованный патриотизм является фундаментом гражданско-национального единства. Абстрактные теории гражданской нации подразумевают обращение лишь к формальному конституционному патриотизму, который отнюдь не в состоянии породить подлинное глубокое гражданско-национальное единение.

Внедрение формального конституционного патриотизма, который не в состоянии удовлетворить глубокие и искренние запросы молодежи при недостатке ее социального опыта и ряде обстоятельств, способствует обращению молодежи к национализму, радикализму и экстремизму (см. 3.2).

4.6. Формальные теории гражданской нации тесно связаны с концепцией нейтрального государства — государства, не отстаивающего видение общего блага, вырабатываемого в ходе совместных культурно-исторических практик людей, не обосновывающего своих действий на основе тех или иных исторически и культурно укорененных образов достойной жизни и не старающегося повлиять на суждения людей об их ценности.

Внедрение формальных моделей гражданской нации оборачивается утверждением принципа нейтральности государства. Государство, обретающее свою легитимность через принцип нейтральности, нацелено на воздержание от оценки и поощрения исторически сформированных традиционных ценностей и образов жизни.

Тем самым оно генерирует благоприятные условия для ослабления влияния традиционных ценностей и идентичностей, вытеснения исторически вызревших традиционных жизнестроительных моделей из общественного сознания силами, разрушающими складывающуюся столетиями традиционную духовность, чем во многом объясняется незначительная роль традиционных (в том числе семейных и религиозных) ценностей в жизни современного россиянина (см. 3.6).

Нейтральное государство, не нацеленное на осуществление политики общего блага, не ставит своей задачей органично решать задачу интеграции различных этносов и конфессий, что содействует консервации межэтнической напряженности и национализма.

Внедрение модели нейтрального государства приводит к тому, что власть начинает односторонне ориентироваться на «пассивные» стратегии. Функции власти сводятся тем самым к регистрации происходящих процессов и их опеке, тогда как ее подлинное призвание — в поощрении к деятельности на общее благо страны, вовлечении сообществ в гражданско-национальную интеграцию. Конечно, стратегии вовлечения и поощрения подразумевают работу с исторически укорененными идентичностями, а не умышленно созданными социальными конструктами (мультикультурализм). «Пассивные» стратегии обуславливают ситуативную реакцию власти на вызовы и угрозы ксенофобии, национализма, экстремизма, этносепааратизма, терроризма, включая противодействие геополитическим угрозам. Ситуативная реакция, в свою очередь, способствует системному воспроизводству этих вызовов и угроз в жизни страны (см. 3.2; 3.4; 3.7; 3.9; 3.11; 3.15; 3.17).

4.7. Внедрение государством формальных теорий гражданской нации не содействует обретению общественного согласия по вопросу базовых ценностей российского общества. Воспроизведение ценностного консенсуса, который выступает основой современного развития Российской цивилизационной и гражданской общности, подразумевает, что его полагают граждане, выступающие носителями всего богатства культурного мира страны, обладающие развитым правосознанием и исторической памятью, граждане как представители правовой и культурно-исторической общности. Нынешнее согласие по вопросу базовых ценностей российского общества свободно достижимо при опоре на общий исторический опыт и культурные практики. Абстрактность понимания общего консенсуса в формальных теориях гражданской нации осложняет его выявление в силу утраты им положительного содержания. Понимание консенсуса как абстрактных, формальных конвенций открывает путь произвольному конструированию, фальсификации и замещению выражения воли граждан, самого гражданского согласия. Этим «окном возможностей» пользовались и будут пользоваться националисты, экстремисты, радикалы и террористы всех мастей. При этом они употребляют в качестве инструментов для дестабилизации общественно-политической ситуации в России в целях достижения геополитических целей других государств (см. 3.2; 3.4; 3.7; 3.9; 3.11; 3.17).

4.8. Формальная теория гражданской нации провоцирует конфликт между гражданско-национальной идентичностью и государственно-цивилизационной — пониманием России как страны-цивилизации, исторического государства. Цивилизационная идентичность России и ее традиционная государственность как «архаичные», отражающие «слабость» гражданского самосознания, противопоставляются «современной», «демократической» гражданской идентичности.

Полагание напряжения между гражданской и государственно-цивилизационной идентичностью увеличивает риски превращения России в зону конфликта идентичностей, провоцирует идентификационный кризис российского общества, препятствует обретению консенсуса по вопросу о его базовых ценностях (см. 3.6). Идею перестройки России по образцу западной гражданской нации при освобожде-

нии ее от «бремени» исторической государственности взяли на вооружение национал-сепаратисты, представители неолиберальной оппозиции, мечтающие об организации «русского Майдана». Идея перестройки России по образцу западной модели гражданской нации в настоящее время стала одним из наиболее вероятных концептуальных инструментов сценария «цветной революции» в стране. Таким образом, продвижение западных моделей гражданской нации в России связано с попытками реализации на территории Российской Федерации геополитических проектов в интересах зарубежных государств, направленных на дестабилизацию общественно-политической ситуации в России вплоть до распада государства по этническому принципу (см. 3.7).

4.9. Мультикультурализм — неотъемлемая составная часть формальных подходов к строительству гражданской нации. Формальные трактовки гражданской нации наполняются мультикультуралистским содержанием.

Существенный «след» мультикультурализма в национальной политике состоит в игнорировании значения русской культуры как начала, объединяющего народы страны, начала, способствующего сохранению и раскрытию во всей полноте этнокультурного многообразия России, что содействует отчуждению русского народа от государства, его сложному социокультурному самочувствию, неудовлетворенности его этнокультурных потребностей, распространению сомнений в целесообразности существования российской нации как таковой, провоцирует рост националистических настроений (см. 3.1; 3.3; 3.4; 3.8; 3.10). Мультикультурализм может быть отнесен к опасным для страны концепциям и социальным технологиям, направленным на то, чтобы «вырвать» русский стержень, скрепляющий ткань Российской цивилизации, взломать русский цивилизационный код страны.

4.10. Сторонники мультикультурализма целеустремленно стараются «вдохновить» власть идеей искусственного взращивания, произвольного тиражирования «этнокультурного многообразия». Внедрение мультикультурализма приводит к тому, что искаженно трактуемое содействие этнокультурному многообразию народов России (в смысле поощрения искусственного конструирования многообразия в социальных тканях) приходит в противоречие с задачами укрепления единства многонационального народа Российской Федерации. Государство, усвоившее «политику идентичности», основанную на искусственном конструировании «многообразия», не укорененного в исторических формах жизни, содействует ослаблению исторически вызревшего гражданско-национального единства (см. 3.1; 3.8).

Мультикультуралистские подходы бесосновательно рассматривают любые социальные группы как этнокультурные, не обладая разработанными принципами и методами верификации их соответствия исторически сложившимся этнокультурным общностям. Фактически любое социальное объединение имеет право интерпретировать свою деятельность как программу этнокультурного развития. Государство, усвоившее подобные подходы, может участвовать в опеке групп, нацеленных в стратегической перспективе на сепаратизм, этнонационализм, ксенофобию, межэтническую нетерпимость, экстремизм (см. 3.2; 3.4; 3.7; 3.9; 3.11; 3.17).

4.11. Мультикультурализм описывает общество как расколотое на изолированные общины, пытающиеся обрести взаимопонимание. В данном смысловом ключе этническая конфликтность, межэтническая напряженность, нетолерантность на полиэтничных территориях и т. д. предстают как «самоочевидные» вещи. Мультикультуралистские категории описания социальной реальности обладают большим негативным потенциалом. При государственном внедрении мультикультурализма они служат легализации конфликтных практик, играют провоцирующую роль в разжигании межнациональных конфликтов. Описание национальной жизни в России через призму мультикультуралистских схем содействует «нарабатыванию»

взрывоопасного потенциала в сфере национальных отношений (см. 3.2; 3.4; 3.7; 3.9; 3.11; 3.15; 3.17).

Мультикультурализм сводит социальное пространство к миру разделенных сообществ, принципиально сориентированных на отдаление друг от друга. Внедрение мультикультурализма оборачивается тиражированием «разорванного» образа русского народа, взгляда на него как множество сообществ, которые не способны найти общий язык друг с другом, что способствует формированию его сложного социокультурного самочувствия (см. 3.3; 3.10).

Не содействуя полноценному включению в общую социально-политическую жизнь (представления о которой оказываются размытыми), мультикультурализм в национальной политике провоцирует развитие клановости, сепаратизма, зоологического национализма, религиозного и политического экстремизма. Очевидно, мир замкнутых общин при его длительной искусственной консервации может превратиться в пространство с альтернативными государству системами управления. Внедрение мультикультурализма приводит к недопустимой политизации этнических начал, их диктату над государственной деятельностью, политизации этнического сознания в ущерб общегражданской солидарности (см. 3.2; 3.7; 3.9; 3.11; 3.15; 3.17).

Внедрение мультикультурализма в России сопровождается бездумным копированием политики аффирмативного действия, положительной (компенсирующей) дискриминации. Если на определенных этапах развития США и некоторых стран Запада такая политика и имела смысл как своеобразная компенсация угнетения ранее колонизируемых народов, то в России она оборачивается навязыванием обществу исторически неоправданных, идущих вразрез со всей многовековой историей страны образов культуры большинства — как связанной с угнетателями и меньшинств — как угнетаемых, что является искажением самой сути российского историко-культурного процесса. Копирование позитивной дискриминации приводит к искусственному нагнетанию ложных чувств национальной ущемленности и исключительности, которые зачастую направляются по пути поиска врага среди других народов (см. 3.2; 3.9; 3.11; 3.15; 3.17). Внедрение позитивной дискриминации содействует формированию сложного социокультурного самочувствия русского народа на фоне этнической мобилизации других этнических сообществ, сохранению (при высоком российском стандарте защиты языковых и культурных прав народов России) неудовлетворенности в среде отдельных народов уровнем обеспечения их культурно-языковых прав (см. 3.3; 3.14).

Мультикультурализм в государственной национальной политике способствует росту числа внешних трудовых мигрантов и их низкой социокультурной адаптации к условиям принимающего сообщества. Он содействует усилению негативного влияния внутренней миграции на состояние межэтнических и межрелигиозных отношений в субъектах Российской Федерации (см. 3.12; 3.16).

4.12. Если национальная политика не подразумевает всенационального сотрудничества народов России в русской культуре, а лишь трактуемое в значении мультикультурализма содействие «этнокультурному многообразию», то это закономерно приводит к утрате ее единства, недостаточной координации в силу принципиальной невостребованности целостности и координации (см. 3.13).

Основанные на мультикультурализме модели национальной политики предполагают ее максимальную смысловую и организационную децентрацию, разъединение регионального и федерального уровней, отсутствие единых принципов и стандартов работы экспертного сообщества, на основании оценок которого должны приниматься стратегические решения, что оборачивается различным пониманием путей формирования общегражданской идентичности в субъектах Российской Федера-

ции, отсутствием четко выраженных концептуальных подходов к реализации государственной национальной политики. При этом ресурсы федерального бюджета, направляемые в субъекты Федерации, не обеспечивают реализацию объединительных процессов регионального и общероссийского масштаба (см. 3.13).

В ходе анализа удалось установить, что последствия внедрения западных программ конструирования гражданской нации совпадают с ключевыми проблемами в сфере состояния межнациональных отношений в современной России. Приходится констатировать, что внедрение западных подходов становится конфликтообразующим фактором общественно-государственной жизни страны.

5. Итоги

Ключевые проблемы в сфере состояния межнациональных отношений в современной России носят настолько существенный характер, что правомочно поставить вопрос о выявлении тех концептуальных подходов в государственной политике, которые оказались не в состоянии обеспечить сильную национально-гражданскую идентичность и межнациональное согласие в российском обществе.

К сожалению, приходится констатировать, что представителями экспертного сообщества России навязывались и продолжают навязываться обществу и государству повсеместно скомпрометировавшие себя, разработанные на Западе, не укорененные в российском культурно-историческом опыте, неорганичные для России теории и практики гражданского нациестроительства. В таком случае образ российской нации заведомо искажается по западным лекалам, утрачивая характерное для российского культурно-исторического пути содержание, что означает фальсификацию гражданского нациестроительства.

Внедрение западных подходов не соответствует президентской модели национальной политики, так как связано с грубыми заимствованиями, механическим копированием противоречивых западных теорий и опыта конца XX — начала XXI столетия, представляет собой попытку цивилизовать Россию извне, что не может быть принято большинством народа, видящем в суверенитете фундаментальную ценность. Западные теории и практики нациестроительства противоречат стержневым принципам президентской концепции государственной национальной политики. Они соответствуют подходам, теориям и практикам, которые обозначены президентом как несовместимые с национальной политикой.

Внедрение западных, неорганичных для России моделей нациестроительства в общественно-государственную жизнь страны:

- содействует ослаблению исторически вызревшего гражданско-национального единства, оборачивается формированием слабой общероссийской гражданской идентичности при все большей значимости этнической и религиозной самоидентификации;
- затрудняет обретение общественного согласия по вопросу базовых ценностей российского общества, провоцирует его идентификационный кризис, увеличивает риски превращения России в пространство конфликта идентичностей;
- приводит к замещению соработничества общества и государства подчинением государства влиянию узких экспертных групп, что становится неблагоприятным фактором для партнерских взаимоотношений между общественными объединениями и государственными структурами, не содействует вовлечению в работу по выработке и реализации национальной политики институтов гражданского общества, блокирует созидательную активность неправительственных организаций, разрушает общественно-государственный консенсус;

- не способствует раскрытию универсального культурного потенциала русского народа, на основании которого осуществляется гражданская и цивилизационная интеграция, что ведет к умалению выражения русской идентичности, сложному социокультурному самочувствию русского народа на фоне этнической мобилизации других этнических сообществ и роста числа мигрантов, неудовлетворенности его этнокультурных потребностей, росту националистических настроений в среде русской молодежи, а также осложняет межнациональную ситуацию в целом, так как самочувствие русского народа во многом ее определяет;
- генерирует благоприятные условия для ослабления влияния традиционных ценностей и идентичностей, вытеснения исторически вызревших традиционных жизнестроительных моделей из общественного пространства силами, разрушающими складывающуюся столетиями традиционную духовность;
- способствует недопустимой политизации этнических начал в ущерб общегражданской солидарности, их диктату над государственной деятельностью, формированию этнополитического и религиозно-политического радикализма и экстремизма, в том числе в молодежной среде;
- содействует росту националистических настроений в среде различных этнических общностей;
- ведет к сохранению (при высоком российском стандарте защиты языковых и культурных прав народов России) неудовлетворенности в среде отдельных народов уровнем обеспечения их культурно-языковых прав;
- приводит к тому, что искаженно трактуемое и воплощаемое содействие этнокультурному многообразию народов России (в смысле поощрения искусственного конструирования многообразия в социальных тканях) приходит в противоречие с задачами укрепления единства многонационального народа Российской Федерации;
- способствует росту числа внешних трудовых мигрантов и их низкой социокультурной адаптации к условиям принимающего сообщества, усилению негативного влияния внутренней миграции на состояние межэтнических и межрелигиозных отношений в субъектах Российской Федерации;
- приводит к утрате единства и целостности национальной политики, ее недостаточной координации, отсутствию единых принципов и стандартов работы экспертного сообщества, на основании оценок которого должны приниматься стратегические решения;
- приводит к тому, что ресурсы федерального бюджета, направляемые в субъекты Федерации, не обеспечивают реализацию объединительных процессов регионального и общероссийского масштаба;
- обуславливает ситуативную реакцию власти на вызовы и угрозы ксенофобии, национализма, экстремизма, этносепаратизма, терроризма, включая противодействие геополитическим угрозам;
- способствует развитию субъективизма в моральных суждениях, разрыву социальных связей, отрыву от культурно-исторических корней, ценностному релятивизму, переходящему в правовой нигилизм, утрате устойчивой идентичности, что делает человека легко подверженным манипуляции со стороны разного рода националистов и экстремистов;
- открывает путь произвольному конструированию, фальсификации и замещению гражданского согласия;

— приводит к формированию благоприятных условий для попыток реализации на территории Российской Федерации ряда геополитических проектов в интересах отдельных зарубежных государств, этнических или религиозных сообществ, направленных на дестабилизацию общественно-политической ситуации в России вплоть до распада государства по этническому или религиозному принципу. Идею перестройки России по образцу западной гражданской нации (при освобождении ее от «бремени» исторической государственности) взяли на вооружение национал-сепаратисты, представители ультралиберальной оппозиции, мечтающие об организации «русского Майдана». Данная идея в настоящее время стала одним из наиболее вероятных концептуальных инструментов сценария «цветной революции» в стране.

В ходе анализа удалось установить, что внедрение западных программ конструирования гражданской нации становится конфликтообразующим фактором общественно-государственной жизни страны. Последствия внедрения западных подходов совпадают с ключевыми проблемами в сфере состояния межнациональных отношений в современной России (согласно докладу «О мерах по укреплению межнационального согласия в российском обществе», представленному рабочей группой на заседании Президиума Государственного Совета РФ (11 февраля 2011 г., Уфа), Федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России», Указу Президента РФ от 19 декабря 2012 года № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года»). Совпадение последствий внедрения западных подходов и существенных проблем в сфере состояния межнациональных отношений делает возможным объяснение наличия существенных проблем внедрением неорганичных, ошибочных подходов в общественно-государственную жизнь страны. Внедряемые неверные подходы оказались не в состоянии обеспечить межнациональное согласие и мир в российском обществе, не привели к формированию непротиворечивой и целостной национальной политики.

Заключение

После крушения СССР в отдельных сегментах российской экспертной среды утверждается понимание западных обществ как передовых. Механическое копирование их современного опыта общественного и государственного развития, калькирование изготовленных на их территории идеологических конструкций, якобы неоспоримо доказавших свою эффективность, воспринимается как безусловное благо, как единственно возможный путь вступления в современность.

Между тем при пристальном анализе ценностное и интеллектуальное формирование западных обществ в конце XX столетия было противоречивым и неоднозначным. В пользу этого свидетельствует распространение постмодернистских и неолиберальных умонастроений, являющих собой образ западного мира, отчужденный от собственных духовно-ценностных оснований.

К концу XX столетия Россия столкнулась с угрозами, исходящими от неолиберализма и постмодернизма. Общественно-государственное пространство нашей страны стало полигоном для испытания неолиберальных и постмодернистских идей. Вторжение в российские социокультурные ткани западных идеологических систем привело к тому, что вопрос о праве России на самобытную цивилизационную идентичность обернулся вопросом о праве на национальное и цивилизационное бытие как таковое.

Русский вопрос подразумевает глубокий анализ специфических идеологий, распространение которых в общественно-государственной жизни приводит к превраще-

нию национальной идентичности в объект фальсификаций и манипуляций. Неолиберальные и постмодернистские идеологические описания России не просто задают параметры многих общественно-политических дискуссий, предлагаются в качестве одной из возможных трактовок идентичности россиян, но прежде всего претендуют на формирование доминирующего репертуара идеологий. Они выступают факторами, целенаправленно меняющими сознание людей и трансформирующими реальность. Именно они могут быть соотнесены с проблемами в сфере межнациональных отношений как порождающая их и содействующая консервации структура. Вне преодоления влияния на общественно-государственную жизнь неорганичных, заемных идеологических конструкций осуществление таких задач как сбережение народа, укоренение в ценностном мире собственных традиций, раскрытие духовного потенциала Российской цивилизации видится труднодостижимым. Верная постановка русского вопроса невозможна без выявления, пристального критического анализа концептуального фактора, задающего конфликтные векторы развития страны. Значимым представляется выработка по отношению к неолиберальным и постмодернистским идеологическим конструкциям целостного аппарата концептуальной критики.

Исторически русский народ и народы России осуществили выбор в пользу развития в возвышенном значении цивилизационной субъектности, что привело к формированию большого государства, великой цивилизационной системы, включающей многие народы Евразии. Речь идет об устойчивом цивилизационном пространстве, возведенном на фундаменте прочных социокультурных связей, где нашли свое раскрытие творческие силы народов, осуществилась их кооперация при сохранении самобытности. Речь идет о пространстве, на котором цивилизационная идея обрела зримое воплощение. Сегодня принципиально важно отстоять исторический выбор народов нашей Родины.



Сакраментальная традиция Православия как основание христианского единства в наследии Г. В. Флоровского

С. В. Посадский

Православная Церковь заявляет, что она и есть Церковь.

Георгий Флоровский

Г. В. Флоровский является выдающимся русским философом и богословом, чье имя принадлежит не только России, но и всему христианскому миру. Его произведения активно исследуются в России и за рубежом. Его обширное творческое наследие включает философские, богословские, культурологические, исторические и даже естественно-научные темы. При этом наследие русского мыслителя может рассматриваться не только как уникальное явление в истории отечественной мысли, но и как возможная идейная основа для практического решения ключевых проблем российского историко-культурного бытия, ибо оно отвечает потребности создания общероссийской мироустроительной идеи, на основании которой возможен прорыв в аутентичное для России культурно-историческое пространство¹. Свое же общемировое измерение и значение мысль Г. В. Флоровского обрела во многом в контексте освещения вопроса христианского единства, которому мыслитель уделил немало сил. Будучи активным участником и одним из основателей экуменического движения, Г. В. Флоровский неустанно свидетельствовал христианскому миру об истине Православия, желая сплотить разобщенный христианский мир, выражая своей деятельностью тот уникальный богословский подход Православной Церкви, который получил на христианском Западе наименование Свет с Востока (лат. *Oriente lumen*, англ. *Light from the East*)². Между

¹ См.: Посадский А. В., Посадский С. В. Историко-культурный путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. СПб., 2004.

² Анализ феномена Света с Востока см.: James R., Payton Jr. *Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition*. InterVarsity Press. 2007. Alexei V. Nesteruk. *Light from the East: Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*. Augsburg Fortress. 2003. Aidan Nichols. *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*. Sheed & Ward, London, 1995. *Oriente Lumen*. Apostolic Letter on the Eastern Churches His Holiness Pope John Paul II Promulgated on May 2, 1995. Следует отметить, что сам термин активно исполь-

тем многие работы мыслителя, посвященные теме отношения Православия и единства христианского мира, еще не переводились на русский язык.

Г. В. Флоровский, несомненно, был экуменистом. Но что понимать под экуменизмом? Для всякого серьезного исследователя этого вопроса очевидно, что на сегодняшний день существует множество экуменических подходов, отражающих различное и даже взаимоисключающее видение принципов христианского единения. Экуменизм экуменизму рознь³. Экуменизм может быть консервативным и либеральным, «хорошим» и «плохим»⁴. Всю сложность понятия «экуменизм» как нельзя лучше раскрывает преподобный Иустин (Попович) Челийский, являющийся последовательным критиком протестантского, католического и гуманистического экуменизма, но в то же время последовательным защитником православного экуменизма как выражения православной церковной полноты. «Православная Церковь есть [подлинный] экуменизм, [осуществляемый] через соборность, — утверждает преподобный Иустин. — По самой природе своей Церковь экуменична, ибо кафолична. Вся тайна единства, кафоличности и экуменизма — в “сотелесности” (Еф. 3:6) в теле Богочеловека Христа, то есть Церкви... Сущность Церкви — экуменизм»⁵. И в этом смысле подход Г. В. Флоровского весьма близок подходу преподобного Иустина. Также он близок позиции известного православного подвижника архимандрита Софрония (Сахарова), находящегося в прямой переписке с Г. В. Флоровским и полагавшего, что единение с западными христианами не достижимо путем компромиссов в вере, но вместе с тем невозможно ожидать от западных христиан познание полноты Православия вне живого общения с ним⁶.

Следует со всей определенностью сказать, что Г. В. Флоровский не был либеральным экуменистом синкретического или плюралистического направления. Он не стремился объединить христианский мир в новосозданной церковной реальности, а также не желал формального удостоверения христианского единства посредством абстрактных деклараций. Он не искал еще не данную в истории полноту церковного бытия, ибо полагал, что уже обладает ею. Он не желал одного внешнего примирения и единения христианского мира, которое вполне осуществимо и без специального всехристианского движения. Сутью и основанием экуменизма Г. В. Флоровского было представление об исторической Церкви — представление о том, что в истории «есть *воистину* Церковь, то есть *истинная* Церковь и *единственная* истинная Церковь», представление о том, что вся истина уже дана и вверена этой исторической Церкви, а все прочие христианские церкви в отношении нее являются недостаточными⁷. Подобный экуменизм можно назвать консервативным экуменизмом, а еще

зовался уже в XIX столетии. См.: *Овербек И. Иозеф*. Свет с Востока: Взгляд на кафолическое православие сравнительно с папством и протестантством. Пер. с нем. Вильна. Тип. А. Сыркина, 1867.

³ «Экуменизм экуменизму рознь. Существуют его нездоровые формы, когда размываются границы между конфессиями, а вся межхристианская деятельность направлена на поиск вероучительных компромиссов. Православная Церковь такой компромисс не приемлет». Митрополит Иларион (Алфеев): Экуменизм экуменизму рознь. Интервью председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Волоколамского Илариона «Российской газете». Федеральный выпуск № 5449 (73) от 7 апреля 2011 года.

⁴ «Хороший» и «плохой» экуменизм выделяет протоиерей Иоанн Мейендорф. См.: Об экуменизме / Прот. И. Мейендорф. Православие и современный мир. Минск, 1995.

⁵ *Прп. Иустин* (Попович). Записки об экуменизме // Православие. Альманах. М., 2012. Вып. 1. § 1, 10, 19. С. 5, 8, 11.

⁶ «Вопрос вовсе не ставится так, чтобы единения с западными достигнуть путем “компромиссов” в самой вере нашей. Но что соединение, или сближение хотя бы, невозможно иначе, как через бесстрашный контакт в самой духовной жизни нашей, совместной жизни. Невозможно ожидать от западных, чтобы они “жили” полноту догматов Православия, не войдя в общение с нами». Архимандрит Софроний. Письмо 14 / Софроний (Сахаров). Переписка с протоиереем Гергием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. С. 117.

⁷ Г. Флоровский. Истинная Церковь. Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. The True Church: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII, 1989. P. 134–135. Аналогичен подход преподобного Иустина (Поповича): «Проблема экуменизма предполагает [вопрос об] истинной Церкви, проблему Церкви — ответ на этот вопрос в то же время есть и ответ на [проблему] экуменизма». *Прп. Иустин* (Попович). Записки об экуменизме // Православие. Альманах. М., 2012. Вып. 1. § 21. С. 12.

более точно — традиционным, или сакраментально-традиционным⁸. Подобный экуменизм, как подчеркивал сам Г. В. Флоровский, лишен конфессиональной лояльности. Подобный экуменизм исходит из целостного видения исторически преемственной традиции церковной жизни, питается непрерывным опытом церковного самосознания, опытом, в котором «Православная Церковь сознает и понимает свою подлинность веками, несмотря на исторические затруднения и изменения»⁹.

Экуменизм Г. В. Флоровского, по его собственному определению, есть «экуменизм во времени». Такой экуменизм предполагает нечто большее, чем сравнительно-богословские дискуссии ради исключительно теоретического преодоления всех возможных христианских разногласий. Этот подлинно «экуменический» экуменизм имеет неоспоримое историческое измерение. Его историчность воплощена в понятии Предания (греч. *παράδοσις*, лат. *traditio* — отсюда русское слово традиция), которое отнюдь не совпадает с архаизмом и пассаеизмом. Следуя Г. В. Флоровскому, церковное Предание есть подлинно живое Предание, не тождественное простой человеческой традиции, сохраняемой лишь памятью и подражанием. Церковное Предание раскрывается как «священная или святая традиция, сохраняемая неизменным присутствием и руководством Святого Духа», так что «внутренняя подлинность Церкви основана на ее сакраментальной структуре, органичной непрерывности Тела, которое всегда “зримо” и исторически определяемо и узнаваемо...»¹⁰.

Будучи историком, Г. В. Флоровский вовсе не отрицает, что возникновение и проблема религиозного вероучения и ритуала есть действительно человеческий феномен. Но характер этого человеческого феномена становится принципиально иным с явлением Богочеловека, с Воплощением Божественного Логоса. Воплощение Логоса радикально преобразует человеческое бытие, привнося в него Божественное, соединяя его с Божественным, так что относительность человеческого феномена преодолевается Божественным присутствием. Отсюда в вероучении, ритуале и институте Церкви присутствуют неизменные структуры, которые относятся к самой сути Церкви, образуя ее вечную форму¹¹. И эта вечная форма раскрывается в непрерывной последовательности сакраментальной жизни, не меняющейся от начала и сохраняющейся столетиями, в силу чего «Православная Церковь в нашем искаженном христианском мире признает себя единственным хранителем древней Веры и Порядка; то есть *Церковью*»¹².

Экуменизм Г. В. Флоровского исходит из понимания Предания как сакраментальной традиции, а значит, он предполагает базовое Предание (термин Г. В. Флоровского), которое надо принять как нормативное и регулирующее в противостоянии различных направлений разделенного христианского мира. Это Предание, или сак-

⁸ Используемый Г. В. Флоровским специально-богословский термин «сакраментальный» нуждается в прояснении. Речь идет о благодатно-таинственной жизни Церкви (таинство — греч. *μυστήριον*, лат. *sacramentum*), внешне выражающейся в ее священнодействиях. «Таинство есть священное действие, чрез которое тайным образом действует на человека благодать, или, что то же, спасительная сила Божия» (Пространный катехизис Филарета Московского). Сакраментология — церковное учение о таинствах, где «задача богослова состоит в том, чтобы выявить основополагающие, существенные аспекты понимания Таинств — те аспекты, которые выражают сакраментальную практику Церкви от начала ее существования» (Православная сакраментология. Доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета 4 октября 2004 года).

⁹ Г. Флоровский. Поиск христианского единства и Православная Церковь. Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. The Quest for Christian Unity and The Orthodox Church: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 136–144.

¹⁰ Там же. Ср. подход преподобного Иустина (Поповича): «[Подлинный] экуменизм богочеловеческой соборности [состоит в том, чтобы] всем сердцем и всем существом [пребывать] в соборности богочеловеческой веры, единства, апостольства, святости, в соборности единого и единственного Тела Церкви, единой Главы Церкви, в соборности Священного Предания, в соборности всего богочеловеческого от начала до конца, от верха до низа». Прп. Иустин (Попович). Записки об экуменизме // Православие. Альманах. М., 2012. Вып. 1. § 61. С. 24.

¹¹ «Но есть неизменные структуры (*permanent structures*) и в вероучении, и в ритуале, и в институте, которые относятся к самой *esse* [суть] Церкви и составляют ее вечную форму (*perennial “form”*)». Там же.

¹² Там же.

раментальная традиция, и есть императив единства разделенного христианского мира. Обладая таким Преданием, Православная Церковь имеет право претендовать на исключительное положение в разделенном христианском мире, а также имеет исключительные задачи. Это означает, что само экуменическое движение православное богословское сознание понимает только как поиск единства, как путь и процесс, а совсем не как цель и результат. И в этом поиске Православная Церковь предстает не просто активным участником, но вместе с тем и путеводной звездой, ибо христианам недостаточно осуществлять лишь братство в поиске, а важно двигаться к определенной цели.

Следуя Г. В. Флоровскому, Православная Церковь принимает участие в экуменическом движении не просто ради общехристианского партнерства, а ради свидетельства собственной церковной полноты, то есть ради раскрытия самой цели экуменического движения. Эта цель — единство, которое по своей природе должно быть полным и всеобъемлющим. А такое единство достижимо лишь в исторической Церкви, ибо «христианское единство замышлялось только как единство в Церкви и Церкви, потому что христианство *есть* Церковь»¹³. Поэтому для Православия центральная экуменическая проблема заключена в проблеме раскола, в вопросах отделения и разделения. Участвуя в экуменическом движении, Православная Церковь призвана ухаживать все отделившееся и аномальное, ибо «аномальное нужно лечить, а не просто порицать»¹⁴. Это ухаживательное, терапевтическое участие неразрывно связано с целевым, телеологическим, ибо искренне трудиться ради христианского единства можно лишь имея видение одной исторической Церкви, а «всякое иное направление поиска — тупик или опасное заблуждение»¹⁵. Таким образом, истинный смысл экуменического движения, согласно Г. В. Флоровскому, заключается в более полном раскрытии опыта исторической Церкви, а значит и в более полном раскрытии новых возможностей для возвращения в нее отпавших и отделенных.

В данном номере альманаха мы публикуем следующие работы Г. В. Флоровского, посвященные темам православной экклезиологии и христианского единства: «Православная Восточная Церковь» (1953), «Ибо вовек милость Его» (1956), «Русская Церковь» (1957), «Эллинизм: Эллинизация (Христианства)» (1960), «Предание» (1960), «Православное богословие» (1962), «Единство во Христе» (1963), «Первоначальное Предание и Предания» (1963), «Россия» (1963), «Несториане» (1965), «Библейский текст и рефлексия: Послание к Ефесянам святого Апостола Павла» (1966), «Истинная Церковь» (1989)¹⁶, «Поиск христианского единства и Православная Церковь» (1989), «Свидетельство Православной Церкви» (1989), «Апостольское Предание и экуменизм» (1989), «Открытая и совместная общинность» (1989), «Русское Православие в Северной Америке» (1989), «Церковь Южной Индии» (1989). Все указанные работы впервые переведены на русский язык А. А. Почекуниным, сотрудником АНО «Духовное наследие» (Санкт-Петербург), и для удобства объединены в альманахе под общим названием: «Православная Церковь и христианское единство: статьи и проповеди».

¹³ Г. Флоровский. Первоначальное Предание и Предания. Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Primitive Tradition and the Traditions // The Unity We Seek, ed. by William S. Morris. Toronto: The Ryerson Press. P. 28–38 / Oxford University Press, 1963. Ср. подход преподобного Иустина (Поповича): «Все ответы на вопросы экуменизма уже есть в соборности Церкви Христовой... Проблема экуменизма решена давно: самим Богом человеком Христом и Церковью, особенно ее соборностью и апостольностью». Прп. Иустин (Попович). Записки об экуменизме // Православие. Альманах. М., 2012. Вып. 1. § 56, 76. С. 22, 28.

¹⁴ Г. Флоровский. Истинная Церковь. Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. The True Church: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 134–135.

¹⁵ Г. Флоровский. Первоначальное Предание и Предания. Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Primitive Tradition and the Traditions // The Unity We Seek, ed. by William S. Morris. Toronto: The Ryerson Press. P. 28–38 / Oxford University Press, 1963.

¹⁶ Статьи 1989 года и позднее публиковались после смерти Г. Флоровского.

Православная Церковь и христианское единство: статьи и проповеди

Г. В. Флоровский

Православная Восточная Церковь

Православная Восточная Церковь — общее наименование группы Церквей, главным образом на Ближнем Востоке и в Восточной Европе. Эти Церкви самостоятельны в административном отношении (автокефальные, то есть с собственным управлением), но объединены верой, формами богослужения, духовностью и общим образцом организации. Некоторые восходят к раннему христианству (как Иерусалимская, Антиохийская, Кипрская и Александрийская). А другие установились в ходе византийского миссионерского освоения (как в Болгарии, России и др.). В V веке вся церковь в Римской империи (еще не разделенная по существу, но не всегда на практике) была разделена на пять патриарших областей: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим, а Кипрская Церковь получила автономное положение.

Растущие претензии Рима на мировое главенство и надзор наряду с ростом культурного и политического отчуждения между Востоком и Западом в конечном счете привели к разрыву церковного единства. Официальная дата — 1054 год. Сначала была некоторая надежда на примирение и преодоление раскола. Но постепенно разделение стало непреодолимым, особенно когда во время Крестовых походов была сделана попытка установить на Востоке латинский устав и обряд в связи с латинским завоеванием Константинополя и прочих восточных областей. Позднее восточные области вместе с Константинополем (1453 г.) были завоеваны мусульманами. Старинные Церкви в Средиземноморье и на Балканах частично прекратили существование или утратили свободу и влияние. Россия же продолжала расти и превратилась в одну из великих европейских держав. А Православная Церковь заняла важное место в России. С освобождением народов Балкан и Ближнего Востока от турецкого ига за два последних столетия, которое завершилось после Первой мировой войны, восстановилось прежнее положение Церквей в этих странах. В то же время коммунистическая революция в России трагически подорвала положение Русской Церкви, во всяком случае, на значительное время.

Современные Православные Церкви

В настоящее время существуют следующие Автокефальные Православные Церкви:

- 1) Константинопольская, включающая многочисленные греческие общины в Западной Европе, Австралии, Северной Америке и Латинской Америке, а также

значительное число русских общин в Западной Европе; последняя группа организована в постоянный «экзархат» с престолом в Париже; есть еще один греческий экзарх для Западной и Центральной Европы в чине «вселенского патриарха», что напоминает о временах, когда Константинополь был «вселенским градом» — то есть столицей Римской империи, но не означает никакого всеобщего покровительства. Патриарх Константинопольский обладает почетной приоритетностью и является первым епископом Православной Церкви, но его служебное покровительство не простирается за пределы собственной области.

- 2) Александрийская, также включающая православные общины в Южной Африке.
- 3) Антиохийская, включающая митрополию Сирийской Церкви в Северной Америке.
- 4) Иерусалимская.
- 5) Московская.
- 6) Грузинский Патриархат (СССР) с центром в Тбилиси, восстановивший свою независимость после Октябрьской революции.
- 7) Патриархат Югославии.
- 8) Патриархат Румынии.
- 9) Экзархат Болгарии.
- 10) Церковь Греции с архиепископом Афинским как действующим предстоятелем.
- 11) Митрополия Кипра.
- 12) Албания.
- 13) Финляндия.
- 14) Польша.
- 15) Чехословакия (последняя получила автокефальное положение от Московского Патриархата в 1951 году).
- 16) Синайский Монастырь, имеющий многовековое независимое положение; игуменом является действующий архиепископ.

Нет ни административного центра, ни официального консультативного органа. Тем не менее, все Православные Церкви едины в общем вероисповедании и считают себя ветвями одного духовного организма — Православной Церкви. Первоначально Православная Церковь ограничивалась Восточной Европой и Азией, но за последние два века наблюдается нарастающее освоение Запада, включая Американский континент и Австралию. Это освоение во многом является следствием миграции из стран Православной Церкви, расцветающей на новых землях. Церковь шла за эмигрантами и поселенцами. На Американском континенте Православная Церковь возникла благодаря Духовной миссии к аборигенам Аляски и Алеутских островов, которые территориально входили в состав России до 1867 года. Первые миссионеры прибыли в конце XVIII столетия, и в 1840 году была установлена миссионерская епархия с престолом в Ситке. В 1872 году престол был переведен в Сан-Франциско. В последние десятилетия XIX века приток православных эмигрантов, главным образом в восточных штатах, вызвал необходимость перенести престол в Нью-Йорк (в 1903 году).

До Октябрьской революции в Северной Америке была всего одна Православная епархия в ведении Русской Церкви. Это распространялось на все православные общины в Соединенных Штатах и Канаде. Для арабговорящих сирийских приходов был особый викарный епископ. Ситуация коренным образом изменилась после Октябрьской революции, когда была прервана связь Американской митрополии с Церковью в России.

В настоящее время в Соединенных Штатах и Канаде имеется несколько Православных Церквей, организованных по национальным принципам и связанных с соот-

ветствующими национальными Церквями в Старом Свете: Греческая митрополия, Сирийская митрополия, Сербская епархия, Румынская епархия и т.д. Греческая митрополия включает две негреческие группы — Украинскую и Карпато-Русскую с национальными епископами. Первоначальная Русская Церковь в Америке не восстановила административную связь с Церковью в России и не была готова пойти дальше, чем признание морального авторитета Патриарха Московского (решение Панамериканской конвенции в Кливленде в 1947 году). Это оказалось неприемлемым для Москвы, и Православная Церковь в Америке является независимой *de facto*. С другой стороны, она постепенно утрачивает чисто русский характер, хотя наименование «русская» сохраняется по инерции и в целях исторической преемственности. Наряду с церковно-славянским в проповеди и воскресных школах и даже в богослужении теперь широко используется английский язык. В еще большей степени это касается Сирийской митрополии, где английский уже стал основным языком богослужения и проповеди. Многие православные общины в Соединенных Штатах стали всецело американскими.

Проблема возникновения Американской Православной Церкви требует серьезного внимания, хотя в данный момент не может быть адекватно решена на практике. Первая Духовная семинария для подготовки православных священников Северной Америки была открыта в Миннеаполисе в 1905 году (а затем переведена в Тенафлай, штат Нью-Джерси); ее пришлось закрыть в 1923 году из-за недостатка средств. Это была русская школа. Свято-Владимирская Духовная семинария была учреждена в Нью-Йорке в 1938 году по инициативе Русской Церкви и по специальному соглашению с Колумбийским Университетом. В 1948 году семинария получила статус высшего учебного заведения по законодательству штата Нью-Йорк. Преподавание ведется на английском языке, принимаются все православные, независимо от национального происхождения.

Греческая богословская школа (Греческий институт) в Бруклине, штат Массачусетс (первоначально в Помфрете, штат Коннектикут) готовит будущих священнослужителей для Греческой митрополии. Есть также школа пасторской подготовки при Свято-Тихоновском монастыре в Южном Ханаане, штат Пенсильвания (связанном с Русской Церковью в Америке) и семинария в Джорданвилле, штат Нью-Йорк, недавно открытая русскими эмигрантами последней волны в Соединенных Штатах. Выдающимися деятелями Русской Православной Церкви в Америке были архиепископ Тихон (Василий Иванович Белавин), который в 1917 году стал Патриархом Московским и всея Руси, и архиепископ Афинагор (Спиру), ставший патриархом Константинопольским в 1948 году. Существуют различные светские организации под эгидой Церкви, старейшей из которых является F. R. O. C. (Федерация русских православных клубов), учрежденная в 1926 году. Это совершенно американская организация (национального масштаба).

После Второй мировой войны Церковь в Америке должна была взять на себя ответственность за Православную Миссионерскую Церковь в Японии, созданную великим русским миссионером Николаем (Касаткиным), умершим в 1912 году в сане епископа Японского. В Европе русские эмигранты открыли важный богословский центр — Православный богословский институт в Париже, высшую школу православного богословия (с 1926 года). Несколько Православных Церквей принимали активное участие в экуменическом движении с момента его учреждения, и среди председателей Всемирного Совета Церквей есть один православный.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Orthodox Eastern Church, in: Encyclopedia Americana. New York (Chicago) Washington D. C.: Americana Corporation, 1955 (печаталась в ежегодных изданиях с 1953 по 1982 г.).

Вероучение

В плане вероучения Православная Церковь считает себя хранительницей веры Ранней Церкви по установлению и толкованию Семи Вселенских Соборов до окончательного разрыва между христианским Востоком и Западом (в 1054 году, как указано выше), и по этой причине истинно вселенской и соборной. Главным авторитетом является Священное Писание, но оно должно толковаться в свете предания, которое составляет непрерывный поток духовной, благочестивой и умственной жизни в Церкви, сохраняющей равенство веры и духа. Большое внимание уделяется сочинениям отцов Церкви, которые считаются авторитетными истолкователями веры. В Православной Церкви нет единого авторитетного документа, воплощающего сложную систему вероучения, сравнимого с «символическими книгами» западного вероисповедания, как католического (постановления Тридентского Собора), так и протестантского (как Аугсбургское вероисповедование «Augustana» или Вестминстерское исповедование).

Попытки систематизации относятся к XVII веку, но эти документы не считаются в Православной Церкви «вселенскими» или решающими установлениями, хотя имеют регулятивное значение. Таковы, например, «Православное исповедание» митрополита Киевского Петра Могилы (1640 г.), или «Исповедование Досифея, патриарха Иерусалимского», утвержденное Иерусалимским Собором (1672 г.), или «Катехизис», составленный митрополитом Московским Филаретом и опубликованный с одобрения Русского Синода в 1823 году (новая редакция была в 1827 году).

В новой истории отмечалось значительное развитие и оживление богословской мысли, особенно в России (до революции). Четыре богословских факультета («академии») были центрами духовного знания и обучения в дореволюционной России (старейший в Киеве с 1632 года); они были закрыты в 1918 году. В последнее время в Советском Союзе открыто несколько богословских школ. Богословский факультет в Афинском университете существует с 1835 года. Есть богословская школа в Халки неподалеку от Стамбула. Три факультета было в Румынии (Черновицы, Бухарест, Кишинев), один в Болгарии (София) и один в Югославии (Белград). В 1952 году их положение было очень неустойчивым.

В 1936 году в Афинах состоялся Первый конгресс православных богословов. Появилась надежда, что такие собрания станут периодическими. Эта надежда не оправдалась из-за ситуации в мире. Ряд выдающихся русских ученых и религиозных мыслителей успешно истолковали православную традицию в контексте современных философских и культурных направлений. Здесь следует назвать митрополита Филарета, Алексея Степановича Хомякова, Владимира Сергеевича Соловьева и отца Сергия Булгакова.

В богослужении по-прежнему используются обряды, проводимые в ранние века, но язык определяется национальным окружением (например, в миссионерских округах в особых приходских службах вместо изначального греческого используются татарский, японский и другие языки). Обряды отражают многовековую традицию Восточной Церкви. Церковная организация в основном регулируется канонами Вселенских и некоторых Поместных соборов, зафиксированными Трулльским Собором 692 года (в Константинополе). Местные Церкви имеют собственные уставы, утвержденные или одобренные соответствующими властями.

Священство обычно женится, но женитьба должна предшествовать рукоположению, а епископы должны быть неженатыми (то есть монахами или вдовцами). Одно время было много православных монастырей, из которых особо следует упомянуть монастырь Святой Екатерины на горе Синай и «монашескую республику» на горе Афон. Русские монастыри были закрыты во время революции, но в предшествующую эпоху они играли значительную роль.

Следует напомнить о блестящем развитии религиозного искусства в средневековый период, как на греческой земле, так и в других странах, особенно в Сербии и России. Это искусство в последнее время было заново открыто и получило высокую оценку современных искусствоведов. Нельзя забывать и о развитии церковной музыки, особенно в современной России.

Точную статистику получить невозможно, особенно теперь, когда большая часть Восточных Церквей находится за «железным занавесом» и данные невозможно проверить. Но в целом считается, что по численности Восточная Церковь занимает второе место после Римско-Католической Церкви и охватывает более 150 миллионов верующих, включая 2 миллиона на Американском континенте.

Библиография

Neale, J. G., History of the Holy Eastern Church, 5 vols. (London 1850); Stanley, A. P., Lectures on the History of the Eastern Church (New York 1862); Sergieff, J., My Life in Christ (London 1897); Frere, W. H., Some Links in the Chain of Russian Church History (London 1918); Schaff, P., The Creeds of Christendom, 3 vols., 6th ed. (New York and London 1919); Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church, tr. by T. Hargood (New York 1923) (есть много других переводов восточных богослужебных книг). Gavin, F., Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought (New York 1923); Arseniev, N. S., Mysticism in the Eastern Church (London 1926); Kidd, B. J., The Churches of Eastern Christendom from A.D. 431 to the Present Time (London 1927); Tzankov, S., The Eastern Orthodox Church (London 1929); The Ways of a Pilgrim, tr. by R.M. French (London 1931; 1943); Bulgakov, S. N., The Orthodox Church (London 1935); Rice, D.T., Byzantine Art (Oxford 1935); Rice, D.T., Russian Icons (London 1935); The Church of God, An Anglo-Russian Symposium, ed. E.L. Mascall (London 1936); Bashir, A., Studies in the Greek Church (New York 1945); Bashir, A., Orthodox Spirituality, by a Monk of the Eastern Church (London 1945); Zernov, N. M., The Russians and Their Church (London 1945); Every, George, The Byzantine Patriarchate, 451–1204 (London 1947); Attwater, D., The Christian Churches of the East, rev. ed., vol. II (Milwaukee 1948); Fedotov, G. P., ed., The Treasury of Eastern Spirituality (New York 1948); French R. M., The Eastern Orthodox Church (London 1951).

«Ибо вовек милость его»

Прославленный христианский учитель конца II века Климент Александрийский обыкновенно описывал совершенного христианина как *человека молитвы*. Истинный христианин сознает постоянное присутствие Бога, он знает, что Бог всегда рядом с ним, и его ответом становится почитание и благодарение. «Вся его жизнь, — говорит Климент, — есть молитва и разговор с Богом». Он принимает все, что может с ним свершиться, как из рук Божьих, «будучи торжественным и радостным одновременно — торжественным потому, что душа его всегда обращена к Богу, а радостный, поскольку знает, сколь велик дар человечности, который он получил от Бога». Он ходит одновременно в вере и в знании, в полной уверенности, в совершенном убеждении, что Бог никогда не оставляет его, и ничто не может лишить его любящей заботы и милосердия Божьего, кроме собственной неупотребности и непослушания. «Но всегда торжественно обращаясь к Богу, получая наслаждение от какой-либо вещи, он предлагает начатки еды и питья и масла тому, кто дал все это, благодаря за дар и используя его в соответствии со словом, ему данным». Вся его жизнь есть непрерывный гимн хвалы и почитания. «Принимая всю нашу жизнь как вечно длящийся праздник, убежденные в том, что Бог всегда рядом с нами, мы

возделываем наши поля с благодарением и плывем по морю, славословя, в соответствии с правилами верша все наши дела». Конечная цель христианского воспитания — а Христос и есть высокочтимый «Наставник» (Paidagogus) человеческих душ — состоит в развитии его молитвенного и благодарственного настроения, привычки постоянного благодарения. «*Вся его жизнь представляет собой священный праздник*», — говорит Климент об истинном христианине. «Жертвоприношения, которые приносит он, состоят в молитвах, благодарственных словах, чтении Писания перед едой, распевании псалмов и гимнов во время трапезы и перед отходом ко сну и еще одной молитвы в ночное время. Таким образом присоединяется он к Божественному хору, снова и снова вызывая в своей памяти один и тот же образ, через вечное воспоминание достигая непрерывного созерцания» (Stromata, VII. 7).

Не случайно главное таинство христианской веры с самых ранних времен описывается именно как благодарение, eucharistia. Молитва освящения в Божественной литургии открывается внешним приглашением «возблагодарить Господа». Благодарность приносится за *все* великие деяния Божьи, во *все* времена от Сотворения мира. Вся «икономия спасения» подробно вспоминается (особенно в Литургии святителя Василия Великого) до Тайной Вечери и установления Таинства. Вся молитва, в сущности, является актом благодарности, благодарного признания и принятия искупительной любви Божьей. Почин целиком и полностью принадлежит Богу. Изначальное fiat [да будет], единственной причиной и основанием которого стала добрая воля и желание Божьи; обилие благодати, которой был одарен первый человек; бесконечное сострадание Бога к падшему человеку; славная проповедь Пророков; превосходство Закона и — в последние дни — нисхождение Единородного Сына, Его страдания и Крест, и Его славное Воскресение и Вознесение — все это великие деяния Живого Бога, вдохновленные и внушенные любовью Божьей. «Ибо Бог так полюбил мир», несмотря на его отчужденность и враждебность, его слепоту и невежество, даже на его грех. «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1:17). В ответ от человека ожидается только вера и благодарение. Очевидно, не только слова благодарности, но и благие дела. Превыше всего *благодарное сердце*, благодарный настрой, преданность и верность. И это должен быть *личный* ответ, *личная* преданность, хотя все должны соединиться и вознести благодарение «единым сердцем и единым голосом». Великий Пастырь Израиля всегда зовет овец своих «по имени» и заботится о каждой заблудшей овце. Для Него они не «безликие» единицы стада. Его Закон — не абстрактное правило и не безликий порядок, а личное внимание к каждому. И по этой причине верующий, не колеблясь, всегда обращается к Нему в полной уверенности, что Бог всегда готов слушать голос наших горестей и заботиться о наших повседневных нуждах. За эту постоянную заботу мы не можем не возносить благодарность. Нам известно, что Его законы неизменны и Его воля вечна. Но нам также известно, и не менее определенно, что Он слушает, что Он вступается, что Он всегда действует и «работает» во все времена именно «здесь и сейчас».

С другой стороны, только как *свободные личности* — а человек поистине свободен во Христе по дару Духа — люди могут быть благодарны по-настоящему, всей теплотой личного признания, всем жаром личной привязанности, полным откликом человеческой сущности. Эта благодарность возможна только в свободе. Только в свободе и только как свободным существам нам дано удостовериться в высшей добродетели. И за эту свободу, за возвращение к самому себе человеку следует быть благодарным и благодарить за это непрестанно. Всякий благодатный и совершенный дар нисходит *от Отца*, от Его отеческих щедрот, и не столько в награду, сколько в дар, по той лишь причине, что Бог милостив, и «милость Его вовек». И сообраз-

но сыновней жертвенности, преданности и благодарению, которые человек подтверждает своей собственной свободой, «свободой чад Божьих», и свидетельствует о своей бесконечной и безграничной преданности Единому, Который есть Любовь и Даритель Любви. Свободный человек стремится быть благодарным. Только рабы ожидают награды и считают заслуги. «Или глаз твой завистлив от того, что я добр?» (Мф. 20:15).

«От Твоей руки, Господи, получаем все. Ты протягиваешь Свою сильную руку иставляешь мудрых в их глупости. Ты простираешь Свою добрую руку и благословляешь все живущее. И даже если рука Твоя кажется короче, Ты увеличиваешь нашу веру и нашу уверенность в том, что нам по силам держаться Тобою крепко. И если порой кажется, что Ты удаляешь от Нас руку свою, о, тогда мы знаем, что это лишь потому, что Ты сжимаешь ее, чтобы снова раскрыть и благословить все живущее. Аминь» (Серен Кьеркегор).

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. «For His Mercy Endureth Forever», in: St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 4. Nos. Fall. 1955 / Winter 1956. P. 2–4.

Русская Церковь

Русская Церковь. Первоначальное обращение Руси в христианство произошло при Константинопольском патриархе Фотии (820?–891); по-видимому, тогда была учреждена особая епархия в Тьмутаракани, возле современного города Краснодара (в дельте реки Кубань у Черного моря). В Киеве, где уже была соборная церковь Пророка Ильи (Илии), организованное христианское сообщество существовало еще с 945 года. Значительное число христиан было в свите великого князя Игоря, когда он приносил присягу в церкви при подписании договора с Византией в 945 году. Супруга Игоря Ольга сама была христианкой. Мы имеем лишь немногочисленные и противоречивые сведения об этом раннем периоде. Очевидно, были связи с Византией и Западом, и западный епископ собирался прибыть в Киев. Решающее значение имело обращение великого князя Владимира, который правил в Киеве, вероятно, в 989 году. Он сделал христианство официальной религией на русских землях.

Ранняя организация. Новая религия распространялась довольно быстро, но не без сопротивления, и во многих случаях обращение, возможно, было поверхностным. Так или иначе, в XI веке Церковь утвердилась в России и началось регулярное обращение. Церковь создавалась под юрисдикцией Константинополя, как особая область Вселенского Патриархата, возглавляемая митрополитом с резиденцией в Киеве, который почти сразу стал именоваться «всея Руси». Под его началом было учреждено несколько епархий (в том числе на севере в Новгороде). Митрополиты — по большей части греки — назначались и рукополагались патриархом Константинопольским. Однако во внутреннем управлении Русская Церковь обладала полной самостоятельностью. Славянский язык использовался в богослужении и проповеди. В то время существовали прочные связи с южными славянами, и многие византийские религиозные и прочие сочинения проникали в Россию через Болгарию. В Киеве и других местах осуществлялись новые переводы с греческого языка. С самого начала церковь была национальной — на византийской основе, но в славянском облике. Уже в XI веке в Киеве и Новгороде воздвигаются величественные храмы, собор Святой Софии по образцу знаменитой церкви в Константинополе. Примерно тем же временем датируется большой пещерный монастырь в Кие-

ве — Печерская Лавра. Трудно сказать, насколько глубоко проникало христианство в то время в народ. Но на верхнем уровне уже процветала христианская культура, насколько можно судить по многочисленным литературным документам того времени, включая знаменательную летопись «Повесть временных лет».

Последующая организация. Монголо-татарское вторжение и завоевание в XIII веке стимулировали перемещение политического и национального центра на север, и Москва вскоре стала сосредоточием национального единения. В 1328 году Митрополичий Престол был перенесен в Москву, хотя некоторое время сохранял наименование «Киевский и всея Руси». Некоторые русские земли на юге и западе вошли в состав новообразованного Княжества Литовского, которое затем слилось с Королевством Польским. Вековая политическая напряженность между московским и польско-литовским государствами сказывалась и на церковной ситуации. Церковь была окончательно разделена, и в Киеве была учреждена самостоятельная митрополия. После того, как Флорентийский Собор (1439 г.) принял план союза византийской церкви и Рима, Москва получила формальный повод для разрыва связи с Константинополем и провозглашения автономии Русской Церкви. Новый митрополит Иона был рукоположен русскими епископами в 1448 году. Это означало фактическую независимость Церкви на Руси. Однако она не была формально признана ни одной церковью на Востоке до конца XVI века.

Уния с Римом оказалась очень кратковременной в Византии, но перемена оказала радикальное влияние на всю ситуацию. Когда Константинополь (ныне Стамбул) был в 1453 году захвачен турками, Византийская империя рухнула. А политическое значение Москвы постепенно росло, и великий князь, или царь Руси взял на себя роль защитника всех поработанных христиан Турецкой империи. В 1589 году Церковь на Руси была официально признана как независимая патриархия. Совершенно иной была ситуация на западе и юге. К концу XVI века Польша стала одним из опорных пунктов римского католицизма. По разным причинам тамошние православные епископы решили присоединиться к Риму, при условии сохранения Восточного обряда и существующей церковной организации. Этот шаг встретил ожесточенное сопротивление священников и прихожан, но союз был навязан светским правом (Брестская уния 1596 года), и легально Православная Церковь прекратила свое существование в государстве. Тем не менее, она сохранилась, и в 1620 году были рукоположены новые епископы, хотя правительство их не признавало. Окончательное урегулирование произошло лишь в 1632 году с избранием нового митрополита Киевского Петра Могилы. Православная Церковь выживала в тех краях в постоянном напряжении и противостоянии с униатской церковью Восточного обряда, но в подчинении Рима, которую поддерживало польское правительство.

С присоединением Киева и южных провинций в середине XVII века Киевская Церковь была включена в Московскую Патриархию, хотя и не без сопротивления. Окончательное объединение Церкви в России произошло только в XVIII веке, но различие между севером и югом, вызванное различием их исторического прошлого, никогда не было преодолено окончательно. В конце XVII и XVIII веке влияние Киева было огромным, несмотря на политическое господство севера.

Главным (и трагическим) событием церковной жизни в Москве XVII века стал великий раскол — схизма так называемых староверов, отпавших от главной Церкви в знак протеста против церковных реформ Патриарха Никона (1605–1681), который пожелал приспособить формы и обычаи Русской Церкви к современному греческому обиходу. Миллионы раскольников подверглись суровому преследованию со стороны государства и ушли в отдаленные уголки страны, и даже за границу. Новое движение вскоре раскололось на отдельные ветви, яростно противостоящие друг другу по самым разным вопросам. Раскол продолжается до сих пор (1955 г.), но

уже в меньших масштабах и без прежнего рвения. Упорное противостояние подогревалось опасениями западного влияния. Вообще говоря, к концу XVII века в культурной жизни Москвы ощущается сильное влияние Запада, главным образом через Польшу. Это была подготовка к полной вестернизации России, предпринятой Петром I Великим (годы царствования 1682–1725).

Духовные миссии. Церковь в России с самого начала была миссионерским телом. В первых столетиях русское население сосредоточилось главным образом в западно-европейской части России. Затем оно стало неуклонно продвигаться на восток и к концу XVI века проникло в Сибирь. Церковь шла тем же путем освоения и во многих случаях даже возглавляла миграцию (в особенности на севере). Самым впечатляющим примером ранней миссии было проповедование святого Стефана Пермского зырянам (финское племя) в XIV веке. Святой Стефан не только использовал местное наречие в богослужении и проповеди, но и составил новый алфавит. Он хотел стимулировать развитие местной письменности, но не добился больших успехов. В XVII веке новые епархии были учреждены в Сибири, и даже в Пекине (Китай) образовалась православная община.

Культура. Связи с Западом никогда не прерывались полностью. Новгород долгое время был активным участником Ганзейского союза, и западное влияние ощущалось там даже в области религиозного искусства и литературы. Самый удивительный пример этого влияния датируется XV веком. Архиепископ Новгородский Геннадий решил создать полный кодекс славянской Библии. Использовались древние тексты. Но, как ни странно, для этого был приглашен доминиканский монах Вениамин — вероятно, уроженец Далмации, и весь текст, видимо, сверялся не с греческим оригиналом, а с латинской Вульгатой. Геннадиевская Библия (1499 г.) использовалась в первом печатном издании славянской Библии (Острог, 1581 г.) и тогда была пересмотрена и заново отредактирована по греческой традиции. Западное влияние явно чувствовалось и в Москве, где некоторые кремлевские соборы строились итальянскими мастерами.

В целом, однако, московская культура сохраняла изначальный византийский дух. Достижения культуры сосредотачивались в области религиозного искусства, и в XIV веке достигло наивысшего расцвета великое искусство иконописи. Уникальное совершенство русской иконы теперь общепризнано. Обычно величайших русских мастеров того времени — таких как Андрей Рублев (ок. 1370–1430) — ставят в один ряд с итальянцами Джованни да Фьезоле (Фра Анджелико, 1387–1455) и Паоло Уччелло (1397–1475), фламандскими братьями Губертом (1366–1426) и Яном ванн Эйком (1370–1450). И даже в таком обществе впечатляет совершенная гармония и захватывающая религиозная проникновенность Рублева. Подъем искусства отражал глубинное духовное движение в Церкви, возрождение монашества, начатое преподобным Сергием Радонежским (1314–1392), основателем знаменитой Сергиевой Лавры под Москвой (ныне город Загорск). Правда, его творческий уровень не удалось сохранить, и затем наблюдается некоторый упадок иконописи, особенно в XVII веке, но и там можно назвать таких великих мастеров как Симон Ушаков (1626–1686) и Прокопий Чирин. Важно отметить, что русская иконопись была не просто искусством, а некоей философией в красках. Это было художественное исповедание ищущей души. Невозможно говорить о застое в культурной области, если поиск находит свое выражение в искусстве.

В образовательной области Москва отставала. Первая церковная школа была организована в Киеве Петром Могилой: в 1635 году она получила статус коллегии. Позднее эта школа стала Киевской Духовной академией и просуществовала до Октябрьской революции. Сначала это была латинская школа, и преподавание велось на латыни. С начала XVI века и до 1686 года Киев принадлежал Польше, где латынь

была официальным языком обучения. Но и школьная программа, и учебники просто заимствовались у иезуитских школ. Знаменитое «Православное Исповедание» Петра Могилы написано по римскому образцу, и в его литургических начинаниях ощущалось сильное влияние римского католицизма. Аналогичный процесс наблюдается в Греческой Церкви того времени. Этот новый киевский подход был частично перенесен на север, в Москву, где вызвал смуту и раскол.

Церковь и государство. Византийская концепция отношений Церкви и государства, сформулированная в начале VI века Юстинианом I Великим, а затем в IX веке в сборнике «Эпанагога», была известна в России очень давно. Это теория двойной власти (и, соответственно, двойной преданности): *sacerdotium* и *imperium* — Церкви и государству. Она исходит из того, что они должны существовать и действовать в полном согласии, уважая и признавая права друг друга. Такое решение обозначается термином *symphonia*. На практике, конечно, теория никогда полностью не воплощалась. Она не могла защитить Церковь от случайной или преднамеренной тирании государства, но явственно подчеркивала независимую природу или характер Церкви. В России эта теория не получила непосредственного применения до возникновения национального государства. Местные князья не могли соперничать с митрополитом всея Руси, который к тому же пользовался поддержкой полновластного Вселенского Патриарха. Церковь на Руси была одна, а княжеств множество. С усилением единого государства напряженность нарастала. Московское государство XVI века часто нарушало исключительные права Церкви, но принцип двоякости и симфонии по-прежнему верно соблюдался.

XVII век. В XVII веке фактический авторитет Церкви умножило необычное совпадение. При царе Михаиле (годы царствования 1613–1645) — первом представителе династии Романовых — Патриарший Престол в 1619–1633 годах занимал его отец Филарет. Кроме того, царь был слабовольным человеком, а Патриарх был великим государственным деятелем с суровым характером. Кризис наступил в середине столетия при царе Алексее I (годы царствования 1645–1676) и Патриархе Никоне. Возможно, Никон действительно превысил свои права, но он действовал по общепринятой византийской схеме. Смещение и осуждение Никона в 1666 году означало нарушение государством этой схемы, не без некоторого влияния новой, западной концепции верховенства государства. Тем не менее, теоретически сохранялась византийская концепция.

Радикальное изменение произвел Петр Великий. В каком-то смысле почва для так называемой церковной реформы была подготовлена предшествующим развитием отношений государства и Церкви на Руси. Но Петр официально поддержал новую теорию. Он действовал под сильным влиянием лютеранской концепции полновластия местного государя (*Landesherr*) во всех областях жизни страны, как светской, так и духовной. Он заявил, что государь является источником церковной юрисдикции, и власть Церкви исходит исключительно от него. Согласно этой теории, Церковь вообще не имела независимого статуса или положения и считалась просто органом местного или национального государства. Это полностью противоречило византийской схеме. Петр упразднил должность Патриарха, чтобы не иметь над собой епископа, и заменил его духовной коллегией или советом, который рассматривался как институт государства, получающий власть и полномочие от монарха. В состав коллегии входили епископы, священники и даже миряне, назначаемые царем и действующие по его поручению. Особый чиновник — обер-прокурор — должен был надзирать за деятельностью коллегии, но не входил в ее состав; он имел право вето, но не имел голоса. Реформа вызвала сильное сопротивление Церкви и проводилась насильственным и жестоким путем. Новый орган был скоро переименован в Священный Синод, но это не могло скрыть природы перемен. Петр не мог рассчитывать на сотрудничество северных епископов и был вынужден назна-

чать на все церковные должности своих людей, главным образом тех, кто учился на юге (в Киеве и т. п.) или за границей. Его главным советником и помощником был Феофан Прокопович (1681–1736), человек ученый, но неразборчивый в средствах, бывший униат и полностью полагающийся на протестантские источники, как в богословии, так и в собственной концепции отношений государства и Церкви. Новая идеология была сформулирована в «Духовном Регламенте» (1721 г.), совместно написанном Прокоповичем и Петром. Это был не только конституционный акт, но прежде всего идеологический памфлет. Подписи епископов и высшего духовенства были явно поставлены под нажимом. Даже так называемое признание реформы восточными патриархами, которые руководствовались политическими соображениями, не могло изменить нетрадиционный характер столь рискованного предприятия.

XVIII век. Новое устройство навязывалось государственной властью, но никогда не было формально признано Церковью. В первые годы новой власти напряжение было столь велико, что пришлось установить правило о том, что епископы и высшее духовенство назначаются только из Украины. Это правило было отменено только при Екатерине II Великой (годы царствования 1762–1796). Тщательно отбирая епископов, корона могла контролировать управление Церкви, но не могла изменить ее внутреннюю структуру. Церковь фактически пребывала в пленении, но не утратила внутреннюю свободу. Открытая попытка изменить вероучения и обряды при Петре III (год царствования 1762) привела к свержению этого монарха. Конечно, это не было главной причиной его свержения, но такой мотив настоятельно подчеркивается в документах о восшествии на престол его жены Екатерины II, и именно такой мотив придал дворцовому перевороту значимость национального события. Екатерина II продолжала церковную политику Петра Великого, и в ее правление была произведена секуляризация всех церковных земель и Церковь лишилась финансовой базы и независимости (1764 г.).

XIX век. Новая система окончательно сформировалась только в XIX веке при Александре I (годы царствования 1801–1825), и в особенности при Николае I (годы царствования 1825–1855). Обер-прокурор, который первоначально был неким государственным представителем или комиссаром в Священном Синоде, постепенно стал независимым руководителем большой государственной машины, параллельной синодальному управлению и охватывающей различные области церковной жизни. Его представители в епархиях, не имея определенного церковного статуса, фактически могли контролировать все управление. Епископы применяли свою административную власть через епархиальную консисторию, состоящую из представителей духовенства, назначаемых Священным Синодом, но секретарь этого органа назначался обер-прокурором и играл на местном уровне ту же роль, что обер-прокурор в центре. Однако ни одна система не воплощается на практике, и не следует забывать о пассивном сопротивлении, которое было очень сильным даже в сложные годы пленения. Открытый протест был высказан в годы царствования Александра II (1855–1881), и открыто обсуждались радикальные изменения в отношениях между Церковью и империей. Никаких шагов к восстановлению нормальной (с точки зрения Церкви) ситуации сделано не было, и при Константине Петровиче Победоносцеве — обер-прокуроре в 1880–1905 годах — давление и контроль со стороны государства постоянно возрастали.

XX век. В высшей степени характерно, что в 1904 году подавляющее большинство епископов (все они были назначены короной) официально заявило о нарушении порядка. Решили созвать Церковный Совет, подготовили и обсудили впечатляющий план реорганизации. Но и тут никаких действий не последовало. Система, установленная Петром Великим по западному образцу, рухнула в 1917 году. Собор состоялся в августе того года, церковное управление было изменено, и Патриарший Пре-

стол был восстановлен. Патриархом был избран архиепископ Тихон (Василий Иванович Белавин, 1865–1925), ранее несколько лет прослуживший правящим архиепископом Православной Церкви в Северной Америке. Собор проходил в напряженной атмосфере национальной катастрофы, революции и гражданской войны, и это не могло не сказаться на его деятельности. Но несмотря на столь неблагоприятную ситуацию, удалось провести необычно большое число конституционных постановлений, определяющих жизнь Церкви строго на основе церковного права. К несчастью, большинство этих постановлений было невозможно привести в действие при Советской власти.

При Советах. Октябрьская революция 1917 года и в особенности установление Советской власти полностью изменили положение российской Церкви. Она не только была отделена от государства (еще при Временном правительстве в 1917 году), но и подверглась преследованиям. Поводов для преследований было множество. Цель была очевидна: Церковь нужно лишить всех способов влияния на общественную жизнь, которая перестраивалась по антирелигиозному образцу. По этой причине Церкви запрещалась всякая просветительская деятельность, и миссионерское освоение любого рода, конечно, было невозможно. Разрушение церквей, высокие налоги, депортация и уничтожение духовенства и активных прихожан — все это были только детали общего плана полного преобразования общества в антирелигиозный организм. Церковное управление было разлажено, и какое-то время не было никакой центральной администрации. Попытка сформировать другую организацию в противовес исторической Церкви, совершенная группой священников и инициированная правительством, не привлекла значительного числа верующих. В начале 1920-х годов возникло несколько собраний под такими названиями как «Живая Церковь» или «Обновленная Церковь». Они оказались недолговечными и прекратили существование задолго до Второй мировой войны. Тем временем порядок был восстановлен и один из прежних епископов — Сергей из Горького (прежде Нижний Новгород) — получил разрешение выполнять функции действующего главы. Но его действия контролировались правительством. В годы Второй мировой войны Церковь участвовала в обороне страны, и поэтому с ней приходилось считаться. Митрополит Сергей (1867–1944) был провозглашен Патриархом в 1943 году, но вскоре скончался. В 1944 году епископат избрал его преемником митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия. Епархиальное управление было в большой степени восстановлено, и некоторые ранее конфискованные церкви и монастыри были снова переданы Церкви. Открылось несколько учебных заведений для священнослужителей. Но «религиозная пропаганда» в общем смысле слова остается незаконной. Более того, церковные власти жестко контролируются новым государственным советом по делам религии. И на деле Церковь должна соблюдать общую политику государства, которая — как и прежде — вдохновляется антирелигиозными принципами. О реальном положении Церкви в России имеется лишь неполная и предвзятая информация, это тема очень сложная, и беспристрастное истолкование затруднительно. Основной вопрос в том, в какой степени христианская Церковь может сотрудничать с откровенно антирелигиозным государством, не вовлекаясь в неразрешимый компромисс?

Внутренняя жизнь. Внутренняя жизнь Церкви испытала воздействие новой политики Петра Великого несколько косвенным путем — через школу. В XVIII веке в стране была создана сеть семинарий. Семинария была в некотором роде высшей школой в церковном ведении. Особое внимание уделялось религиозным дисциплинам при обучении сыновей священников, но не обязательно будущих священнослужителей. До начала XIX века такие школы составляли единственную школьную систему империи. Все эти школы создавались по киевскому образцу как латинские школы. Не было разделения по уровню подготовки — все эти школы обеспечивали

и начальное, и высшее образование. Только в начале XIX века были учреждены три категории школ: начальные в малых городах, семинарии в епархиальных центрах, и духовные академии — настоящие высшие школы богословия. Последних было четыре: в Санкт-Петербурге (ныне Ленинград), Москве, Киеве и Казани. Русский язык периодически использовался в XVIII столетии, но только в 1840-х годах был официально утвержден для преподавания богословия и философии. Это была школа западного образца, просто местная вариация общеевропейских духовных школ XVII–XVIII веков.

Такая политика в образовательной сфере отдаляла духовенство от народа — как от простых людей, которым была чужда такая заезжая наука, так и от высших слоев общества, которые развивались другим путем. Тем не менее, нельзя недооценить вклад этих школ, программы которых включали все гуманитарные науки, в общую культуру России. Русская наука и образование имели корни в традициях и опыте духовной школы, как и западная наука позднего Средневековья. И все же наблюдается трагический разрыв. Школа была далека от народной набожности. Серьезное противоречие учености и набожности в Русской Церкви искажало и обедняло их. Русское богословие XVII–XVIII веков можно охарактеризовать как некий «псевдоморфоз» (заимствуя термин Освальда Шпенглера). Богословие использовало чуждое средство выражения, созданное и использованное совершенно в других целях. Восточное предание невозможно было правильно выразить в терминах теологии Реформации или Контрреформации. Но именно это упорно практиковалось не только в Русской, но и в Греческой Церкви до середины XIX века, если не дольше.

Вся ситуация значительно изменилась в XIX веке. Причины и факторы изменения разнообразны. Во-первых, это возрождение созерцательного монашества, начавшееся в конце XVIII века на базе строгой византийской традиции; примеры его влияния за пределами религии встречаются даже в русской литературе — в сочинениях Федора Достоевского и Николая Гоголя. Намного позже новое открытие старой школы религиозного искусства — византийской и русской иконописи — способствовало восстановлению древней традиции. Второй сферой влияния было библейское возрождение в начале XIX века, в ходе которого новый перевод Библии на родном языке был опубликован с одобрения Священного Синода. В то же время систематически велись переводы сочинений отцов Церкви; эта работа проводилась в четырех духовных академиях и во многом способствовала расширению богословских горизонтов. Затем следует отметить оживление широких кругов интеллигенции, начатое в 1840-х годах славянофилами (из которых особо следует упомянуть Алексея Хомякова) и достигшее кульминации в первых десятилетиях XX века. Это было пробуждение творческого подхода к религии, и при всех aberrациях и эксцессах оно оживило Церковь. Такое религиозное пробуждение сильно ощущалось в разных отраслях культуры — в литературе, искусстве и философии. Здесь следует назвать Владимира Соловьева, Константина Леонтьева, Сергия Булгакова, Павла Флоренского, Николая Бердяева и даже Василия Васильевича Розанова и Дмитрия Сергеевича Мережковского. Они не были приверженцами истинно восточного предания, и их мышление подвергалось многочисленным внешним влияниям. Но они многое сделали для того, чтобы привлечь внимание широкого круга русских интеллектуалов к религиозной проблематике. Теперь и на Западе широко признано, что русская религиозная мысль может внести ценный и творческий вклад в современный поиск истины. И все же проблем пока больше, чем решений.

Библиография: Исчерпывающей работы по истории Русской Церкви на английском языке нет, не считая устаревшей популярной книги Андрея Николаевича Муравьева «История российской Церкви», перевод Р. У. Блэкмор (Оксфорд, 1842). Есть популярное и довольно схематичное исследование — Walter H. Frere. *Some Links in the Chain of Russian Church History* (London, 1918) и хорошее, хотя и тенденциозное

исследование — Милюков П. Н. Религия и церковь. Ч. 1 / Контуры русской культуры. Под ред. М. Карповича в пер. на англ. Валентины Угэ и Элеаноры Дэвис (Филадельфия, 1942). Также см.: Ключевский В. О. История России в 5 томах, в особенности Т. 3. Пер. на англ. С. Дж. Хогарт (Лондон, 1911–1931).

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Russian Church, in: Encyclopedia Americana. New York / Chicago/Washington, D. C.: Americana Corporation (печаталось с 1957 по 1982 г.).

Эллинизм: эллинизация (христианства)

Христианство сначала распространилось в эллинизированном мире Средиземноморья. Именно в этом мире оно стало «мировой религией» — точнее говоря, «Церковью народов», *ecclesia ex gentibus*. Греческий язык был первым и основным языком Церкви. Он сохраняет привилегированное и приоритетное значение в Церкви и сегодня; это язык Нового Завета и раннего христианства. «Эллинизм» — многослойная система духовных и нравственных ценностей и идей — стал категорией христианской истории. Латинский Запад так же подвергнулся эллинизации, как и Восток. Богословие раннего христианства отливало в формы мышления греческого духа. Влияние греческой философии на формы христианской жизни и мышления имеет глубинный и совершенно очевидный характер. С чисто исторической точки зрения, это естественно и неизбежно. Но в связи с этой позицией возникает серьезный вопрос. Могло ли христианство сохранить изначальный, «библейский» характер в процессе вхождения в «эллинизированный мир» или приспособление к эллинистическому окружению затронуло его сущность? Часто утверждали, что в действительности христианство отравлено «эллинистическими примесями», в основе своей испорчено ими, что необходима «реформа», что его нужно «деэллинизировать», чтобы восстановить в первоначальной «библейской» чистоте. Это критическое утверждение в значительной части строилось на основе вероучения, заложенного Реформацией. Первоначально критика была направлена на «схоластическое богословие», по общему мнению, связанное с философией Аристотеля. Между тем она очень сильно повлияла на ход всей истории христианства. Библия коренным образом противопоставлялась «философии». Применение «философии» в богословии порицалось. «Вера» противопоставлялась «знанию». Соответственно, был принят четкий план — особенно в протестантских кругах, согласно которому в Церкви в определенный момент ее истории необходимо осуществлять радикальное изменение, чтобы вернуть исконный, классический образ. Было сформулировано понятие «ранней Церкви», которое использовалось в качестве критерия христианского вероучения и церковной жизни. Вся история Церкви рассматривалась в свете идеи «отпадения». Сущность этого «отпадения», безусловно, отождествлялась с «эллинизацией». Первое систематическое применение исторического подхода использовал Готфрид Арнольд в своем сочинении «Unparteiische Kirchen — und Ketznerhistorie» (Frankfurt am Main, 1699–1700), вышедшем вслед за его трудом «Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben» 1696 года. Затем эта позиция неоднократно развивалась в разных трудах историков и богословов, в разных видах и с различной степенью радикализма. Концепция самой «догмы» стала рассматриваться как «эллинистическая примесь», противоречащая Библии и духу Евангелия. В Новое время это положение воплощает в еще более радикальной форме Адольф фон Гарнак. Гарнак даже отрицает возможность всякого «христианского» характера Восточной Церкви с III столетия. На его взгляд, это просто умеренный эллинизм. Последующие исторические исследования склонялись к тому, чтобы возводить историческое христианство к «эллинистической религии» или рассматривать его как

некую форму языческого «синкретизма». Между тем в последнее время эти основные представления радикальной теории «эллинизации» серьезно опровергаются: а) неоднократно оспаривается радикальное противопоставление Библии и философии, и снова предлагается духовное, то есть «философское» толкование христианской веры — разумеется, не без нового сопротивления сторонников теории «только Писания»; б) по-новому интерпретируется характер исторического процесса «эллинизации», с намного более сильным акцентом на глубокое преобразование «греческих идей» в христианской практике; в) существенно умалется радикальное противоречие «семитского духа», нашедшего выражение в «Библии», и «греческого духа».

Можно заключить, что сам «иудаизм» претерпел «эллинизацию» еще во времена раннего христианства, и притом не только в столь выраженном виде, как александрийский «иудаизм» Филона, но и в самой раввинской традиции. Можно прямо сказать, что адекватная и точная «трансляция» или «трансформация» семитского образа мыслей вполне возможна, а с исторической точки зрения и неизбежна, в частности, для тайного продолжения «семитского послания». Вся проблема сегодня находится в центре богословской и историко-философской полемики. В ней заключены основополагающие вопросы: роль и основание «разума» внутри христианства; фундаментальное родство «веры» и «знания»; значение истории в вопросах спасения.

Литература: W. Glawe, Die H. des Christentums in der Gesch. Der Theol. Von Luther bis auf die Gegenwart, 1912. — E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der prot. Gesch. schreibung von der Reform. Bis zur Gegenwart, 1952 (bespr. Von Fritz Lieb, in: ZKG 65, 1). — A. Grillmeyer, H. — Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Gesch. des kirchl. Dogmas, in: Scholastik, Jg. 33, 1958, H. 3 und 4 (bibl.). — T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 3, 1959. — P. Meinhold, Zur Grundlegung der Dogmengesch., in: Speculum, 1959, H. 1.

Перевод с немецкого языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florowski. Hellenismus: Hellenisierung (des Christentums), in: Weltkirchenlexikon, ed. F. H. Littell, Hans H. Walz. Cols. 540–541. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Предание

1. Понятие и проблема. Предание как богословское понятие имеет двойной смысл: *назначение* (Tätigkeit) и *тема* (Gegenstand). А) Предание — это непосредственное продолжение непрерывной передачи веры, *paradosis*¹ — живая передача Евангелия, непогрешимое провозглашение веры, которое началось с апостолов и с тех пор постоянно продолжается в Церкви. Б) Предание — это и само послание, которое в неизменном виде передается в Церкви веками с апостольских времен². Персона-

¹ Paradosis (лат. от греч. παράδοσις, μετάδοσις — передача; передача учения; здесь в смысле Нового Завета — учение, предание) — термин, принятый у священномученика Дионисия Ареопагита и святого Павла: «тем, кто очищает преизобилием своей чистоты, надлежит передавать (μεταδίδοναι) прочим свою непорочность; просвещающим же, как более прозрачным умам, способным и причаститься свету, и передать его (πρὸς μετάδοσιν), и как всеблаженно исполняемым священного сияния, надлежит весь изливаемый на них свет посылать достойным света. Тем же, кто ведет к совершенству, как искусным в передаче (μετάδοσις) совершенствующего, надлежит совершенствовать несовершенных, священо вводя их в знание священного, ими созерцаемого» (О небесной иерархии, III, 3, 168a); «Ибо я от Самого Господа принял (παρέλαβον) то, что и вам передал (παρέδωκα), что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан (παρέδιδετο) был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал...» (1 Кор. 11, 23–24).

² См. подробно: Флоровский Г. Назначение Предания в Древней Церкви // Вестник РХГА / Пер. с англ. и комм.: А. А. Почекунин. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 11–31. См. также: Лосский В. Н. Предание и предания / Лосский В. Н., Успенский Л. А. Смысл икон / Пер. с фр.: В. А. Решикова. М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет. С. 7–28.

чальная апостольская проповедь по существу была вероисповеданием, *kerugma*³ — свидетельством об Иисусе как Христе, Господе, *Kyrios* и Спасителе, распятом, воскресшем и восхваляемом. Апостолы были первыми свидетелями Истины. Их исповедание было основано на вере. В него входили Личность и деяния Христа, а также свидетельство об исхождении Святого Духа. Распространение этого свидетельства было главной задачей и главным назначением Церкви как миссионерского оплота. Таким образом, Церковь внутренне связана Преданием. Предание является не только *апостольским*, но и *церковным*. Ибо в дальнейшем Церкви было даровано апостольское послание. Со временем апостольская проповедь стала записываться. Новый Завет есть некое собрание апостольских свидетельств о *Kyrios Jesus*⁴. Основополагающий и единственный авторитет Священного Писания общепризнан всеми христианами. Церковь — хранительница Священного Писания. Через ее свидетельство Писание было признано и удостоверено как Слово Божие, и был установлен канон новозаветных книг. Священное Писание обретает авторитет не от Церкви; он утверждается под влиянием Духа — однако Церковь оглашает содержание Писания и отвергает «апокрифические» тексты. Церковь не ограничивается простым чтением Священного Писания. Ее задача *возвещать евангельскую Весть о Спасении* и провозглашать силу Евангелия — *viva vox evangelii*⁵. Поэтому Церковь непрестанно занимается толкованием апостольской *керигмы*. Вследствие этого Церковь должна выйти за пределы «буквы», чтобы раскрыть «Дух», то есть открыть Благоую Весть, переданную в словах. Эта весть должна не только передаваться, но провозглашаться таким образом, чтобы она дошла до слуха как «*Evangelium*», а не только как повествование. Кроме того, Церковь постоянно опирается на свидетельство, то есть искупительное деяние Бога во Иисусе Христе, о котором свидетельствует апостольская *kerugma*. По сути дела, Церковь ссылается не только на свидетельство, но и на Самого Христа. Так что ткань Предания является не керигма, а «Новая Жизнь», начатая воскресшим Господом и воплощенная Духом. Таинства относятся к глубинам Предания; а Крещение и Евхаристия — к важнейшим свидетельствам искупительной деятельности Христа. В этом смысле сама Церковь является неотъемлемой частью Предания. Задача Церкви представляется не только как человеческое соработничество, но и как поручение Господа, Богом доверенная Церкви задача. Принято считать, что Церковь достаточно оснащена для выполнения этой задачи, то есть неуклонно ведома Святым Духом до окончания своего исторического существования. И тогда «врата ада не одолеют ее» (Мат. 16, 18). Проблема Предания является, собственно говоря, проблемой *поучительного влияния* (*Lehrautorität*) Церкви или проблемой соотношения основополагающего «апостольского» послания, как оно изложено в Евангелии, и непрерывного послания Церкви, или Писания и Предания. Даже строгое обязательство следовать единственному авторитету Писания, которое является отличительной чертой протестантизма, не исключает призывания Церкви распространять Евангелие и доступным способом доносить апостольскую керигму до всех последующих поколений. Образцовый характер апостольской эпохи признается всеми христианами единодушно, но не всегда в одинаковом смысле. Возникает вопрос: имеет ли какую-то значимость или «авторитет» история Церкви после апостолов — или это область относительности, свободы выбора, хотя и с «преобладающим авторитетом» письменного слова? Таким об-

³ Керугма (лат. от греч. κήρυγμα — свидетельство, провозглашение, проповедь; от κηρυσσω (kerusso, «Я свидетельствую, проповедую»), от κήρυξ (kēruks, «глашатай», «вестник»)) — термин новозаветной герменевтики, один из аспектов процесса искупления и спасения человека, совершаемого через харизматических посланников Слова, означающий также формализованные учения, в том числе и вероисповедные положения; по смыслу близкий понятию «благой вести» (εὐαγγέλιον).

⁴ Kyrios Jesus (лат. от греч. Κύριε Ἰησοῦ) — Господе Иисусе.

⁵ Viva vox evangelii (лат.) — Живой Глас Благой Вести.

разом, проблема Предания составляет весомую часть более широкой проблемы смысла истории в Церкви.

2. Древняя Церковь. В Древней Церкви Предание понималось прежде всего как передача и распространение Евангелия. Очевиден приоритет устного Предания в жизни ранней Церкви, изначально строившей свою проповедь на устном слове. Слово «предание» в старой Церкви предусмотрительно употреблялось только в единственном числе: было *только одно апостольское предание*, как «одно Евангелие», «одно Крещение», «одна Церковь» и «один Господь». «Апостольское» означало «прежнее» или «древнее», то есть первоначальное и «первозданное», а «новшества» не признавались. Однако Предание было современным и новым (см. Irenaeus. Adv. Haereses I, 24)⁶. Предание — это первоначальный *depositum*⁷, «помещенный на хранение» в Апостольскую Церковь как драгоценное сокровище. Но это «животворящий вклад», «охваченный волнением», начало неслыханного обновления. Так что Предание есть в сущности постоянное действие Духа в Церкви, которое сохраняется и раскрывается через последовательность свидетельств, вверенных ей Духом. Духовная и наставническая стороны Предания слиты в неразрывное целое. Само «наставничество» является «харизматичным». Фактическое разнообразие выразительных средств, используемых в проповедях, не подрывало единство веры, «сила Предания» — *virtus traditionis* — всегда тщательно сохранялась (Irenaeus I, 10, 2). Древняя Церковь никогда не задавалась целью «сказать больше», чем изначально проповедовали апостолы. Но при этом ей приходилось употреблять больше слов и другие слова именно потому, что она заботилась о сохранении первоначальной веры, целостности «апостольского Предания» и стремилась не допустить непонимания и жетолкования, способных пагубно сказаться на «*kerygma*». Догматы (*dogmata*)⁸ Церкви были не более чем продолжением вероисповедания. Они формулировались и провозглашались, чтобы обеспечить неизменность (*Identität*) веры (см.: Викентий Лирийский: *magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [Commonitorium 2])⁹. С другой стороны, Церковь твердо соблюдает двойное послушание, следуя своему уставу и авторитету в делах веры: апостольскому «*depositum*» и непрерывному водительству Духа, пребывающего в Церкви. А догмат есть как бы умственное описание очевидной истины, и он имеет смысл не сам по себе, а только в соотнесенности с деянием веры и по отношению к совокупному опыту церковной веры. На практике догматы обладают смыслом только для верующих. Кроме того, они дают твердый свод знаний и установлений для разумного исповедания веры¹⁰. Они представляют собой правило веры¹¹, направленное на человеческое понимание: *Intelligo et credam*¹². Однако в конечном счете «правило веры» — *lex credendi* — ограничивается «правилом богослужения» — *lex orandi*, то есть верой и разумением богослужбной Церкви. На протяжении сто-

⁶ Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. [Русский перевод П. А. Преображенского: Св. Ириной Лионский. Пять книг против ересей. М.: Университетская типография. Приложение к журналу «Православное обозрение». 1868–1871.]

⁷ Выражение «*depositum juvenescens*» принадлежит святому Иринею. *Depositum juvenescens* (лат.) — возможные варианты перевода: «живое предание», «цветущее установление», «драгоценное сокровище», «обновляющийся залог», «обновляющееся достояние». См.: Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III. 24, 1.

⁸ *Dogmata* (мн. ч. от лат. *dogma*; от греч. *δόγμα* — убеждение, положение; от *δοκέω* (*dokeō*, «Я считаю достойным, думаю»)) — установленные церковные обряды.

⁹ *Magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (лат.) — «всеми мерами надобно держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все». См.: Vincentius Lerinensis. *Commonitorium*, 2. [Русский перевод И. В. Чельцова: Св. Викентий Лирийский. О вероизложениях вообще, или Об общем характере православной догматики. М.: Православное действие, 1999. С. 5.]

¹⁰ О различении понятий *δόγμα* и *κῆρυγμα* см.: *Sanctus Basilius Magnus. De Spiritu Sancto*. [Русский перевод Московской Духовной Академии: О Святом Духе к св. Амфлохию, Епископу Иконийскому / Василий Великий. Творения. Ч. 3. М.: Паломник, 1993. С. 331–338.]

¹¹ О каноне истины (*rēgula veritatis*) и правиле веры (*rēgula fidei*) см.: Флоровский Г. О. cit. С. 14–17.

¹² *Intelligo et credam* (лат.) — «понимаю, чтобы верить».

летий Церковь исповедовала единство (*Identität*) собственной веры, полную преданность апостольскому «*depositum*». Реформация имела целью подвергнуть это восприятие сомнению. Вопрос Предания стал открытым предметом обсуждения, послужившим причиной раскола.

3. Реформация. Представители Реформации сначала протестовали против различных «человеческих преданий» в Римской Церкви, особенно в области правил и богослужебной практики, и оспаривали ее законность и истинность, а также иерархический авторитет в решении вопросов веры и правила (Иерархия). Взамен они предлагали единственный и исключительный «авторитет» Священного Писания (*sola scriptura*), объявленного незаменимой путеводной нитью, нормой и правилом веры и устройства (*judex, norma et regula*). При этом они были готовы обратиться против всех «обновлений» христианской древности, то есть собственно Предания. Спорные вопросы играли большую роль в формировании протестантского вероучения в XVI–XVII веках. Предание же не признавалось автономным началом (*Prinzip*) или общепризнанным знанием. Передаваемые предания и учения должны были сохраняться, например, Никейский Символ Веры и Халкидонский Догмат, но не на основе церковного авторитета и не потому, что они «древние» и «традиционные» или держатся на общем согласии (*consensus*), а потому, что их следует соблюдать ради тщательного знания Священного Писания. Следовательно, учения, которые можно подтвердить Писанием, становились обязательными и общепризнанными. Это положение исходило из *нового осмысления Церкви*, которого придерживались реформаторы, и их основополагающего представления об «оправдании только через веру». *Sola fide* совпадает с *sola scriptura*¹³. Ничто не должно стоять между голосом Писания и личным исповеданием веры. Таким образом, все доктринальные документы, включая письменные вероисповедания, есть лишь собрания письменных свидетельств, не имеющие обоснованного самостоятельного чина в Церкви. Для какого-то «нового закона» не было места. Этот принцип Писания составляет важнейшую особенность всех течений, связанных с Реформацией, и мог применяться по-разному. Отрицание всякого авторитета Предания — лишь одно следствие принципа Писания. С другой стороны, это связано с новым пониманием церковной истории, которая рассматривалась под знаком упадка, а не развития и продвижения или сохранности и неизменности. Реформация предусматривала особое «историческое богословие». Необходимость «реформ» допускали многие и в Римской Церкви, но Реформация критиковала саму церковную историю. Собственно говоря, принцип Предания практически сохранялся, но его область радикально ограничивалась «первой Церковью», ранней Церковью или первыми III–IV столетиями до Халкидонского Собора — *consensus quinquasecularis* — «согласия пяти столетий». Предполагалось, что до определенного времени, которое могло определяться разным образом, Церковь хранила верность и Священному Писанию, и апостольскому преданию, но потом отошла от них. Следовательно, ее необходимо «реформировать». Нельзя забывать, что протестантская позиция по отношению к Преданию всегда была полемической, расходилась с доктриной Римской Церкви. Недавнее оживление экклезиологической проблематики (Церковь) во многих протестантских церквях сопровождается новой позицией в отношении вопроса Предания. Понимание Предания непосредственно связано с пониманием Церкви. «Предания» могут оспариваться, но Предание принадлежит самому устройению Церкви и позволяет дать точное, а не только полемическое определение.

4. Современное римское католичество. Согласно решению Тридентского Собора, христианская истина может находиться в апостольских писаниях и в «неписанных» преданиях, которые можно отнести к самому Христу или управляемым Святым Ду-

¹³ *Sola fide / sola scriptura (лат.)* — единая Вера / единое Писание.

хом апостолам: *in libris scriptis et sine scripto traditionibus* (Заседание IV, 8 апреля 1546 г., Денцингер. Собрание вероопределений, 783). Собор отклонил предлагаемую некоторыми богословами формулировку *partim — partim* (частично... частично), в которой Писание и Предание обозначались как самостоятельные и параллельные, отдельно существующие величины. Некоторые участники Собора также не были уверены, следует ли вообще упоминать «Предание», так как все, что касается спасения, находится в Священном Писании. В сущности, Тридентский Собор добивался повиновения Церкви и благотворного принятия ее вероучения (Трентское Исповедание веры, Денцингер. Собрание вероопределений, 995). Но определенного решения по отношению между Писанием и Преданием принято не было. И это представляется решающим моментом. Церковь — опора истины. Эта истина не имеет себе равных и сохраняется изначально. После Тридентского Собора богословы Римской Церкви пошли еще дальше. В полемике с протестантскими богословами, в противоположность неукоснительному пониманию «достаточности Писания», они трактовали «предания» как некий самостоятельный авторитет, параллельный Писанию. Они говорили, скорее, об отдельных «преданиях», чем о Предании. Согласно тогдашнему незыблемому пониманию истории, Предание считалось неким священным архивом. Церкви оставалось только цитировать древние тексты. Христианская древность *en bloc*¹⁴ рассматривалась как статичная идеальная норма. Даже католическая письменная история испытывала влияние идеи упадка. Выступали за «возврат» к прошлому. Развитие новых исторических знаний в период романтизма оказало сильное влияние на богословское мышление в Римской Церкви. Новое понимание предания впервые было разработано в богословской школе в Тюбингене. Его крупнейшим представителем был Иоганн Адам Мёлер¹⁵, который в знаменитой книге «Единство Церкви» (*Die Einheit in der Kirche*, 1825) и в «Символике» (*Symbolik*, 1838) выдвинул понятие «живого предания». Для него Предание было «живым, сиюминутно возглашаемым в Церкви Евангелием со всем, что относится к его возглашению», и по более позднему определению: «Предание есть непрерывно живущее в сердцах верующих Слово»¹⁶. Предание — это растущее сознание Церкви. Новое понимание Предания как жизненного начала постепенно укоренилось в Римской Церкви за последние столетия¹⁷. Подобное действие оказала статья кардинала Ньюмена¹⁸ из его

¹⁴ *En bloc* (фр.) — в целом.

¹⁵ Мёлер Иоганн Адам (Johann Adam Möhler) (1796–1838) — немецкий католический богослов, священник, профессор в Тюбингене по церковной истории, патристике и церковному праву. Основные сочинения — «Единство Церкви, или Начало католичества, изложенное в духе Отцов Церкви трех веков» (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, 1825), «Афанасий Великий и Церковь его времени, особенно в борьбе с арианством» (*Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders in Kampf mit dem Arianismus*, 1827), «Символика, или Изложение догматических разногласий католиков и протестантов согласно их вероисповедным сочинениям» (*Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und der Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 1832). Мёлер был признан как богослов, который внес бесценный вклад во взаимопонимание между христианами различных конфессий, свидетельством этого стало наименование в его честь (1966 г.) института в Падерборне, занимающегося экуменическими исследованиями (Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik).

¹⁶ См. подробно: Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 354–356.

¹⁷ Стоит заметить, что современный французский философ и богослов Жан-Люк Марион пишет о том, что предание (tradition) не является передачей (transmission) объекта, а даром, который передается (traduit) посредством другого дара и воплощается в нем. Предание передается (transmettre) только посредством тождества с передающим, таким образом, сообщение передается только при условии, что тело, в котором оно воплощается, передается за него. Сам термин, именующий традицию Откровения, также обозначает предание (trahison) на смерть тела Христова. Истина предания завершается актом, где Христос отдает Себя людям, дабы сообщить им скрытую от века тайну. См.: Marion J.-L. *L'Idole et la distance*. Cinq études. Paris: Bernard Grasset, 1992. P. 214, также весь §15 (*Méditation immédiate* [Непосредственное опосредование]).

¹⁸ Ньюмен Джон Генри (John Henry Newman) (1801–1890) — английский кардинал, крупнейший богослов, философ, писатель, важная фигура в религиозной жизни Англии XIX века. По крещению принадлежал Англиканской Церкви, в 1845 году ее покинул, чтобы перейти в католицизм. Один из основателей Оксфордского движения (англокатолицизм), называемого также трактарианством, по названию публикуемых в тот период «Трактатов для нашего времени» (*Tracts for the Times*), из которых 26 из 90 были написаны Ньюменом. Признан Католической Церковью блаженным. Церемония беатификации проведена 19 сентября 2010 года Папой Римским Бенедиктом XVI в Бирмингеме, Англия. День празднования в Католической Церкви отмечается 9 октября. Важные работы — «Лекции о пророческом служении Церкви» (*Lectures on the Prophetic Office of the Church*, 1837), «Очерк развития христианского учения» (*An Essay on the Development*

книги «Очерк развития христианского учения». Новое, динамичное и «развивающееся» представление о Предании еще больше противоречит протестантскому принципу Писания, устаревшему и закостенелому представлению XVI века, как, например, у Боссюэ¹⁹. Решающим вопросом всегда является не столько принцип Предания сам по себе, сколько все понимание Церкви и церковной истории.

5. Восточная Церковь (Православная Церковь). Понятие Предания в ней не имеет точного определения²⁰. Но на деле это в определенном смысле *Церковь Предания*. Можно даже утверждать, что в православном понимании сама *Церковь есть Предание* или, наоборот, *Предание есть Церковь*. Она осознает свое сущностное тождество с первоизданности сохраняемой истины, продолжая ей непрерывно следовать с апостольских времен. И это больше, чем историческое сознание; ибо Церковь осознает свое бытие «во Христе» через силу Святого Духа и непрерывное пребывание Христа в его теле — Церкви. Это не просто место хранения Божественного послания или хранилище апостольских свидетельств, но именно место, в котором сам Христос продолжает свое спасительное служение. Сообразно этому, Церковь, скорее, при-дается и подчиняется Священному Писанию. Она стоит независимо *при* Священном Писании, но *не сама по себе*. Тем самым не умаляется *единственный* авторитет Священного Писания, ибо он вдохновляется Богом и требует безоговорочной веры. Полностью понять и оценить его можно только в живой структуре опыта Церкви. Церковь выводит свое знание Божественной истины не из отдельных библейских текстов. Она имеет собственное знание Истины через веру и свидетельство Духа. Поэтому Церковь есть достоверный толкователь Писания. В этом смысле Церковь знает больше, чем написано, или намного больше, чем было написано раз и навсегда. Это означает только, что Христос больше, чем Писание. Церковь опирается не на письменное слово, а на живое, вечное и олицетворенное Слово, свидетельство которого составляет Писание. Деяние же больше любого свидетельства. В этом смысле в «Исповедании Досифея» (*Confessio Dosithei*, 1672)²¹ сказано: «Посему мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух: то все равно, — от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви» (Чл. 2)²². Кроме того, само Священное Писание только в Церкви обретает полную

of Christian Doctrine, 1845) и «Апология моей жизни» (*Apologia pro vita sua*, 1864), которую часто сравнивают с «Исповедью» Августина. Папа Иоанн Павел II отмечал, что Ньюмену удалось прийти к «великолепному синтезу разума и веры».

¹⁹ Боссюэ Жак-Бенинь (Jacques-Bénigne Bossuet) (1627–1704) — известный французский богослов, епископ, проповедник и духовный писатель XVII века. Епископ Кондома (1669 г.) и епископ Мо (1681 г.). Автор многочисленных сочинений, проповедей и надгробных речей. Во времена Людовика XIV его называли «голосом Франции». Главный его труд «Изложение вероучения Католической Церкви» (*L'Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, 1671) заслужил высокую оценку Г. В. Лейбница, который, будучи протестантом, стремился к восстановлению христианского единства в Европе. «Трактат о познании Бога и самого себя» (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, 1722), где явно выражены мысли Декарта и Паскаля, написан Боссюэ для дофина, чье воспитание, порученное ему королем, он считал своей высочайшей духовной миссией. Стоял за идею объединения протестантов с католиками, которая отражена в сочинении «История уклонений протестантских церквей» (*Histoire des variations des églises protestantes*, 1688). Его сочинения оказали влияние на русских религиозных мыслителей первой трети XIX века — П. Я. Чаадаева и Н. В. Гоголя.

²⁰ См.: Флоровский Г. Писание и предание с православной точки зрения // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1964. № 45, январь—март. С. 57–63.

²¹ «Исповедание Досифея», или «Исповедание православной веры» (Ομολογία ὀρθοδόξου πίστεως) — символический текст Православной Церкви, один из важнейших доктринальных документов Восточной Церкви, названный по имени патриарха Иерусалимского Досифея II Нотара (1669–1707), его главное богословское сочинение. Вместе с актами Иерусалимского Собора 1672 года, на котором было выработано православное исповедание веры, было составлено им накануне открытия заседаний. Этот текст был им предложен вместо псевдоправославного «Восточного исповедания...». В нем даны определения главных догматов и обозначены главные отличия Православия от протестантизма и католичества. Существует вторая редакция «Исповедания Досифея». Первая — 1672 года, впервые изданная вместе с актами Иерусалимского Собора в Париже в 1676 году. Вторая редакция была издана самим Досифеем в Бухаресте в 1690 году также вместе с актами Иерусалимского Собора под заглавием «Меч на кальвинском безумии» (Εὐχεριστικὸν κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας). В 1838 году текст переведен на русский язык митрополитом Московским святым Филаретом и издан в Санкт-Петербурге и Москве в 1846 и 1853 годах.

²² Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (1723 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 147.

силу и значение не через «авторитет» Церкви, а через свою роль в текущем процессе спасения и обновления. Принятие церковного Предания есть не что иное, как вера в постоянную силу и значение Господа в мире и Церкви, принятие и сохранение непрерывной благодатной, освящаемой жизни. И чем глубже вырастет верующий в церковную полноту, чем шире и полнее любви будет его церковный опыт, тем более понятным и ощутимым станет для него вемое духом Предание. Следовательно, Предание может определяться как «память» или «сознание» Церкви. Это сознание сохраняет Священное Писание как живое послание Бога и надлежащее свидетельство собственного Откровения Бога. Тем самым Церковь уполномочивается толковать Священное Писание, обобщать его свидетельство в исповедании веры, находить и извлекать выводы из Божественной истины. Это понимание Предания по сути исходит из понимания Церкви или, соответственно, основополагающего отношения главы и тела в Церкви. Согласно изложению в русском Катехизисе, подлинный объект веры в Церкви — это Святой Дух. Таким образом, Предание есть постоянное водительство и озаренность Духом в соприсутствии с опытом Церкви. Понятие «неписаного» или устного Предания, которое восходит к апостолам, имеет лишь второстепенное значение в Восточной Церкви. С другой стороны, Восточная Церковь всегда предусмотрительно избегала точного определения Предания. Выводы из благодатного церковного опыта делались, скорее, средствами восхваления, прославления или богослужения, чем вероучения или богословия. Таинства не меньше передают священное Предание, чем исповедание веры, и они не должны разграничиваться и представляться независимо.

6. Экуменическое движение. Проблема Предания не обсуждалась в большом экуменическом движении «Вера и Устройство Церкви» и «Life and Work» (практическое христианство), в конечном счете объединенном во Всемирный Совет. И в последующих, более неформальных экуменических течениях этой проблеме не уделялось большого внимания. После III Всемирной конференции по вопросам веры и церковной организации (Лунд, 1952) она привлекла внимание Комиссии по вопросам веры и церковного устройства. Это привело в 1953 году к решению провести «исследование» в этой области. После Всемирной конференции 1954 года в Эванстоне была создана Комиссия по изучению *Предания и преданий* с двумя отделениями — европейским и американским — и поручением завершить работу к 1963 году (председатель европейского отделения — профессор К. Скидсгаард, Копенгаген, а американского — Альберт К. Аутлер, Даллас, штат Техас). Европейское отделение занимается главным образом основной богословской проблемой: что такое Предание как богословское понятие? Американское отделение занимается историческим исследованием назначения Предания в разные времена и в разных ветвях Церкви. Возникают новые богословские вопросы. Само название Комиссии — *Предание и предания* — указывает на проблему. Каждая историческая деноминация имеет свое собственное Предание, хотя бы в чисто историческом смысле. Эти различные и часто противоречивые предания имеют — по крайней мере на практике — престиж и значимость, даже если не имеют решающего авторитета. Как соотносятся эти предания? Есть ли какая-то поддающаяся определению общая традиция во всех существующих обществах, которые называют себя христианскими и исповедуют Христа? Даже в ответах на эти основные вопросы нет экуменического единогласия. Единственной точкой соприкосновения является Священное Писание, но нет никакого общего Предания — даже в историческом смысле, которое объединяло бы все предания с разной трактовкой. С другой стороны, можно утверждать, что было общее Предание, общая история — по крайней мере до определенного исторического момента. Эта проблема имеет непосредственное отношение к собственно экуменическим делам. Крайне важно, что совершенно независимо от экуменического движения проблема Предания в последние годы стала актуальной темой современных богословских исследований как протестантской, так и римско-католической сто-

рон. Решающее значение проблемы постепенно признается в самых разных кругах. Зачастую, в том числе и с протестантской стороны, признают, что Предание в том или ином виде по сути составляет часть хотя бы *bene esse*, если не самого *esse* Христианской Церкви. Это признание тесно связано с общим пересмотром отношений Библии и Церкви и составляет характерную особенность современных библейских исследований.

Литература: Н. J. Holtzmann, *Kanon und Tradition*, 1859. — Chomjakow, *Die Einheit der Kirche*, in “Östliches Christentum. Dokumente”, hg. von N. v. Bubnoff und H. Ehrenberg, II, 1924. — A. Deneffe, *Der Tradition begriff. Studie zur Theol.* (Münsterische Beiträge zur Theol., Heft 18), 1931. — J. Ranft, *Der Ursprung des kath. Tradition prinzipts*, 1931. — Ders., *Die Tradition methode als älteste theol. Methode des Christentums*, 1934. — G. Florowski, *Offenbarung, Philosophie und Theol.*, in “Zwischen den Zeiten”, Heft 6, 1931. — J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube als geheiligte Überlieferung*, 1942. — Ders., *Die Tradition, “Fragen der Theol. heute”*, hg. von J. Feiner, J. Trütsch und F. Böckle, 1954. — E. Schlink, *Theol. der luth. Bek. schriften*, 1946, Einleitung und Kap. I. — K. Barth, *Kirchl. Dogmatik*, I.2, 1948, P. 598 ff. — J. H. Newman, *The Development of Christian Doctrine (1878)*, 1949. — G. Merz, *Das Problem der Tradition in der reform. Theol. und in der prot. Kirche der Gegenwart*, “Kirche und Kosmos, Orth. und Ev. Christentum”, Studienhefte Nr. 2, hg. vom Kirchl. Außenamt der EKD, 1950, P. 64–76. — L. Müller, *Die Bedeutung der Tradition in der orth. Theol. und Kirche*, “Kirche und Kosmos”, 1950, P. 77. bis 97. — P. Brunner, *Schrift und Tradition*, “Viva Vox Evangelii”, 1951 (auch in “Schriften des theol. Konvents Augsbургischen Bek.” 2, 1951). — H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche*, 1951. — W. J. Burghardt, S. J., *The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Thought*, “The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Sixth Annual Convention”, 1951. — H. v. Campenhausen, *Tradition und Geist im Urchristentum*, “Studium Generale”, Heft 6, 1951. — Ders., *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht in den ersten drei Jhh.*, 1953 (Beiträge zur Hist. Theol., 14). — O. Cullmann, *La Tradition*, 1953. — E. Flessemann-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, 1954. — H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, 1954. — G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theol. Problem*, 1954 (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge usw., 207–208). — K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition*, *Bemerkungen zum Tradition problem in der neueren Theol.*, “Kerygma und Dogma”, I.2, 1955, P. 160–179. — *Die Kath. Lehre von der Hl. Schrift und von der Tradition Ausgewählt und eingeleitet von H. Grass*, 1954 (Quellen zur Konf. kunde, Reihe A, Röm. — Kath. Quellen, Heft I). — F. W. Dillistone (ed.), *Scripture and Tradition*, 1955. — H. Becht, H. Fries, J. R. Geiselman, *Die mündliche Überlieferung*, hg. von M. Schmaus, 1957. — J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche (1825)*, 1957. — Ders., *Symbolik (1834)*, 1958. — O. Chadwick, *From Bossuet to Newman*, 1957. — A. C. Outler, *The Christian Tradition and the Unity we seek*, 1957. — E. Schlink, *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ök. Problem*, “Kerygma und Dogma”, III. 4, 1957, P. 251–304. — G. Tavard, *Holy Church or Holy Writ*, 1959.

Перевод с немецкого языка и примечания выполнены А. А. Почечуниным по изданию: Georges Florowski. Tradition, in: Weltkirchenlexikon, ed. F. H. Littell, Hans H. Walz, Cols. 1469–1475. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Православное богословие

Православное богословие опирается на предание греческих отцов Церкви. Однако в Новое время оно было преобразовано по западному образцу. Патристическое предание сохранялось в Византии до политической катастрофы. Вероучение в Восточ-

ной Церкви официально никогда не систематизировалось. Не было никакой «византийской схоластики», хотя во многих областях чувствовалось сильное влияние развивающейся западной схоластики, вызывавшее ожесточенное противостояние сторонников предания. Византийское богословие имело глубокие корни в молитве и мистическом созерцании. Оно достигло совершенства в движении исихастов, которые истолковывали богословие Григория Паламы. Падение Константинополя (1453 г.) привело к застою византийской учености. С тех пор греческие ученые были вынуждены заниматься на Западе — прежде всего в Падуе. При этом они овладевали западной богословской практикой, хотя и старались твердо придерживаться древнего предания. Традиционные вероучения стали представляться новым образом и в новой форме. Церковь была вовлечена в оборонительную борьбу на два фронта: против римской пропаганды и против вызова Реформации. В этой борьбе древнее предание защищалось западным оружием. Кальвинистская направленность Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса в пресловутом «Исповедании» (1629 г.) вызвала возмущение и была официально осуждена. Противостояние протестантизму определяло богословские ориентиры XVII века. Это нашло отражение в «Православном Исповедании» Петра Могилы (1667 г.) и «Исповедании» патриарха Иерусалимского Досифея, подтвержденном Синодом Вифлеема. В обоих документах заметно формальное влияние римской учености. Новый центр богословской учености — знаменитый Collegium Mogilianum — был основан Петром Могилей в 1631 году в Киеве. В то время это было единственное высшее православное учебное заведение, и оно стало образцом для последующих школ в России. Несмотря на противостояние Римской унии, Могила был «романистом» по воспитанию и убеждениям и хотел европеизировать Православие. Было введено преподавание богословия на латыни, и даже в первые десятилетия XIX века учебники и статьи по богословию в России еще издавались на латыни. В них было мало оригинального материала. Зачастую в православных школах использовались и западные учебники. В XVII веке преобладал стиль католического барокко. Выдающимся представителем этого направления был Стефан Яворский, который получил образование в Киеве и за границей; он просто переписывал Беллармина. Вскоре он обратился к протестантским источникам, но по-прежнему латинским. Это направление стал активно вводить Прокопович, главный советник Петра Великого по вопросам церковного управления. Такое новое богословие, резко противоречащее православной традиции, воплощенной в богослужебных формах и духовной практике, можно назвать «западным псевдоморфозом» восточного богословия. Возрождение богословия в России началось только в первых десятилетиях XIX века, хотя еще явно чувствовалось сильное влияние Запада. В данном случае речь идет о мощной волне западного обновленческого движения в католической и протестантской форме. В богословском образовании, реорганизованном в России в 1808 году, также сильно ощущалось влияние немецкого идеализма. Библия как Слово Божие заняла центральное место в изучении богословия. Выдающимся представителем этого поколения был митрополит Московский Филарет Дроздов (1782–1867). Сам получивший западное образование, он был в основном библейским богословом, но глубоко укорененным в патристическом предании. Его богословие, преимущественно выраженное в проповедях, было подчеркнуто «керигматическим». Он открыто защищал богословские изыскания. В 40-х годах была предпринята официальная попытка возвести богословское образование к традиции Могилы. Это движение нашло выражение в знаменитом учебнике по догматическому богословию Макария Булгакова, тогдашнего митрополита Московского. В своем замысле он следовал примеру современного римского богословия. Важнейший учебник по догматике составил Сильвестр Малеванский (профессор Киевской академии, в то время епископ Каневский). Он использовал метод «позитивного богословия», то есть синтеза на основе тщательного анализа содержания Священного Писания и патристи-

ческого предания в исторической перспективе. Это привело к возобновлению интереса к церковной истории, акцентированной на догматической истории. С другой стороны, отмечается постоянный интерес к философской трактовке проблемы. В русской религиозной философии XIX века существовало сильное богословское течение, часто называемое «светским богословием» (в частности, А. Хомяков, очень близкий к идеям тогдашней католической школы в Тюбингене, и В. Соловьев). В последние десятилетия XIX века возникает моральное толкование христианского учения. Это направление представлял, в частности, Антоний Храповицкий, впоследствии митрополит Киевский. Он пользовался широким влиянием, хотя написал лишь несколько программных статей. Особенно поражает измененное толкование догмата спасения с переносом центра внимания с Крестной Жертвы на смертную борьбу в Гефсиманском саду. Радикальным представителем этого течения был профессор Московской академии Михаил Михайлович Тареев, который резко отвергал все патристическое предание как скрытый и патологический «гностицизм». Можно упомянуть и своеобразное течение под названием «софиология» — порожденное философскими размышлениями Соловьева и продолженное в XX веке П. А. Флоренским и С. Н. Булгаковым. При советской власти богословская подготовка и изучение богословия в России были прерваны.

Греческое богословие шло по сходному пути. Вслед за конфессиональной полемикой (в XVII веке) наступила эпоха Просвещения. Ее типичным представителем был Евгений Болгарский, который пытался основать академию на Афоне с преподаванием философии Лейбница и Вольфа. Он также составил первый учебник богословия на греческом языке на манер тогдашней западной учености. Он встретил сопротивление, академия была разорена и закрыта. Но течение, которое он создал, продолжало существование и снова обнаруживается в освобожденной Греции. В то время — в 20-х годах XIX века — греческая Церковь была вовлечена в борьбу между сторонниками предания и либеральными западниками. Кроме того, вторая половина XVIII века стала временем мощного духовного возрождения в монастырских кругах на Афоне, распространившегося также в России и Румынии. Новая Греция, как и в XVIII веке, оказалась в состоянии обороны. В первой половине XIX века среди сторонников предания выделялся Константин Икономос, а среди либералов — Теоклитос Фармакидес. Богословский факультет Афинского университета (с 1837 года) придерживался западнической направленности. В таком духе были составлены основные учебники богословия на греческом языке (Зекос Россис, Христос Андруцос, Константин Диовуниотис, Панайотис Трембелас). Только «Очерк догматического учения Православной Кафолической Церкви» (1957 г.) профессора Иоанна Кармириса направлен на святоотеческое предание. Апостолос Макракис, обладающий сильным характером и мощным темпераментом, оказал огромное влияние на духовное пробуждение Церкви, но он находится в ожесточенном конфликте с иерархическим управлением. Его учение было формально осуждено. Однако его многочисленные сочинения еще распространялись и недавно были переведены на английский язык. В Греции также заметно набирало силу возрождение в области молитвенной и духовной жизни, которое прослеживается и в богословской мысли.

Развитие богословия в других православных землях протекало не слишком самобытно; только в Румынии в последние десятилетия возродилась традиция исихазма. В XIX веке преобладало русское влияние. Важность представляет только учебник догматики прежнего профессора Белградского богословского факультета Иустина Поповича (на сербском языке). В частности, в томе II своей незаконченной работы Попович пытался построить свое представление непосредственно на уставе отцов Церкви и богослужебных книг.

В целом православное богословие, по-видимому, находится в переходном периоде; оно ищет собственный метод и способ изложения. Время западнической направ-

ленности, видимо, подходит к завершению. Следующим шагом должно стать возвращение к патристическим истокам; целеполагание можно обозначить как «неопатристический синтез».

Ph. Meyer, *Die th.e. Litt. d. griech. Kirche*, 1899. — A. Palmieri, *Theologia dogmatic orthodoxa I*, Florenz 1911 — N.N. Glubkovskij, *Conspectus litterarum russicarum theologiarum* (in: *Acta Academiae Velehradensis XI*, Prag 1922; separat: *Warschau* 1928) — F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, London-Milwaukee 1923 — Östl. Christentum, *Dokumente*, hg.v. N.v.Bubnoff u. H. Ehrenberg, Bd II, 1925 — M. Jugie, *Theologia dogmatic Christianorum Orientalium*, bes. Bd I, Paris 1926 — G. Florovsky, *Die Wege d. russ. Th.*, Paris 1937 (russ.) — Ders., *Westl. Einflüsse in d. russ. Th.* (*Kyrios* 2, 1937, 1–22) — N. Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, London 1938 — Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944; dt. 1961 — W. Zenkovsky, *Gesch. d. russ. Philos. I. II*, Paris 1948/50 (russ.; engl. 1953) — B. Schultze, *Russ. Denker*, 1950 — Beck — H. Kotsonis, *Die griech. Th. (Die orth. Kirche in griech. Sicht*, hg.v. P. Bratsiotis, Bd II, 1960, 7–37) — M.J. Le Guillou OP, *Au sources des mouvements spirituels de l'Eglise de Grèce* (*Istina* 7, 1960, 95–128, 133–152, 261–278).

Перевод с немецкого языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Georges Florowski. Orth. Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3rd ed. Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Cols. 779–782.

Единство во Христе

Перед любой дискуссией необходимо прояснить и точно определить тему предстоящего разговора. Это позволит сосредоточить наш интерес на самом предмете и обеспечит ориентацию для дальнейших изысканий. В дискуссиях о Церкви у нас отсутствует такая определенная ориентация. Нет и никакого влиятельного «определения» Церкви в плане вероучения. Молитвенное выражение «Святая Католическая и Апостольская Церковь» это не определение. Никакого определения не обнаруживается у отцов. Не дают его и Вселенские Соборы. Нет официального определения и в наше время. Современные «определения» в наших катехизисах и учебниках богословия не имеют ни молитвенной, ни обязательной силы и носят, скорее, описательный характер. Кроме того, ни в одном древнем описании христианского вероучения от святых Иринея и Оригена до преподобного Иоанна Дамаскина нет отдельной главы, посвященной Церкви. В этом отношении между христианским Востоком и Западом нет разницы. Даже святой Фома Аквинский говорит о Церкви лишь мимоходом. Один выдающийся римско-католический богослов недавно утверждал, что Церковь вообще еще не определила свою природу¹. Со стороны Православия не раз заявлялось, что строгое или формальное «определение» Церкви невозможно, да и не нужно. Ведь отцы Древней Церкви не задумывались о формулах по простой причине. Они обладали бытийным знанием о Церкви, интуицией или видением ее мистической реальности. Очевидность, как правило, не определяют.

Подобный взгляд на веру можно адекватно выразить в образах, но не в логических понятиях. Существует много образов Церкви в Писании². Поиск адекватного описания Церкви мы должны начать с великих образов Писания: тело Христа, для которого Он Глава; невеста Христова, для которой Он жених; виноградная лоза и ветви; народ Божий — «особый народ»; дом Господа, для которого Бог — строитель, а веру-

¹ Robert Grosche, *Pilgernde Kirche* (Freiburg i/Br.: 1938). P. 27.

² Cf. Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (London: 1961). P. 12.

ющие — «живые камни»; столп и оплот истины; и многие другие. Так определяли ее отцы. Их учение о Церкви выросло из толкования Библии и собственной богослужебной и молитвенной практики, сформировалось в манере Писания — в образах, а не в определениях. На это предание отцов опирается Православная концепция Церкви.

Церковь есть тело Христово. Это, конечно, не определение. Это — образ или сравнение. Это всего лишь аналогия. Но эта аналогия сосредотачивает наше внимание на основных особенностях христианского существования. Без сомнения, у апостола Павла это было не случайное метафорическое выражение, а вывод веры и опыта. Апостол Павел всегда подчеркивал тесный союз верующих с Господом, разделение ими Его полноты. Его видение Церкви было, в сущности, учением о Христе. Как указывал святой Иоанн Златоуст, комментируя «Послание к Колоссянам» (3:4), во всех своих сочинениях апостол Павел желал доказать, что верующие «причастны к Нему во всем», и «именно для того, чтобы показать это единение, Он говорил о Главе и теле»³. Этот термин мог быть навеян опытом причастия (cf. I Кор. 10:17) и сознательно использовался для указания на таинство. Социальный характер Крещения очевиден. А Причастие — это приобщение. Церковь Христова есть церковь Причастия, ибо Причастие есть сам Христос, выступающий как Первосвященник Нового Завета. Он таинственным образом пребывает в Церкви, которая есть Его тело. Церковь это, действительно, тело, то есть организм, а не просто общество или собрание. По-видимому, «организм» — это лучшая современная версия выражения *to soma* у апостола Павла. Церковь есть тело *Христово*, а не просто «организация людей», «совокупность». Церковь *пребывает во Христе* так же, как Христос пребывает в своей Церкви. Церковь — не просто сообщество тех, кто верует во Христа и ходит по Его заветам. Это сообщество тех, кто пребывает в Нем, и в ком Он сам пребывает Духом. И любимым выражением апостола Павла было именно *in Christo*.

Церковь есть тело Христа и его «полнота» — *pleroma*. Эти два термина — «тело» и «полнота» — соотносительны и тесно взаимосвязаны, один объясняет другой: «которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). При толковании этого стиха в Послании святой Иоанн Златоуст предположил, что *pleroma*, по сути, означает «завершенность». «Церковь есть завершенность Христа» — утверждал он. «Посмотрите, как он [апостол Павел] представляет его потребность во всех членах. Таким образом, Глава будет восставлена лишь, когда тело завершено полностью, когда все мы вместе, в соединении и переплетении»⁴. Иными словами, Церковь есть продолжение и «полнота» святого Воплощения или, скорее, Воплощенной жизни сына «со всем, что ради нас было совершено сидящим одесную»⁵. Воплощение завершается в Церкви, и в каком-то смысле Церковь есть Сам Христос в Его всеобъемлющей полноте (cf. I Кор. 12:12).

Ключевой проблемой экклезиологии является двоякое состояние Церкви. Церковь существует одновременно в двух разных измерениях, и главную трудность истолкования составляет соотношение этих измерений. Церковь одновременно находится в пути (*in statu viae*), снова используя выражение блаженного Августина. Она ведет как бы двоякую жизнь или, скорее, две жизни одновременно⁶. Церковь — это зримое историческое сообщество или институт, и в то же время — Тело Христово. Это и группа слабых людей, вечно в труде (*in labore*), и сияющее единение (*koinonia*) с Богом. Эта важнейшая тайна может адекватно пониматься только в категориях

³ St. John Chrysostom, in *Coloss. hom.*, VII, MG, LXII, col. 375.

⁴ St. John Chrysostom, in *Ephes. hom.*, III, MG, LXII, col. 29. Уже Ориген обратил внимание на тот факт, что глагол стоит в страдательном залоге.

⁵ Liturgy of St. John Chrysostom, Prayer of Consecration.

⁶ St. Augustine, in *Evangel. Joannis tract.*, CXXIV, 5, ML, XXXV, col. 1973.

Халкидонской догмы. Здесь возникает тот же парадокс, хотя бы по аналогии. «Форма слуги» в Церкви очевидна. Но вера различает под этой «формой» или, скорее, внутри нее «новое творение» и постоянное присутствие Христа через Дух. Жизнь христиан «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3). Эти «две жизни» соединены и взаимосвязаны в тождестве субъекта: неслитно, нераздельно, неразлучно. Есть только одна Церковь, одновременно «зримая» и «незримая», одновременно уничтоженная и преславная. Человеческое состояние не отменяется, но лишь искупается и преобразуется по Божественной благодати. И Божественное присутствие реально и подлинно. То, что есть «не от мира сего», уже здесь «в этом мире». И это присутствие придает новую значимость и смысл самому «этому миру». На историческом уровне конечная цель еще не достигнута. Но сущностная реальность уже явлена или, скорее, дарована. И эта основная реальность — *eschaton* — всегда доступна, при всех исторических несовершенствах.

В порядке возражения порой отмечают неполноценность и односторонность Православной эkkлезиологии, и недостаточное внимание к положению воинствующей Церкви. Но в этом отношении она просто следует за Древней Церковью. Ведь интегральное богословие Церкви не может быть ориентировано на историческую сферу воинствующей Церкви. Вероучение Церкви может разрабатываться только в рамках всеобъемлющей системы Божественной *oikonomia* спасения. «Историческое» и «каноническое» в сущности подчинены «харизматическому» и «сакраментальному». С православной точки зрения, в западном богословии Церкви наблюдается неразрешенная напряженность, и даже разрыв: нарушается равновесие «исторического» и «эсхатологического», и затемняется незримая сущность Церкви. Либо — как в римском [католическом] богословии — придается чрезмерное значение «историческому», либо «эсхатологическое» вытесняет «историческое», и отрицается «зримость» Церкви. В обоих случаях нарушается Халкидонский баланс. Так или иначе, «историческое» в богословии Церкви означает историческое в плане спасения, а не в плане «светской» истории как таковой. Иными словами, сфера воинствующей Церкви может правильно пониматься только в ее отношении к основной сфере торжествующей Церкви. Жизнь в пути (*status viae*) внутренне определяется именно жизнью на родине (*status patriae*), ибо путь должен быть направлен к цели. Необходимо избегать разделения или противопоставления этих сфер. Деятельность и организация Церкви органически подчинены ее сакраментальной и харизматической функции и обоснованы лишь в контексте сакраментальной ткани Церкви как Тела Христова.

Церковь есть единство харизматической жизни, жизни в Духе. Источник этого единства скрыт в сакраментальности Тайной Вечери и таинстве Троицы. А Троица продолжается и, так сказать, увековечивается в Церкви за счет апостольской преемственности. Эта преемственность — не просто канонический остов Церкви. Само духовенство (или «иерархия», *hierosyne*) есть прежде всего харизматический принцип. Он относится не только к институциональной ткани Церкви; скорее, это внутренняя структурная особенность, поскольку Церковь есть тело, организм. Священнослужители выступают прежде всего *in persona Christi*. Они — «представители» Самого Христа, а не верующих, и в них, и через них Глава тела, единственный Первосвященник Нового Завета, совершает, продолжает и исполняет свое вечное пасторское и священническое служение, пока не явится вновь, чтобы судить живых и мертвых. Он Сам — единственный истинный Священнослужитель Церкви. Все прочие — лишь распорядители его таинств. Они выступают за него *перед* общиной; и именно потому, что тело осуществляется лишь во Главе, составляется и соединяется ею и через нее, духовенство в Церкви есть духовенство единства. Единство всякой местной конгрегации возникает из единства в евхаристической трапезе, и священник становится строителем и служителем единства Церкви именно в служении

обедни с обрядом причащения. Но есть и другое служение — это обеспечение всеобщего и «кафолического» единства всей Церкви во времени и пространстве. Это служение и назначение епископа. Епископ, которому доверено «рукоположение» духовенства, является строителем единства Церкви в широком масштабе. В епископском служении Троица обретает универсальность и последовательность; в нераздельном епископате Церкви обеспечивается единство в пространстве. Через епископа или, скорее, в епископе все отдельные или местные Церкви включаются в кафолическую полноту Церкви, связываются с прошлым и, преодолевая собственные пределы, органически соединяются друг с другом.

Таким образом, апостольская преемственность есть не столько каноническая, сколько мистическая и сакраментальная основа единства Церкви. Это основное средство сохранения мистической сущности тела в веках. За счет последовательности рукоположений вся Церковь укрепляется в единстве. Епископальный порядок никогда не отрывается от тела Церкви; это не автономная система, поскольку — особенно при рукоположении и освящении — епископы всегда выступают как руководители определенных местных общин. Удалившийся от дел епископ не имеет права рукоположения не потому, что не имеет «власти» или «полномочия», а потому, что не представляет и не возглавляет отдельную местную Церковь. По той же причине устав (см. шестой канон Халкидонского Собора) запрещает «абстрактные» рукоположения, то есть рукоположения без особого «звания». Священники должны прикрепляться к отдельным паствам и конгрегациям. Привилегии чина всегда должны использоваться в конкретной общине. Сакраментальная власть дается священникам над их конгрегациями, ибо они пребывают с паствой, которая вверена их служению. В этом смысле они также выступают *in persona ecclesiae*. Но эти две стороны — Христос и Церковь — не могут разделяться.

Церковь едина. Есть только единая Христова Церковь. Ибо Церковь есть Тело Его, и Христос неразделен. Единство — не частный признак. Скорее, оно обозначает саму природу Церкви: одна Глава и одно тело. «Единство Духа» дано изначально в таинстве Троицы. Но это единство необходимо поддерживать и укреплять «связью мира», растущим усилием веры и милосердия, чтобы «истинно любовью все возрастили в Того, Который есть глава Христос» (Еф. 4:3, 15). «Единство» и «соборность» — это две стороны одной живой реальности. Одна Церковь есть по существу Церковь Кафолическая.

Термин «кафолический» используется в древних вероисповеданиях. Происхождение этого термина неясно. Согласно этимологии, он изначально обозначает «совокупность» или «полноту» в противоположность всякой «особости, частности». В ранних документах термин «кафолический» никогда не использовался в количественном смысле для обозначения географической экспансии или территориальной всеобщности Церкви. Он использовался для логического выделения цельности ее веры и доктрины, верности Великой Церкви первоначального исконного предания, в противоположность еретикам и сектантам, которые отделились от первоначального целого и пошли своими обособленными и частными путями. «Кафолическое» в то время означало, скорее, «правоверное», чем «всеобщее». Именно в таком смысле этот термин впервые используется в Послании священномученика Игнатия Богоносца к Церкви Смирны и в Мартирии святого Поликарпа. Позднее святой Кирилл Иерусалимский дал комплексное описание этого термина в *Catechetical Orations*, настойчиво подчеркивая его первоначальный смысл: «Церковь называется “Кафолической”, потому что существует на всей поверхности земли, от края до края; потому что поучает целостно и без упущения [*katholikos kai anelleipos*] все догмы, которые надлежит преподавать людям о вещах зримых и незримых, вещах небесных и вещах земных; потому что приводит к одному вероисповеданию людей всех разрядов, правителей и подданных, сведущих и несведущих; и, наконец, потому что

взрачивает и исцеляет совокупно [katholikos] грехи всякого рода, как плотские, так и грехи души; и потому, что обладает всякими достоинствами в делах, словах, духовных дарах всякого рода»⁷.

Изначальный акцент на целостности и количественной полноте здесь очевиден. Всеобщая экспансия во всем мире — это, скорее, проявление такой внутренней целостности, духовной полноты Церкви. Только на Западе слово «кафолический» приобрело количественное значение, особенно у блаженного Августина в противовес географическому провинциализму донатистов⁸. Однако блаженный Августин хорошо знал, что слово «кафолический» означает *secundum totum*, *quia per totum est* [по целому, ибо есть через целое]. С тех пор слова «кафолический» и «всеобщий» стали считать синонимами, сначала на Западе, а потом и в Восточном Православии. Это было пагубное умаление великой кафолической концепции, искажение первоначальной идеи. По сути своей кафоличество это не топографическая концепция. Церковь Христова была не менее «кафолической» в Троицын день, когда была лишь небольшим собранием в Иерусалиме, и позднее, когда христианские общины были островками в океане язычества. Более того, никакое территориальное сокращение не может нарушить ее кафолическую природу. Одним словом, по выражению современного римско-католического богослова, «кафоличество — не предмет географии или чисел»⁹.

Для того чтобы дополнительно подчеркнуть внутренний кафолизм Церкви, используется русское слово соборность. Первоначально это был просто перевод греческого термина «кафоличество», и в этом смысле оно используется в славянском переводе Символа веры: *eklesia katholike* равноценно выражению «соборная церковь». Соответственно, этот русский термин означает всего лишь всеобщность. Не было никакой необходимости заимствовать его в английском языке, словно это чисто «русская» концепция Церкви, для обозначения которой требуется иностранный неологизм. Правда, некоторые русские авторы используют это слово в особом смысле, но их интерпретация никоим образом не характерна для всего русского Православия. Вместо заимствования иностранного термина целесообразнее было бы восстановить древнюю концепцию внутреннего кафоличества, которая вполне может обозначаться укоренившимися словами¹⁰.

Кроме того, «кафолический» — не собирательный термин. Церковь является кафолической не только как совокупность местных церквей, не только как вселенская община. Церковь является кафолической во всех ее элементах и ветвях, во всех ее деяниях и во всех моментах жизни. Каждый член Церкви также есть и должен быть «кафолическим», не только как член кафолической организации, но прежде всего потому, что его личность объединена духовно и в этом смысле «обращена в кафоличество». «Кафолический» означает духовное состояние или позицию, исключающие всякий «партикуляризм» или «сектантство». Цель и критерий этого внутреннего кафоличества — «чтобы у множества уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32).

Кафоличество — это и конечный дар благодати в полноте апостольской веры и всеобъемлющем милосердии, и задача, которую предстоит решать снова и снова. Объективно Церковь является кафолической в своих таинствах. Сакраментальная благодать есть всегда благодать единства. Дух Святой соединяет нас с Господом,

⁷ Cyril of Jerusalem, *Sanctus*, Catech. orat., XVIII. 23, MG, XXXIII, col. 1044.

⁸ Augustine, *de unitate ecclesiae*, II. 2, PL, XLIII, col. 391 ss. Августин говорит здесь именно о единстве *corpus mysticum* и органической связи между Главой и телом.

⁹ Henri de Lubac, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme* (2nd ed., Paris: 1947). P. 26.

¹⁰ Cf. Georges Florovsky, *The Catholicity of the Church of God: an Anglo-Russian Symposium*, ed. by E. L. Mascall (London: S. P. C. K., 1934).

включая нас в Его тело. Дух объединяет всех нас в «одном теле» — католической Церкви. И в каждой верующей душе Дух есть живой источник мира и внутренней гармонии, мира, который «не может дать земной мир». Во Христе и «в братстве Святого Духа» католичество Церкви уже дано и утверждено. С другой стороны, это еще и задача, и цель для каждого нового поколения, каждой местной общины, каждого верующего. Внутреннее католичество предполагает полное изменение или преобразование жизни и поведения, возможное только в постоянном духовном усилии, постоянной практике отречения и милосердия. В католической структуре Церкви нет места себялюбию и исключительности, индивидуалистической независимости.

Здесь можно напомнить прекрасное сравнение второго столетия из Гермы. Рост Церкви изображается как строительство башни. В поле повсюду разбросаны камни. Одни яркие, другие черные. Одни квадратные, другие круглые. Круглые, даже яркие, не пригодны для строительства¹¹. Символизм ясен. Яркость, конечно, не означает чистоту, но недостаточна для стен Церкви. Круглые формы непригодны для плотной кладки. А квадратные камни пригодны. И завершенное здание кажется сделанным «из единого камня». Для строительства круглые камни приходится резать и подгонять. Основной упор делается на таком взаимном согласовании. Действительно, согласование возможно только в Церкви, в теле и силой Духа. Но непрерывное условие действия Духа — определенная склонность к согласованию. Такой братский настрой должен предшествовать объединению, хотя и может поддерживаться только благодатью. Всегда сохраняется синергия свободы и благодати.

Между тем единство Церкви создается не только человеческой привязанностью и милосердием. Оно действительно создается любовью, но искупительной любовью Бога. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши» (1 Ин. 4:10). Он сделал нас братьями, приняв нас в Своем единственном Сыне. Равным образом Тело Христа уже было создано и сформировано Воплощением, которое само было высшим проявлением созидательной любви Бога. Отцы Церкви много говорили об этом. Так, святой Иоанн Златоуст подчеркивал тесную связь христианского милосердия и евхаристической реальности. Христос насыщает верующих собственным Телом и Кровью, потому что желает, чтобы они смешались с Ним и так стали Его Собственным Телом¹². Алтарь причастия священен и величествен. Есть другой алтарь, столь же почитаемый и еще более грандиозный и величавый — это само тело, Церковь, составленная живыми существами. На этот алтарь могут возлагаться и постоянно возлагаются пожертвования и подаяния¹³.

Стиль святого Иоанна Златоуста точен и реалистичен. Греческих отцов Церкви часто порицали за грубое и натуралистическое понимание таинств и самой Церкви. Это следствие пагубного непонимания, ибо реализм отцов всегда вдохновлялся интуитивным ощущением близости с Христом Спасителем. И причастие понималось в таком аспекте близости, составляющей само основание Церкви. «Ибо между Телом и Главой нет промежутка — а иначе не было бы ни Главы, ни Тела». Он повторял это утверждение снова и снова¹⁴. Поэтому Причастие есть конечное Откровение всего Христа и конечное таинство, за которым нет пути.

Единая, святая, католическая, апостольская — это не самостоятельные, но тесно взаимосвязанные слова. Церковь одна лишь по своей «святости» — то есть по освя-

¹¹ Similit. IX. 6, 8; cf. Vis., III. 6. 5–6.

¹² St. John Chrysostom, in Joann. hom., LXXVI, MG, LIX, col. 260.

¹³ St. John Chrysostom, in II Cor. hom., XX, MG, LXI, col. 540.

¹⁴ St. John Chrysostom, in Ephes. hom., III, MG, LXII, col. 26; in I Cor. hom., VIII, MG, LXI, col. 72–73: «малейшее расстояние между главою и телом принесет нам гибель»; in I Tim. hom., XV, MG, LXII, col. 586: «Я не хочу, что уже было что-то среднее; хочу, чтобы мы оба были одно».

щающей благодати Духа. Она святая лишь потому, что апостольская — то есть уподоблена апостолам в живой непрерывности харизматической жизни, раскрываемой в таинстве Троицы, которая есть источник «святости» Церкви. Она католическая по благодати Духа, который делает ее единым телом единственного Господа. Но ее единство есть единство во множестве, живое единство, ибо Церковь является и должна быть образом Святой Троицы, которая есть один Бог и единственный Бог. В этом корни тайны католической Церкви.

Православная Церковь заявляет, что она и есть Церковь. В этом поразительном заявлении нет ни гордыни, ни дерзости. Напротив, оно предполагает тяжелую ответственность. Это постоянное напоминание о несостоятельности, призыв к раскаянию и смирению. Это ни в коем случае не требование «совершенства». Церковь по-прежнему пребывает в паломничестве, в труде, *in via*. У нее свои исторические недостатки и потери, нерешенные задачи и проблемы. Но это и не просто заявление. Скорее, это выражение глубочайшего убеждения, глубочайшего духовного самопознания, смиренного и благодарного. Православная Церковь сознает свою подлинность в веках, несмотря на все исторические испытания и бедствия. Она верит, что сохраняет в целостности и чистоте священное наследие ранней Церкви, апостолов и отцов и — «веру, которая когда-то была дана святым». Она сознает тождество своего учения апостольской проповеди и традиции Древней Церкви, хотя порой — и, быть может, слишком часто — не могла передать это послание и эту традицию отдельным поколениям во всем величии и достаточно убедительным образом. В каком-то смысле Православная Церковь есть продолжение, «пережиток» древнего христианства в том виде, в каком оно сформировалось в эпоху Вселенских Соборов. Она представляет святоотеческое предание, также воплощенное в ее богослужбной структуре и духовной практике. Это живая традиция, придающая подлинность Православной Церкви. И это не просто человеческая традиция, сохраняемая человеческой памятью и подражанием. Предельная подлинность Церкви основывается на ее сакраментальном устройстве, на органической целостности тела. Православная Церковь находится в непрерывной последовательности сакраментальной жизни и веры. Она сознает, что была такой же с самого начала. И по этой причине Православная Церковь считает себя в нашем разделенном христианском мире подлинной хранилищем древней веры и порядка — то есть Церковью. В Православной экклезиологии содержится вся программа предстоящей экуменической работы.

Перевод с английского языка выполнен А. А. Почекуниным по изданию: Florovsky G. Togetherness in Christ, in: The Unity We Seek, ed. Be William S. Morris, 17–27. Toronto: The Ryerson Press; in 1963, Oxford University Press.

Первоначальное Предание и Предания

На последней Ассамблее Всемирного совета церквей в Нью-Дели группа православных делегатов — членов секции по обсуждению «Единства» решила представить заявление на дискуссионную тему. Не в порядке официального заявления от имени православных церквей, а, скорее, в порядке участия в богословской дискуссии, для которой создавалась секция «Единство». Каждый православный делегат имел полное право и свободу и даже обязанность заявлять о своих убеждениях в ходе дебатов. Но нам показалось целесообразным предварить возможные отдельные выступления общим изложением той позиции, которую занимают в дискуссии православные представители в рамках учения и чинопоследования своей Церкви. Сама дискуссия, как в секции, так и на ассамблее, в основном посвящалась послед-

нему докладу комиссии «Вера и устройство», принятому на последнем заседании в Сент-Эндрюсе в 1960 году и направленному в церкви для рассмотрения и представления замечаний. И к этому докладу относились замечания православных делегатов. Их заявление впоследствии рассматривалось на пленарном заседании всех православных делегатов, консультантов и наблюдателей, присутствующих в Нью-Дели. Оно было единодушно одобрено как точное и достоверное изложение православной позиции. В ходе беседы его даже сочли лучшим и более удовлетворительным изложением православной точки зрения, чем периодические официальные декларации Православия на важных экуменических встречах в прошлом — в 1927 году в Лозанне, в 1937 году в Эдинбурге, в 1954 году в Эванстоне и в 1957 году в Оберлине. По этой причине целесообразно предварить нынешнюю дискуссию текстом заявления в Нью-Дели.

Представители Православной Церкви в секции «Единство» приветствуют доклад комиссии «Вера и устройство», принятый в августе 1960 года в Сент-Эндрюсе, Шотландия, как важный и побудительный экуменический документ. Экуменическое движение, в настоящее время представленное Всемирным советом церквей, началось с протестантской инициативы, но изначально не предполагалось как протестная акция и не должно рассматриваться в таком качестве. Это необходимо особо отметить сегодня, когда практически все Церкви Православного сообщества стали членами Всемирного совета. В данной ситуации православные представители считают своей обязанностью подчеркнуть фундаментальное отличие собственного подхода к экуменической проблеме от заключений документа в Сент-Эндрюсе. Экуменическая проблема в понимании современного экуменического движения это прежде всего проблема протестантского мира. Главный вопрос в этом контексте — это вопрос «разделения конфессий». И, соответственно, проблема Христианского единства или Христианского воссоединения обычно рассматривается в плане соглашения или примирения разных конфессий. В протестантском пространстве дискурса это вполне естественный подход. Однако он чужд Православию. Для Православия фундаментальная экуменическая проблема — это *раскол*. Православие не может принять идею «паритета конфессий» и не может представить Христианское воссоединение в виде простой гармонизации конфессий. Единство было нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь — не конфессия и не вероисповедание, одно из многих. Для Православия Православная Церковь *есть* Церковь. Православная Церковь понимает и осознает тождество своей внутренней структуры и своего учения с апостольским посланием или керигмой, и преданием неделимой Древней Церкви. Она пребывает в нерушимой и непрерывной преемственности священного служения, священной жизни и веры. Ведь для Православия апостольская преемственность Епископата и Священства это существенный и определяющий, а потому непреложный элемент самого бытия Церкви. Православная Церковь по внутреннему убеждению и совести занимает особое и исключительное место в разделенном христианстве, как носитель и свидетель предания неделимой Древней Церкви, из которой произросли все существующие «деноминации» за счет сокращения и отделения. С православной точки зрения, нынешнее экуменическое движение можно охарактеризовать как *экуменизм в пространстве*, направленный на соглашение между различными существующими вероисповеданиями. С православной точки зрения, это совершенно неудачное и неполноценное движение. Общую почву или, скорее, общую основу существующих вероисповеданий можно найти и необходимо искать в прошлом, в их общей истории, в том общем древнем апостольском предании, из которого они все ведут свое существование. Такое экуменическое движение можно правильно обозначить как *экуменизм во времени*. В докладе комиссии «Вера и устройство» упоминается «соглашение всех времен» как одна из нормативных предпосылок единства. Православные богословы предлагают этот новый метод экуменического исследования и этот новый критерий эку-

менической оценки как превосходный путь, в надежде на то, что разделенные конфессии смогут восстановить единство путем возврата к общему прошлому. Таким путем различные конфессии смогут встретиться в единстве общего предания. Православная Церковь готова участвовать в этой общей работе как свидетель, непрестанно хранящий залог апостольской веры и предания. Речь идет не о статичной реставрации старых форм, а о динамичном восстановлении неувядаемого духа, который только и может обеспечить истинное согласие «всех времен». При этом не должно быть жесткого единообразия, ибо одна вера, таинственная в своей сущности и необъяснимая формулами человеческого разума, может адекватно выражаться разными способами. Непосредственной целью экуменического поиска в православном понимании является реинтеграция *христианского мышления*, восстановление апостольского предания, полноты христианского видения и веры в согласованности всех времен.

В документе достаточно верно изложена православная позиция в контексте современного экуменического поиска. Следует еще раз напомнить, что это не было официальным или формальным заявлением. Это была просто попытка прояснить православную позицию в текущей дискуссии по христианскому единству. Очевидно, что заявление было «обусловлено ситуацией» — выводами доклада в Сент-Эндрюсе. Сам доклад был важным достижением. Его целью было предложить условия окончательного экуменического консенсуса, возможно, необходимого для христианского единства. Этот консенсус, однако, еще не достигнут, и формулировки доклада намеренно неопределенные, чтобы не сказать двусмысленные.

Этот «диалектический» метод успешно применялся раньше в Докладе секции по вопросам единства на ассамблее в Амстердаме. Тогда было прямо и твердо заявлено, что среди членов Всемирного совета отмечается глубокое «различие» в самом понятии христианского единства, базовое расхождение двух направлений, условно и не вполне удачно окрещенных «кафолическим» и «евангелическим». Вполне понятно, что православные делегаты в Нью-Дели стремились выделить в контексте дискуссии серьезное «различие», неизбежное разногласие, если не открытое столкновение «православного» и «протестантского» понимания базовой экуменической проблемы. Православие вообще не может обсуждать проблему и перспективу воссоединения на «протестантских» условиях. Это было неоднократно заявлено в прошлом, и в официальном заявлении Православия на конференции 1937 года в Эдинбурге уже использовалось выражение «чуждость по духу». Эта же точка зрения настоятельно отражалась в заявлении делегатов Греческой митрополии Северной и Южной Америки на Североамериканской конференции по изучению вопросов веры и устройства 1957 года в Оберлине. Но в обоих случаях православные представители выражали твердую готовность и даже настоятельное стремление участвовать в экуменическом разыскании и диалоге. Понятно, что они были готовы на это только на собственных условиях.

В целом в широких экуменических кругах признают, что экзистенциальное единство христиан на деле не было нарушено. Считается, что богоданное единство все еще сохраняется, и Церковь, задуманная как соразмерная всему «христианскому миру» или христианству, не разделена. Разделы существуют только в исторической плоскости, и сохраняется надежда на их устранение или преодоление с помощью неких богословских соглашений. Церковь по-прежнему одна, но ее «единство» или «цельность» недостаточно подтверждаются в наглядных формах. Поэтому цель экуменического движения преимущественно представляется не как восстановление утраченного единства, а, скорее, как усиление подтверждения существующего единства. Иными словами, проблема христианского воссоединения ограничивается или сокращается в поле «устройства», в сферу исторического подтверждения. По-видимому, это определяет генеральную линию экуменического движения в протестантских кругах.

Именно здесь, в исходном пункте, Православие должно возразить. Нынешняя концепция есть лишь скрытая форма особого учения «незримой церкви», представленной противоречивыми историческими формами, связанными лишь тем, что «подтверждают» «незримую» действительность. В наши дни, несомненно, потребность и стремление к внешним подтверждениям единства более настоятельны, чем прежде. Но исходная предпосылка одна, и она неприемлема для Православия. Правда, эта базовая предпосылка относительно «данного единства», которое лишь недостаточно «подтверждается» или воплощается во внешних структурах и действиях, по-разному понимается, описывается и истолковывается в разных конфессиях, видоизменяясь и преломляясь самым разным образом; но в целом в экуменических кругах существует тенденция к сведению этого единства к какому-то консенсусу в вере и учении, в «апостольской кегугма». «Церковный порядок» упорно не включается в это «данное единство» — единство, данное свыше. Существует общая тенденция разделять веру и порядок и рассматривать порядок или «устройство» как особенность исторического развития или организации. Порядок — по крайней мере всякий определенный порядок — не рассматривается как неотъемлемая составляющая бытия Церкви.

В таком кратком очерке нет возможности представить детальный анализ этого ключевого вопроса. Достаточно обратиться к уставу комиссии «Вера и устройство». Основная цель и назначение этой комиссии излагаются следующим образом: «Провозглашение неотъемлемой цельности Христианской Церкви и предъявление Всемирному совету и Церквям обязательства по *подтверждению этого единства* и его настоятельной необходимости для евангельской проповеди». Формулировка вполне сознательная — не «возвращения» или «восстановления», или даже «достижения», а всего лишь «подтверждения». Из этого можно заключить, что основная трудность разделенного христианства — не разъединение, а лишь недостаточное «подтверждение». Единство задано. Так что постоянное давление в пользу «открытого сообщества» или «межконфессионального приобщения» на экуменических собраниях вполне понятно и естественно. Всемирный совет по-прежнему придерживается мудрой и сдержанной политики по этому вопросу. Но сила давления отражает силу убеждения, и сдержанность носит в основном тактический характер. В принципе «межконфессиональное приобщение» того или иного рода, с теми или иными оговорками практически повсеместно считается законным и желательным способом подтверждения.

Ни один православный богослов, ни один верующий православный не может принять эти базовые предпосылки. Православие обязано утверждать, что *единство церкви нарушено*. «Заданное единство» — это термин двусмысленный и обманчивый. Единство, действительно, было задано, и церковь по сути одна. Но первоначальное, данное единство утрачено. Православие не может рассматривать совокупность различных исторических конфессий как Церковь. И вообще не может принять «равенство конфессий» и рассматривать все эти конфессии как «церкви». Простая справедливость требует заметить, что это твердое убеждение Православия формально принято Всемирным советом церквей. Церкви — члены Всемирного совета формально вольны отрицать и отвергать это «равенство» и не обязаны рассматривать все существующие конфессии, даже в составе данного совета, как «церкви» в полном и подлинном смысле этого слова (очевидно, так как они — православные — его понимают). «Торонтское заявление» Центрального комитета Всемирного совета (1950 г.) это своего рода важная поправка к уставу комиссии «Вера и устройство», ибо она оспаривает основное положение устава, а возможно, и противоречит ему. Поправка по сути предполагает, что не все «конфессии» имеют одинаковый экклезиологический статус, и, следовательно, для истинного воссоединения требуется не только «подтверждение» данного единства. Для Православия по сути дела цер-

ковный порядок — или точнее, особая форма порядка и пастырства — составляет *esse* [сущность] Церкви; и если он отсутствует или сознательно исключается и отрицается, не может быть никакой «неотъемлемой цельности».

Дискуссии по вере и устройству начались в 1927 году в Лозанне, но по сути еще раньше, при подготовке к первой всемирной конференции, в атмосфере надежды и примирения. Была сделана попытка показать, что в разделенном христианстве нет «существенного» разногласия. В Лозанне она лишь привела к формальному участию в голосовании и особому заявлению православных делегатов. При подготовке второй всемирной конференции 1937 года в Эдинбурге последовательно применялся метод «сравнительного богословия». Тщательно сопоставлялись и сравнивались различные вероисповедания и предполагалось, что никаких существенных расхождений не обнаружится. И действительно, в Эдинбурге было заявлено, что в учении о благодати и понимании Слова Божьего не обнаружено никакого *impedimentum dirimens* [неодолимого препятствия]. Однако остаются сомнения относительно реального согласия даже по этим пунктам. Во всяком случае, секция пастырства и таинств не достигла никакого согласия и не смогла составить единое заявление по этому вопросу. Многие участники дебатов сочли неспособность прийти к соглашению по этому пункту позором, относя ее на счет недостатка богословского разума и милосердия. На деле это было, скорее, важнейшим позитивным достижением Эдинбургской конференции, по крайней мере с православной — или точнее говоря, католической — точки зрения. Под впечатлением этого вопиющего провала было принято решение сосредоточить дальнейшее экуменическое исследование на учении Церкви, включая учение пастырства. Православные делегаты снова были вынуждены составить особое заявление, подчеркивая чуждость подхода большинства к обсуждаемым базовым проблемам. Доклад по исследованию в этой области, представленный на учредительной ассамблее 1948 года в Амстердаме, вызвал оживленную дискуссию, и были подтверждены итоги Эдинбургской конференции: существует серьезное различие, которое не может быть преодолено никаким соглашением или урегулированием. Это было трезвое и смелое заявление.

В последующей дискуссии не было сделано никаких шагов к соглашению. Лишь изменился метод изучения. Метод «сравнительного богословия» был отвергнут. Взамен предлагалось создать компетентные комиссии для тщательного изучения «первичных источников» основ христианства в надежде на то, что такой метод обеспечит большую ясность и согласие. Основной задачей новой работы стала именно тема Церкви, на этот раз в комплексной христологической перспективе: «Христос и Церковь». Доклад двух комиссий, созданных для этой цели — одна в Европе, а другая в Америке, будет представлен на Четвертой Всемирной Конференции по вере и устройству, которая состоится в июле 1963 года в Монреале, Канада.

Изложение истории экуменического движения не входит в задачи данной статьи. Ее задача — описание и прояснение позиции Православной Церкви в современном экуменическом поиске. Православные иерархи и богословы полностью осознают проблему разнообразия христианства, но оценивают эту проблему в собственной перспективе и подходят к ней собственным путем. Ведь наряду с «протестантским экуменизмом», в настоящее время доминирующем в «экуменических» институтах и движениях, существует «православный экуменизм», а также «католический» экуменизм Римско-Католической Церкви.

Для Православия основная экуменическая проблема — это проблема *раскола*, отделения и разделения, разрыва и распада. Эта проблема гораздо глубже, намного трагичнее и болезненнее, чем затруднение, вызванное недостаточным подтверждением некоего «данного единства», которым мы уже обладаем. С православной точки зрения, нарушено единство. Церковь неделима — один Господь и одна Церковь.

Но люди, даже верующие, могут *отпасть* от Церкви. Православие оценивает эту ситуацию в общем контексте христианской истории и толкует ее в богословском плане. Разрыв может происходить двояким образом: искривление, искажение или сокращение целостности веры; или искажение или сокращение внутренней ткани христианского сообщества, или *κοινωνία*. На деле эти пути тесно переплетаются.

Все это может показаться дерзким и оскорбительным. Но речь идет о справедливости и честности. Здесь стоит обратиться к знаменитому Ламбетскому четырехугольнику. Он был гораздо ближе к православной позиции, чем предполагаемое «равенство» конфессий или «равенство» различных пастырств. Восстановление «исторического епископата» было объявлено основной предпосылкой для христианского союза. Конечно, православные по совести обязаны выйти за рамки *исторического* епископата и требовать включения епископата в саму *esse* [бытийность] Церкви, а не просто в ее *bene esse* [благость бытия] или *plene esse* [исполненность бытия]. Для них порядок — один из символов веры, как, очевидно, и было в Древней Церкви. «Порядок» фактически предполагается и включается в «веру». Поэтому епископат вовсе не проблема устройства, истолкованный как историческая организация или «подтверждение». Для Православия епископат — не просто историческое учреждение или только проблема канонического правила. По сути дела, это проблема веры и догмата.

Это приводит нас к концепции «католического воссоединения». Эта концепция расцвела на англиканской почве. Знаменитая «теория ветви», приверженцем которой одно время даже был великий Ньюмен, была амбициозным экуменическим проектом. Она гласила, что современная католическая церковь существует в трех ветвях: Греческая Православная, Римско-Католическая и Англиканская. Утверждалось, что они, в сущности, едины в основаниях верования и священной структуре, но временно выпали из совместного общения. Но при этом просто опускался весь мир вне епископальной Реформации, как бы существующий *вне* Церкви. С православной точки зрения, эта схема несостоятельна, и она упоминается здесь не для опровержения или доказательства. «Раскол» между «ветвями» на деле гораздо глубже, чем допускает схема. «Равенство» ветвей можно убедительно опровергнуть. Однако сила схемы в том, что она не разделяет веру и порядок. И это тоже возвращение к единству Древней Церкви. Здесь важно отметить, что «раскол» с апостольским порядком носит иной характер, чем «раскол», отвергающий основные особенности этого порядка.

Сама же комиссия «Вера и устройство» недавно предложила в качестве конечной цели христианского воссоединения зримое единство по вере и порядку. На это заявление в Сент-Эндрюсе и ссылались делегаты в Нью-Дели. Его необходимо привести полностью.

Комиссия «Вера и устройство» понимает, что единство едино как воля Божья и Его дар Его Церкви, и это объединяет повсеместно всех, кто исповедует Иисуса Христа как Господа в самом совершенном братстве через крещение в Нем, приверженность одной апостольской вере, проповедь одного Евангелия и преломление одного хлеба, и совместную жизнь, обращенную ко всем в свидетельстве и служении; и в то же время объединяет их со всем христианским братством повсеместно и во все времена в таком изводе, что духовенство и собратья признаются всеми, и все могут вместе выступать словом и делом по мере потребности в поддержку задач, к которым Бог призывает Церковь.

Здесь не имелось в виду определение «искомого единства» в экуменическом движении. Такое определение, увы, было бы сомнительным. Более того, комиссия пошла намного дальше и прямо заявила, что достижение указанной цели «неизбежно включает смерть и возрождение многих известных доселе форм церковной жизни».

Вывод, пожалуй, несколько скоропалительный. Однако далее говорится достаточно твердо: «Мы полагаем, что столь дорогая цена неизбежна». Такое общее выражение допускает разные толкования, и в этом его очевидная слабость. Но оно достаточно жестко исключает все иные способы представления цели и нормы христианского единства, по крайней мере на поместном и территориальном уровне. В любом случае это не просто «подтверждение». Речь идет о предстоящих радикальных изменениях и даже жертвах — «смерть и возрождение».

Особого внимания заслуживает один ключевой момент. Выражение «повсеместно и во все времена» — это замаскированное обращение к *преданию*, хотя и в очень общих чертах. Здесь необходимо напомнить, что сразу после Ассамблеи комиссия «Вера и устройство» в Эванстоне учредила две особые комиссии — снова одну в Европе, а другую в Америке — по изучению всей проблемы традиции и церкви, и под названием «Предание и предания». Эти комиссии также представят доклад в Монреале. Ключевой вопрос в этой сфере исследований состоит в том, существует ли всеобъемлющая и общая нормативная традиция, которая может служить основой или эталоном для оценки экуменического поиска. Тема деликатная и сложная, и вряд ли можно ожидать скорого решения противоречивых вопросов в этой области. Но включение исторического сюжета в программу экуменического исследования — уже достижение ввиду неизбежной противоречивости и спорности этого предмета в разделенном христианстве. Православие может лишь от всей души приветствовать такое расширение перспективы. Интересно заметить, что уже выдвигался похожий проект изучения и обсуждения раннего этапа Реформации. Знаменитая формула *consensus quinquesaecularis* [согласие пяти столетий] была одной из первых формул «мирного богословия». Правда, как и формула «Семи Вселенских Соборов», это формула неисторичная и узкая, если она употребляется в устойчивом ограничительном значении. Но все же она намного превышает тесные рамки настоящего. Ведь настоящий «вселенский» экуменизм должен обрести или вернуть себе историческое измерение. Выражение «во все времена» является неоднозначным и упрощенным, да и великий Винцентинский канон — не просто призыв к демократическому плебисциту. Историю нужно изучать критически, и упрощенный подход к христианской древности может привести к путанице: *antiquitas sine veritate vetustas erroris est* [подлинность без древности есть отклонение от долгого пути] — как превосходно высказался об этом священномученик Киприан. Ссылка на «все времена» — не более чем указатель, но указатель в правильном направлении. Нынешнее состояние разделенного христианства необходимо рассматривать в перспективе общей христианской истории.

Современный экуменический поиск, начатый в состоянии надежды и ожидания, продолжается теперь в духе нетерпимости. Немедленное «межконфессиональное приобщение» в большом масштабе все еще рассматривается в некоторых кругах как поспешное решение проблемы. С другой стороны, в широких кругах растет отчаяние, порой приводящее к радикальному изменению целей и задач. Приобретает поддержку и популярность новая формула «единства без союза» — что бы это ни означало. Она диктуется и мотивируется разочарованием и отчаянием — разумно ли ожидать в ближайшем будущем объединения христиан согласно заявлению в Сент-Эндрюсе? Почему бы не удовлетвориться практическим сотрудничеством разных конфессий, не затрагивая внутренне спорные богословские вопросы вероучения? Почему бы не удовлетвориться всеобъемлющим «духовным» единством в милосердии и служении или взаимном доверии и расположении? Вообще говоря, за это выступают в самых разных кругах, ибо известный девиз Стокгольмской конференции 1925 года — «Служение объединяет, вероучение разделяет».

Без сомнения, рост взаимного доверия и уважения, способности к сотрудничеству в практических областях — это экуменический ресурс и достижение. Но ведет ли

это к единству? В практическом подходе кроется обманчивая двусмысленность. Возможно ли христианское единство без союза? Православие должно твердо сказать «нет». Христианское единство замышлялось только как единство в Церкви и Церкви, потому что христианство *есть* церковь. Раскол — это антиномия и парадокс. С православной точки зрения, суть экуменической проблемы именно в этом. Даже всеобъемлющее «примирение» в сфере догмы и верования не восстановит и не создаст христианское единство, несмотря на несомненную важность реинтеграции христианского мышления и «соглашения о вероучении» в этом процессе восстановления. Нельзя добросовестно и честно трудиться во славу христианского единства, не ставя во главе угла видение одной Церкви. Всякое иное направление поиска — тупик или опасное заблуждение.

Православная Церковь по своей внутренней приверженности обязана требовать для себя особого и исключительного положения в экуменическом поиске. Она выступает за церковное единство. И лишь на этом фундаменте она может исполнять свидетельство и служение.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Primitive Tradition and the Traditions // The Unity We Seek, ed. by William S. Morris. Toronto: The Ryerson Press. P. 28–38 / Oxford University Press, 1963.

Россия

Регулярная школьная система была учреждена в России только в конце XVIII столетия. В первое время обучение было неформальным и индивидуальным. Этим занималось белое и черное духовенство. Согласно «Начальной русской летописи», несколько школ было организовано сразу после Крещения Руси при святом Владимире (конец X века), но мы имеем о них лишь скудные и разрозненные сведения. Центральное место в программе занимало изучение Писания, начиная с Псалтыри, и оно было тесно связано с богослужением. Основное внимание уделялось практическим вопросам: формирование христианского характера, воспитание смирения, послушания и добродетели, навыки праведной жизни. Специальных учебников не было, не считая Писания и литургических книг. Вся структура русского общества в то время была теократической и религиозной.

Изменения произошли при Петре Великом, в первые десятилетия XVIII века. Он не допускал самостоятельности Церкви даже в церковных делах. Но он был вынужден использовать Церковь в области образования, потому что тогда только Церковь могла разработать последовательную систему общих школ и обеспечить знающих учителей. Само государство смогло создать очень немного регулярных школ на протяжении всего XVIII века. Все это были школы начальной профессиональной подготовки. Вся философия образования была чисто утилитарной, приспособленной к нуждам гражданской и военной службы. Только к концу века была поднята тема образования в духе эпохи гуманизма, и прежде всего женского образования. Задача духовенства по религиозному наставлению молодежи в своих приходах формально признавалась, но не было никаких постановлений о религиозном обучении в школах.

В первые десятилетия XIX века была пересмотрена вся система образования и было открыто много новых школ. В центре внимания оказалась средняя школа. Начальные школы открывались во всех маленьких городах, а средние школы — гимназии, как они назывались в Германии и Австрии — в больших городах. Преподавание религии входило во все школьные программы и поручалось местному духовенству. Но

потом для этого стали назначать особых священников, в особенности в пансионах. Во многих школах были часовни с регулярными службами по воскресеньям и в дни главных церковных праздников. Все преподаватели в системе среднего образования должны были иметь университетский диплом, и это требование распространялось на священников, которые выбирались из выпускников духовных академий, которые готовили не столько пастырей, сколько учителей. Потребовалось некоторое время на введение в действие новой системы и подготовку педагогического состава.

Организация школ и школьные программы неоднократно менялись на протяжении XIX века, но основные принципы оставались неизменными до революции 1917 года. Программа религиозного обучения в средних школах была комплексной. Обычно было 7–8 классов, и в каждом 2 часа в неделю отводилось на религиозное воспитание под довольно архаичным названием «Закон Божий». Священники, соответственно, именовались «учителями Закона». Программа включала историю Ветхого Завета, Новый Завет, чины богослужения, Катехизис (по книге, опубликованной Священным Синодом), историю Церкви (общую и русскую), основы христианского вероучения, христианскую этику. Сначала не было подходящих учебников по этим предметам, и учителям приходилось диктовать на уроках. Со временем появились стандартные учебники, составленные и одобренные церковным управлением. Местные епископы или викарные епископы осуществляли надзор за религиозным воспитанием. В сущности, основное внимание обращалось на религиозное воспитание, а не религиозное образование в глубоком смысле. Само религиозное воспитание так и не стало неотъемлемой частью школьной системы. Часто это была лишь удобная формальность.

Трудно сказать, насколько удачным было такое религиозное воспитание, особенно в высшей школе. Успех всякой системы образования во многом зависит от способностей и увлеченности преподавательского состава. Но он также определяется общим состоянием общества и культуры в стране. Общая атмосфера в России в XIX веке не способствовала влиятельности религии, в особенности в рамках существующей Церкви. Более того, в религиозной программе все спорные вопросы намеренно затушевывались, а то и просто замалчивались. Религиозное воспитание не было рассчитано на сомнения или неверие.

С другой стороны, столь же в духе времени было переключение внимания с доктрины на мораль, что не позволяло изложить характерные черты христианской веры должным образом. Но в последние годы перед революцией эти проблемы ставились и обсуждались на особых общенациональных конференциях духовенства. Менялся характер учебников, вводилась новая методика преподавания. Но еще важнее были пороки начального образования. В начале XIX века создавались школы для свободного населения страны — то есть без учета крестьян. Предполагалось, что приходские священники будут также учить крестьянских детей в своих деревенских приходах. Это не всегда удавалось. После освобождения крестьян в 1861 году возникла настоятельная необходимость решить проблему сельских школ. Духовенству предложили продолжать образовательную деятельность, но приходским школам не придали никакого формального статуса и не выделили средств. С другой стороны, общая ответственность за образование в каждом округе поручалась органам местного самоуправления, так называемым земствам и городским управам. Религию должны были преподавать в каждой школе, но общее руководство всей программой осуществляли светские органы, зачастую совершенно равнодушные к интересам религии. Это было время растущей секуляризации русского общества, и не было никакого желания строить программу образования на основе религии.

В начале 1880-х годов Священный Синод наконец положил начало собственной системе начальных школ в ведении местного духовенства и под надзором особой ко-

миссии по образованию в каждой епархии. В Священном Синоде было центральное управление народного образования. Так возникла пагубная двойственность, вызывающая соперничество и конкуренцию. Напряженные отношения между интеллигенцией и Церковью явственно отразились в образовании. В 1914 году Дума приняла закон об обязательном образовании, согласно которому в каждой местности должна быть единая школа, и значительное число приходских школ было решено включить в общую сеть образования. Но это случилось в канун общего краха. Временное правительство склонялось к полному отделению государства от Церкви, но его политика не имела особого значения, поскольку оно было свергнуто коммунистами уже через восемь месяцев.

Основное внимание коммунистов было направлено на исключение Церкви — и всякой религии — из нового общества, и особо подчеркивалось отделение школ от Церкви. По конституции запрещалось организованное преподавание религии. Вместо этого в программу всех советских школ с первых классов официально включалась антирелигиозная пропаганда всякого рода. Даже сейчас, при определенной свободе вероисповедания в Советском Союзе, законодательство об образовании остается неизменным.

Проблемы религиозного образования по-прежнему обсуждаются — с разнообразными экспериментами — только в среде русских эмигрантов. В связи с этим необходимо упомянуть Отдел религиозного образования в Париже, основанный и с 1928 года возглавляемый Валерием Зенковским, бывшим профессором философии Киевского университета и затем профессором религиозного образования и философии Православного богословского института в Париже. Как центром исследований в этой области им поддерживаются тесные связи по сотрудничеству с родственными организациями в православных странах, в особенности в Болгарии и Греции.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Russia, in: The Westminster Dictionary of Christian Education, ed. by Kendig Brubaker Cully, 484–487. Philadelphia, Penn.: The Westminster Press.

Несториане

Несториане — исторически христиане Малой Азии и Сирии, отказавшиеся принять осуждение Нестора и его учений Эфесским Собором (431 г.). В современности — Церковь Востока, которая на Западе именуется Ассирийской или Несторианской. Большинство ее членов — возможная численность 100 000 — живут в Ираке, Сирии и Иране. Около 3000 — в Соединенных Штатах. Католикос-патриарх — Мар Ишья Шимун XXI (р. 1909 г.), изгнанный из Ирака в 1940 году, проживает в Сан-Франциско.

Язык богослужения — сирийский. Есть разнообразные обряды. В причастии используются три анафоры — Аддая и Марии, Феодора Мопсуестийского и Нестора.

Происхождение и первый период истории

Осуждение Нестора и его учения Вселенским Собором в Эфесе вызвало серьезное недовольство церквей Малой Азии и Сирии. В конечном счете, эти церкви признали решение собора, за исключением довольно значительного меньшинства. Центром сопротивления стала известная богословская школа в Эдессе в восточной Сирии (ныне Урфа в Турции), которая строго придерживалась антиохийской традиции, представленной Нестором. Феодор Мопсуестийский — «Толкователь» — считался

там главным авторитетом в вопросах веры. Еще в 457 году некоторые учителя были вынуждены покинуть школу и перебраться через границу в Персию. Школа в Эдессе была закрыта императорским указом в 489 году и небольшой, но активный несторианский остаток переселился в Персию.

Христианская церковь в Персии к тому времени была сравнительно большим организмом, но сравнительно слабо связанным с западными церквями в пределах Римской империи, хотя и участвовала в I Вселенском Соборе (Никея, 325 г.). Полная независимость церкви в Персии была официально провозглашена поместными соборами в Селевкии (410 г.) и Маркабте (424 г.). Епископ Селевкии и Ктесифона (столицы Сасанидского царства) был признан верховным главой церкви в государстве — «великий митрополит и глава всех епископов». Основная причина такой декларации о независимости, по-видимому, была политической — ввиду натянутых и неприязненных отношений между Персией и Римской империей административные связи с зарубежными церквями могли вызвать подозрения правительства. Кроме того, был и национальный мотив — церковь в Персии говорила на сирийском языке и была очень слабо связана с греческой культурой. Между тем в теологическом отношении она опиралась на Эдесскую школу, которую часто называли «школой персов». Под давлением Барсаумы (Барсумы) — беженца из Эдессы и епископа Нисибиса (Нисибина) — Собор Персидской Церкви в Бет Лапате (или Джундишапуре) в 484 году признал Феодора Мопсуестийского защитником правильной веры. После внутренней борьбы, которая длилась несколько лет, верность Феодору была вновь подтверждена при Патриархе Бабае (497–502). С тех пор христианская церковь в Персии стала несторианской. Конечно, это название никогда не употребляется официально — это было уничижительное клеймо, придуманное противниками (вероятно, монофизитами). Официальным наименованием по-прежнему остается «Церковь Востока».

В Персии христиане всегда были в меньшинстве, и церковь прошла через годы гонений и преследований. Но в конечном счете она была признана как национальное меньшинство и в таком виде получила юридический статус. К концу V века существовало семь митрополий в самой Персии и несколько зарубежных епархий в Аравии (особенно в Хире) и Индии. Интеллектуальным центром церкви была новая школа в Нисибисе, продолжавшая священные традиции Эдессы. Это была одновременно и школа, и община со строгой дисциплиной; сохранился ее устав (496 г.). Программа ограничивалась богословием, в основном Библией. Феодор считался главным авторитетом, и его толкования соблюдались неукоснительно. Греческое знание не признавалось, за исключением аристотелевой логики; вообще говоря, все трактаты Аристотеля по логике с известным «Введением» Порфирия перевел на сирийский язык в Эдессе епископ Ибас. Греческая мысль стала известна арабам, в основном из сирийских переводов. Со временем в стране открылись и другие школы такого же типа.

Церковь значительно укрепилась под мудрым руководством Патриарха Мар Аба I (годы служения 540–552) — обращенного зороастрийца, способного ученого и искусного правителя, и с возрождением монашества по египетскому образцу под руководством Авраама Каскарского (491/2–586), основателя или восстановителя монастыря на горе Изла возле Нисибина. Другим великим главой был Мар Бабай Великий (569–628) — монах из монастыря на горе Изла и местоблюститель вакантного Патриаршего Престола в беспокойные годы царствования Хосрова II и его борьбы против Византии.

Бабай был ученым, и его христологический трактат «Книга Единения» до сих пор считается авторитетным изложением вероучения Церкви Востока. В целом веро-

учение постепенно застывало, в противоположность растущему распространению монофизитства и в связи с официальным осуждением Феодора и Ибаса Пятым Вселенским Собором (533 г.). Кроме того, стало наблюдаться отступничество в самой церкви. Глава Нисибинской школы в 572–610 годах Ханаана выступил за признание Халкедонского Собора и даже заменил в области экзегезы Феодора на Иоанна Златоуста. Несмотря на резкую критику, он продолжал вести школу до самой смерти.

От арабского завоевания до монгольского нашествия

Завоевание Персии арабами, завершённое в 651 году, не изменило юридический статус этой церкви. Несмотря на некоторые ограничения, церковь признавалась в халифате как особая национальная община и получала правовую поддержку. Ученые-несториане играли важную роль в формировании арабской культуры, и Патриарх мог иногда оказывать влияние на правителей. После основания новой столицы — Багдада — в 762 году при династии Аббасидов туда была переведена резиденция Патриарха.

Более трех столетий Церковь Востока процветала при халифате, и некоторые современные ученые полагают, что именно это процветание стало причиной последующего упадка. Церковь стала суетной и снизила свои требования. Она утратила ведущие позиции в культурной жизни. Однако на вид она значительно расширилась. К концу X века было 15 митрополий в самом халифате и 5 за рубежом, даже в Индии и Китае. Несториане распространились и в Египте, где христианство находилось под контролем монофизитов. Несторианские духовные миссии были важным шагом, но это было, скорее, расширение в связи с перемещением населения, чем организованное распространение веры. Во многих местах христианские общины сохраняли свою силу и характер и не интегрировались в жизнь местного населения. В большинстве случаев христианизация была поверхностной. Западные путешественники XIII века говорят о невежестве и суеверии несторианского духовенства в Монгольской империи. В Китае в VIII веке была большая несторианская христианская община, но не пережившая падение династии Тан в начале X века. Распространение христианства в Центральной Азии носило другой характер. Некоторые татарские племена были почти полностью обращены в несторианское христианство, и христианская экспансия достигла берегов Байкала.

Монгольское нашествие в Азии не нанесло ущерба церкви. До перехода в ислам монголы терпимо относились к религии, и западные путешественники в монгольские земли сообщали, что христианство занимало прочные позиции, даже при дворе Великого хана. Завоевание Багдада (1258 г.) войсками Хулагу не затронуло Церкви Востока. Нельзя сказать, обратился ли в христианство сам Хулагу, но его жена безусловно была христианкой, и монгольская династия ильханов Персии была тесно связана с христианами Армении и Грузии. Кублай-хан дружелюбно относился к христианам.

Но ситуация была неясной. Позиция монголов диктовалась политическими соображениями: им приходилось выбирать между исламом и христианским Западом. Победа ислама и провал крестовых походов в конце XIII века привели к тому, что они приняли ислам, и судьба христианства на Востоке была решена. Церковь Востока численно сократилась, и в XIV веке ее упадок усугубили набеги Тамерлана. Общины несториан сохранялись в некоторых городах Месопотамии, но в основном сконцентрировались в Курдистане в области между Тигром и озерами Ван и Урмия, частично в Турции и частично в Персии.

Новейшая история

Церковь раскололась в 1551 году, и часть общины перешла к Риму. С тех пор Несторианская община называется Ассирийской, а Униатская — Халдейской. Несторианская церковь заключила союз с Римом (1599 г.), затем раскололась, и половина ее членов перешла в Сирийскую Православную Церковь (монофизитская) патриарха Антиохийского (1653 г.).

В XIX столетии немногочисленная сохранившаяся несторианская община была обнаружена западными протестантами в Курдистане. Они стремились преодолеть влияние римско-католических духовных миссий на этой территории и повысить культурный уровень забытого христианского остатка. По-видимому, это была старейшая церковь в Китае, в которой еще использовался первоначальный язык Евангелия (сирийский = арамейский). И британские, и американские общества принимали участие в работе «Ассирийской миссии архиепископа Кентерберийского», начавшей свою деятельность в 1881 году с целью реформации или обновления церкви изнутри. Вопрос о формальной совместной общинности с Англиканской Церковью поднимался в 1912 году. Работа Пресвитерианской миссии Соединенных Штатов привела к формированию Сирийской Евангелической Церкви в Иране, которая теперь называется Евангелической Церковью Ирана. Значительная часть несториан северного Ирана под руководством Мар Йонана (Ионы), епископа Сурпургана и Урмии, воссоединилась с Православной Церковью в России (1898 г.), и российский миссионерский центр был открыт в Урмии.

Ассирийцы понесли тяжелые потери в Первой мировой войне из-за резни, истощения и бедствий. По подсчетам, тогда погибла треть населения. Значительная часть переселилась в Месопотамию, другие уехали в Соединенные Штаты. По политическим причинам патриарх Ассирийский вынужден был оставить служение и уехать в Англию, а затем в Соединенные Штаты.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекунным по изданию: Georges Florovsky. Nestorians, in: Encyclopædia Britannica, 14th ed. Chicago, III: Encyclopædia Britannica, Inc. (печаталось с 1965 по 1973 г.).

Библиография. Самый полный исторический обзор несторианской Церкви — Cardinal Eugène Tisserant, *L'Église nestorienne*, первоначально in: *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XI, 157–288, 313–323 (1930), перепечатано in: *Recueil Cardinal Eugène Tisserant*, ed. Sever Pop, tome I, 139–317 (1956). Он включает обширную библиографию и ссылки на первоисточники. Из старой литературы следует указать — J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide* (1904); Aubrey R. Vine, *The Nestorian Churches* (1937); W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (1910); Laurence Edward Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia* (1933); John Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise Edinburgh* (1928); W. Bartold, *Zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien bis zur mongolischen Eroberung*, hsgg. von Dr. A. Stübe (1901); P. Pelliot, “Chrétien d'Asie centrale et d'Extrême-Orient”, in T'oung Pao, XV, 623–644 (1914); Alphonse Mingana, *The Early Spread of Christianity in India* (1926); Arthur Christopher Moule, *Christians in China Before 1550* (1926), *Nestorians in China* (1940); P. Yoshio Saeki, *The Nestorians and Their Ritual*, 2 vol. (1952); A. Grant, *History of the Nestorians* (1955); A. J. Maclean and W. H. Brown, *The Catholicos of the East, His People* (1892); P. Kawerau, *America und die orientalischen Kirchen* (1958); David F. Abramtsov, “The Assyrians of Persia and the Russian Orthodox Church” in: *One Church*, vol. XIV. 5–6, 155–169 (May/June 1960); Bertold Spuler, “Die Nestorianische Kirche”, in: *Handbuch der Orientalistik*, vol. VIII, pp. 120–169 (1961); W. de Vries, *Die Sakramenten-Theologie bei den Nestorianern*, “Orientalia Christiana Analecta”, 133 (1947); Paul Krueger, “Symbolik der Syrischen Kirche”, in: *Symbolik des Orthodoxen und Orientalischen Christentums*, pp. 125–142 (1962).

Библейский текст и рефлексия: Послание к Ефессянам святого апостола Павла

Эти размышления были изложены отцом Флоровским 22 марта 1966 года на II Международной конференции по богословским изданиям Ватикана, организованной Университетом Нотр-Дам.

Его Высокопреподобие д-р Георгий Флоровский является приглашенным профессором истории, религии и славистики Принстонского университета.

Сегодня в качестве текста для размышления мною выбраны несколько стихов из I главы Послания к Ефессянам святого апостола Павла, начиная с 15-го стиха. «Посему и я, услышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым, непрестанно благодарю за вас Бога, вспоминая о вас в молитвах моих, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем».

Теперь обратимся к толкованию святителя Иоанна Златоуста. Святитель Иоанн толковал слово «полнота» как бытие Церкви, и, соответственно, наполнялся Христос, а также Церковь. *Pleroma* — есть полнота, и так ее толковал святитель Иоанн, и он развивал это толкование, рассуждая, что Христос еще неполон и обретет полноту, как только обретет полноту Его Тело, которое есть Церковь. Церковь — это полнота Христа. Христос неполон, пока не завершена Его работа на земле. Святитель Иоанн Златоуст на самом деле описывает ту же реальность, которую описывает блаженный Августин, именуя *totus Christus*. Он утверждал, что Христос не только *in caritate*, но также *in corpore*. Христос неполон без Церкви, которая есть Тело Его.

Мы сталкиваемся здесь с парадоксом Церкви. Я неохотно употребляю это выражение, поскольку его уже использовал отец Любак, но в разговоре о Церкви неизбежно упоминаются парадокс и мистерия, поскольку бытие Церкви парадоксально. Ввиду этого преподобный Ефрем Сирийский — отец Церкви, который не был богословом, но был великим поэтом и человеком духовным, считал, что целостная Церковь есть Церковь тех, кто преходящ ... целостная Церковь есть Церковь тех, кто спасается. Церковь есть одновременно и собрание малых мира сего, и претворение Божественной славы — все это одна и та же Церковь. В этом состоит парадокс. Много лет назад, еще молодым мирянином, я присутствовал на конференции, где один епископ описывал бедствия тогдашнего поколения. Все распадается. Он считал, что надежды нет. Он видел только бедствие и несчастье. «Вы совершили Божественную литургию и забыли о славе присутствия Христа». Да, Христос пришел в смирение, а не во славе, но Он здесь. Мы не осознаем Его присутствия, и снова и снова упускаем день нашего испытания. Если мы бедствуем, то именно потому, что не осознаем Его присутствия. Потому что нам не достает раскаяния в смысле *metanoia*. Мы слишком хорошо сознаем вещи зримые, и слепы к незримым, и потому нередко поступаем точно так, как поступали многие из тех, о ком говорится в Евангелии. Вот царь, жених; он приготовил свадебный пир. Гости, которых он созвал заранее, не смогли прийти — один потому, что купил быков, другой потому, что только что женился. Жених, приготовивший пир, рассердился. Непрестанно встречается нам это напоминание в Евангелии и во всем Новом Завете. Не Бог покидает нас. Мы

слепы и не видим Его пришествия, и в *этом* состоит парадоксальность Церкви. С одной стороны, к нам приходит Бог: Христос всегда среди нас, но мы не замечаем Его. Мы не видим Его. Это реальность существования Церкви. Эту двоякую жизнь Церкви с точностью живописал блаженный Августин. Я приведу перевод на английский, к сожалению, не передающий блестящий стиль Августина.

«Существуют два состояния жизни, которые известны Церкви, следовательно, полученное из проповеди и вверенное небесами, одно стяжается опытом веры, а другое видением; одно временным пребыванием на чужбине, а другое вечностью небесной обители; одно усилием, другое безмятежностью; одно в пути, другое в отечестве; одно деятельным трудом, другое созерцанием; одно уклоняется от зла и творит благо, у другого нет зла, чтобы уклониться от него, а есть огромное благо, чтобы любить; одно сражается с супостатом, другое царствует без него; одно отважно в пучине бедствий, другое хранимо миром победы; одно помогает пройти искушения, другое избавлено от искушений, всех искушений, пребывая в радости Самого Помощника; одно освобождает от нужды, другое — там, где нет нужды; одно прощает чужие грехи, чтобы самому себе простить свои собственные, другому нечего прощать и не за что просить прощения; одно занято самобичеванием за злодеяния, чтобы не возгордиться за совершение добродетелей, другое всецело свободно от зла такой полнотой благодати, что без всякого искушения гордыней способно оставаться преданным высшему благу; одно различает и доброе, и злое, другое видит только доброе: по этой причине одно есть благо, но пока еще малое, другое же намного лучше и достойно славословия. Одно предзнаменовано апостолом Петром, а другое Иоанном».

Невозможно выразить эту трагическую двоякость через представление сложности разных планов так, как это написано Августином на превосходной латыни. Церкви дана двоякая жизнь. Она существует сразу в двух измерениях. Быть может, сам Августин не сделал всех возможных выводов и склонен был измыслить две эти жизни. Иоанн — апостол грядущего. Петр — апостол истории: бедственной, полной искушений и скорби. То же касается Церкви. Даже в славной Церкви грядущего это будет та же Церковь, прошедшая через искушение, боль и скорбь, и пребывающая в Боге, поскольку даже у воскресшего Христа осталась рана в Его пронзенном боку. В день сокрушения нас не покидает мысль о Боге. Когда вступаем в радость Господа Небесного, через крест и мученичество обретается победа, ведущая к вечному блаженству. Итак, мы начинаем с парадокса, *coincidentia oppositorum*, и именно в этой двоякости нам открывается мистерия: уничиженный Христос, Который через свое смирение принес нам радость и славу.

Помолимся.

Господи: не знаю, чего мне просить у Тебя? Ты один ведаешь, что мне нужно. Ты любишь меня паче, нежели я умею любить Тебя. Отче, даждь рабу Твоему, чего сам я просить не умею. Не дерзаю просить ни креста, ни утешения: только предстою пред Тобою. Сердце мое Тебе отверсто; Ты зришь нужды, которых я не знаю. Зри и сотвори по милости Твоей. Порази и исцели, низложи и подыми меня. Благоговею и безмолвствую пред Твоею святою волею и непостижимыми для меня Твоими судьбами. Приношу себя в жертву Тебе. Нету у меня другого желания, кроме желанья исполнять волю Твою, научи меня молиться. Сам во мне молись! Аминь.

(Ежедневная молитва святителя Филарета Московского)

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. A Bible Text and Reflection: The Epistle of St. Paul to the Ephesians, in: Diakonia, Vol. 1. N 2. P. 92–95. Размышления, изложенные на II Международной конференции по богословским изданиям Ватикана, 22 марта 1966 г., Университет Нотр-Дам.

Истинная Церковь

Заметка представляет собой попытку чтения посредством нового, экуменического языка. Возможно, неудачную. Возможно, кто-то обнаружит здесь серьезный конфессиональный оттенок, а кто-то посетует на неясность. Поэтому будет не лишним кратко обобщить основные утверждения на привычном для меня языке. Как член и служитель Православной Церкви, я верю, что церковь, в которой я был крещен и воспитан, есть *воистину* Церковь, то есть *истинная* Церковь и *единственная* истинная Церковь. Я верю в это по многим причинам: по личному убеждению и внутреннему свидетельству Духа, который веет в таинствах Церкви, и по всему, что я мог узнать из Писания и вселенского церковного предания. Таким образом, я вынужден считать все прочие христианские церкви недостаточными, и во многих случаях могу определить эти недостатки достаточно точно. Следовательно, для меня христианское воссоединение есть просто всеобщее обращение в Православие. Я лишен конфессиональной лояльности; моя лояльность принадлежит исключительно к *Una Sancta*.

Я хорошо знаю, что многие христиане отвергнут мое утверждение. Оно покажется им дерзновенным и поверхностным. Я хорошо знаю, что многие вещи, в которые я верю самым убедительным образом, не приемлют другие. Но для себя я не вижу абсолютно никаких причин подвергать их сомнению или отвергать. Мне остается лишь провозгласить свою веру и попытаться сформулировать ее таким путем и таким образом, чтобы мое скудное изложение не затемнило истину. Ибо я уверен, что истина Божья вселяет уверенность. Это не значит, что все в прошлом или нынешнем состоянии Православной Церкви нужно приравнять к истине Божьей. Очевидно, что многое подвержено изменениям; да и многие вещи нуждаются в совершенствовании. *Истинная* Церковь еще не *совершенная* Церковь.

Церковь Христова должна расти и строиться в истории. Однако вся истина уже дана и вверена Церкви. Пересмотр и изменение формулировки всегда возможны, а иногда обязательны. Об этом свидетельствует вся прошлая история Экуменических Соборов. Этим же занимались святые отцы Церкви. Но в целом «первый депозит» верно сохранялся, и свидетельство веры приобреталось в правильности и точности. Прежде всего сакраментальная структура Тела сохранялась в целостности и неприкосновенности. И здесь я знаю, что мое убеждение могут отвергнуть как иллюзию. Для меня вопрос очевиден. Если это стойкость, то стойкость очевидности. Я могу видеть только то, что действительно вижу. Я ничего не могу с этим поделать. Но я ни в коем случае не собираюсь «вне-церковлять» кого-то. Судить дано только Сыну. Никто не имеет права опережать Его суд. Но Церковь обладает своей собственной силой в истории. Это прежде всего сила обучать слову истины и преданно его хранить. Есть определенное правило веры и устройства, которое следует считать нормой. Все вне этого просто аномально. Но аномальное нужно лечить, а не просто порицать. Этим объясняется православное участие в экуменическом разговоре в надежде, что свидетельство Истины Божьей завоюет сердца и умы человека.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. The True Church: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 134–135.

Поиск христианского единства и Православная Церковь

Ситуация

Экуменическая проблема — неприятная тема для православных богословов. Честно говоря, это не их проблема. Она возникла на другой богословской почве, в дру-

гом историческом окружении и климате. В своем современном виде и содержании и в своей непосредственной действительности экуменическая проблема — это проблема протестантского мира. В понимании текущего экуменического движения термины актуальной проблемы заданы и установлены западной Реформацией или, скорее, разными «Реформациями» — точно по описанию «Истории разновидностей протестантских Церквей» у Боссюэ.

В этой обстановке главный вопрос составляет «деноминационализм». А «деноминационализм» как таковой и «деноминационализм» как испытание и затруднение, очевидно, являются продуктом или, возможно, нежелательным побочным продуктом исторической Реформации. Это, в сущности, протестантское явление. Соответственно, в данной ситуации проблема христианского единства, или христианского воссоединения, обычно рассматривается в плане межконфессиональных соглашений, более или менее затрагивающих участников. Именно таким образом в последние десятилетия начинались разные переговоры о воссоединении — частичном или всеобъемлющем. И самым заметным достижением в этой области, несомненно, стала Церковь Южной Индии. Во вселенной протестантского дискурса это справедливый и естественный подход к проблеме воссоединения. Но он чужд православному духу.

Этот подход к проблеме воссоединения включает две предпосылки. Прежде всего предполагается, что Церковь, задуманная как совместная со всем «христианским миром» или христианством, не разделена, только ее «единство» или «цельность» не адекватно проявляется в зримых формах. Иными словами, проблема воссоединения ограничивается областью «порядка» или «иерархии», сферой исторического проявления. С этой точки зрения можно сказать, что главной является проблема порядка, и можно утверждать, что в этой сфере нет места разнообразию и относительности. Действительно, «единство в вере», по-видимому, должно обеспечиваться принятием определенного квазимировоззренческого базиса — то есть Вселенским Церковным Собором — общим признанию или осознанию Господа нашего Иисуса Христа «как Бога и Спасителя», в последнее время с прибавлением указания на Троицу. Однако авторитетного толкования «базиса» нет, и в этом отношении допускается широкая свобода. Конечно, эта базовая предпосылка «данного единства» очень по-разному понимается и толкуется в разных Церквях и конфессиях, и по-разному оценивается. Но это официальный отправной пункт для экуменической комиссии «Вера и устройство», согласно ее уставу: «Провозглашать неотъемлемую цельность Церкви Христа и постоянно подчеркивать обязанность Вселенского Собора и Церквей проявлять это единство, и его насущную необходимость для евангельской проповеди». Здесь важен выбор слова: не «восстанавливать» или «достигать», а именно *проявлять*. Не достает не «единства», а лишь его адекватного или надлежащего «проявления».

Во-вторых — и только в порядке дополнения к первому — предполагается базовое «равноправие конфессий», хотя признание равноправия формально не ставится условием участия в экуменическом предприятии. Это очень тонкий момент. Действительно, Церкви — члены Вселенского Собора формально могут отвергать и отрицать это предположение, как подчеркивается в «Торонтском заявлении» Центральной комиссии (1950 г.). Но такая свобода была предоставлена неохотно, после оживленных и продолжительных дебатов, и фактически равноправие подтверждается и признается подавляющим большинством Церквей, участвующих в экуменическом движении. Это объясняет постоянное давление на Вселенский Собор с требованиями организации и одобрения «открытого вероисповедания» или «совместного причащения» на экуменических собраниях. Реальная политика Вселенского Собора по-прежнему предусматривает мудрую и трезвую сдержанность.

С другой стороны, сила давления отражает силу убеждения. «Равноправие» получило широкое признание, но порой это противоречит определенным конфессиональным обязательствам.

Ни один православный богослов не может принять эти базовые предпосылки. Конечно, православные богословы полностью осознают опасность христианской разобщенности. Но они оценивают это испытание в другой перспективе и реагируют на него по-другому. Они должным образом признают значимость затруднительного положения протестантизма; значимость и реальность экуменической проблемы, которая возникает из протестантской ситуации — проблемы многообразного деноминационализма. Но ключевая экуменическая проблема гораздо глубже и крупнее, и гораздо более трагична и болезненна. Для Православия это прежде всего проблема раскола, выхода и отделения, разрыва и распада. Православие оценивает эту проблему в общем контексте христианской истории и истолковывает ее в богословских терминах. У них свой круг полномочий и, похоже, что они заняты совсем другой проблемой, чем протестанты. Действительно, наряду с «протестантским экуменизмом», охватившим реальные «экуменические» институты и движения, существует «католический экуменизм» Римской Церкви. Однако Римская Церковь не участвует в современном «экуменическом движении», организованном протестантами, хотя в будущем можно ожидать более тесного, хотя бы неформального участия. Но Православие входит в экуменическое движение, и можно утверждать, что его участие существенно необходимо для подлинной «экуменичности» всего предприятия, которое в противном случае сведется к внутреннему протестантскому братству в круге Реформации. Присутствие Православия в экуменическом движении — это испытание такого круга. Цель воссоединения — христианское единство, и по своей природе оно должно быть полным и всеобъемлющим. «Частичное единство» — противоречивое понятие и не решение вопроса. В любом случае это может быть только временным шагом.

«Природа искомого единства» — по-прежнему открытый вопрос в современном экуменическом движении. Это вопрос, сеющий распри, и существует понятная тенденция отложить его или вообще избежать, по крайней мере на нынешнем этапе дискуссии. Фактически ответить на этот вопрос можно, только если предварительно ответить на два других критических вопроса. Во-первых, какова природа разобщенности, которую предстоит преодолеть, если речь действительно идет о преодолении? Во-вторых, какова «норма» христианского единства, не с точки зрения практической целесообразности, а с точки зрения христианской истины?

По этим вопросам очень мало согласия в разделенном христианском мире. Последний «Доклад комиссии “Вера и Устройство” на тему будущего веры и порядка» это благородная попытка решить все эти проблемы и хотя бы наметить четкую и исчерпывающую программу дальнейших исследований и действий. Но «Доклад» был представлен членам Вселенского Собора для рассмотрения и представления замечаний. Вообще говоря, это «сбалансированный» примирительный доклад с довольно неопределенной и уклончивой формулировкой. С другой стороны, в нем разумно определяется понятие единства хотя бы на уровне местного сообщества: «Комиссия “Вера и устройства” понимает, что единство как воля Бога и Его Дар Его Церкви ведет всех и во всяком месте верующих в Иисуса Христа как Господа к всеобщему братству в крещении во Христе приверженцев одной апостольской веры, проповедующих одно Евангелие и преломляющих один хлеб, и ведущих совместную жизнь в свидетельство и служение для всех; и в то же время объединяет их со всем христианским братством во всяком месте и во все времена таким образом, что духовенство и братия признаются всеми, и все могут действовать и говорить совместно по мере необходимости для выполнения задач, к которым Бог призывает

Церковь»¹. Это не предназначено в качестве определения «искомого единства». Это лишь подсказка. Тем не менее, комиссия пошла несколько дальше и прямо утверждала, что достижение описанной цели «включает никак не меньше, чем смерть и возрождение многих форм той церковной жизни, какую мы знаем». Возможно, это несколько общая фраза. Однако следующее предложение достаточно сильно: «мы верим, что ничто менее ценное, в конечном счете, недостаточно». Это достаточно общее заявление, допускающее разные истолкования, но и достаточно точное, чтобы исключить другие способы представления христианского единства.

Одна маленькая деталь в заявлении настораживает православных: «во всяком месте и во все времена». Православные обычно расшифровывали это как замаскированное обращение к традиции, хотя и в очень общем смысле. Православные обычно считали, что текущая экуменическая дискуссия всегда была чрезвычайно и исключительно *планиметрической*, без третьего измерения, без глубины, как исторической, так и богословской. Это был некий экуменизм в пространстве, направленный на согласование существующих конфессий в их нынешнем состоянии. Конечно, эта характеристика требует тщательного уточнения. Но в первом приближении она справедлива и правильна.

А Православная Церковь выступает за *экуменизм во времени*, который потребует куда больше, чем упражнения в «сравнительном богословии» с желанием путем истолкования устранить все разногласия, разделяющие современные конфессии. Одно время была довольно распространена оптимистичная иллюзия возможного успеха по всем критическим позициям. Достаточно вспомнить знаменитое письмо К. Г. Додда к Оливеру Томкинсу, нынешнему епископу Бристольскому, написанное в 1948 году, вскоре после Амстердамской ассамблеи. Теперь эта иллюзия развеяна, и методы «сравнительного богословия» отвергнуты Лундской конференцией по Вере и Устройству 1952 года. Более того, «сравнительное богословие» само должно применять исторические методы. Подлинно «экуменический» экуменизм вообще должен обрести или восстановить *историческое измерение*. Интересно, что его исторический подход также не соответствует принципу Исторической Реформации. Свидетельство Древней Церкви широко цитировалось великими реформаторами, пусть выборочно и критически. И принцип *consensus quinquasecularis* [единодушные первых пяти веков христианства], используемый в нормативном смысле, был одной из первых формул протестантского экуменизма или «миролюбивого богословия» прошлого. Во всяком случае, недостаточно искать согласия *in status quo*.

«Экуменизм во времени» это отнюдь не легкий и гладкий путь. На самом деле большинство *планиметрических* расхождений среди христиан коренится именно в разных и противоречивых видениях христианской истории, в противоречивых истолкованиях ее смысла и значения. И по этой причине они могут по-настоящему обсуждаться только в исторической перспективе. Выражение «во все времена» неопределенно и очень просто, а Викентианский канон не призывает к демократическому плебисциту по доктринальным вопросам. Это лишь подсказка, указатель правильного направления.

Православная позиция

Православная Церковь заявляет, что она и есть *Церковь*. В этом заявлении нет ни гордыни, ни высокомерия. В сущности, оно предполагает тяжелую ответственность. И это не означает «совершенства». Церковь еще в паломничестве, в работе, *in via*. Она имеет свои исторические провалы и потери, собственные незаконченные задачи и проблемы. Но это и не просто заявление, а выражение глубочайшего

¹ Commission on Faith and Order, *World Council of Churches, Paper N 31: Minutes of the faith and Order Commission, 1960, St. Andrews, Scotland*. Geneva. P. 113.

убеждения, глубочайшего духовного самопознания, смиренного и благодарного. Православная Церковь сознает и понимает свою подлинность веками, несмотря на исторические затруднения и изменения. Она сохранила в целостности и невредимости священный образ ранней Церкви, апостолов и отцов, подвизавшихся за «веру, однажды преданную святым». Она понимает тождество своего учения апостольскому посланию и преданию Древней Церкви, хотя не всегда умела передать это послание отдельным поколениям во всем его богатстве и достаточно убедительным образом. В некотором смысле Православная Церковь это продолжение, «пережиток» древнего христианства в том виде, в каком оно сформировалось во времена Вселенских Соборов и святых отцов. Она представляет именно патристическое предание, которое воплощено и в ее литургической структуре, и в духовной практике. В этом смысле Православная Церковь не заботится об «архаичности» и придерживается «старого» предания.

Но это предание — отнюдь не архаичный пережиток, устарелый осколок прошедших веков. Это *живое* предание. Оно дает Православной Церкви ее подлинность. И это не просто человеческая традиция, сохраняемая человеческой памятью и подражанием. Это священная или святая традиция, сохраняемая неизменным присутствием и руководством Святого Духа. Внутренняя подлинность Церкви основана на ее сакраментальной структуре, органичной непрерывности Тела, которое всегда «зримо» и исторически определяемо и узнаваемо, хотя при этом превосходит и превышает закрытое историческое измерение, будучи знаком и воплощением однажды данного Божественного причастия, а также знаком и предчувствием грядущей жизни.

Церковь образуется Божественным деянием, которое все продолжается в ней сакраментальными средствами и должным образом утверждается верой и послушанием. Православная Церковь находится в непрерывной последовательности сакраментальной жизни и веры. Ее духовенство также пребывает в верном и непрерывном апостольском чинопоследовании. Ее сакраментальная и духовная жизнь не меняется столетиями. Она понимает, что была такой с самого начала. И по этой причине Православная Церковь в нашем искаженном христианском мире признает себя единственным хранителем древней Веры и Порядка; то есть *Церковью*. По внутреннему осознанию Православная Церковь должна претендовать на исключительное положение в разделенном христианском мире. И она должна требовать для себя исключительной и особенной задачи во всех попытках преодолеть нынешний болезненный разлад христиан и восстановить христианское единство, когда-то данное и утраченное.

Вся программа экуменических действий воплощена в православном учении о церковной истории. Прежде всего оно направлено на четкое истолкование церковной истории в целом. Эта сторона прискорбно игнорируется или сознательно упускается современным экуменическим мышлением. А сама проблема была поставлена по инициативе специальной богословской комиссии по «Преданию и преданиям».

Вопрос можно сформулировать таким образом: существует ли базовое *предание* в христианстве, которое следует принять как нормативное и регулирующее в противостоянии разнообразных преданий разделенного христианского мира? Сам этот вопрос яростно отвергается во многих экуменических кругах. Преобладает тенденция к ограничению этого «предания» или отождествлению его с Писанием. Это ограничение предполагает и предусматривает особое видение церковной истории. Историческая и богословская проблемы тесно взаимосвязаны. Нормативный характер предания обычно оспаривается на том основании, что Церковь — «историческая церковь» — предположительно сбилась с пути в какой-то момент, и ее учение отклонилось от апостольского образца веры. Эта базовая предпосылка может

уточняться по-разному, и момент «отклонения» может определяться по-разному. Но такое предположение практически всеупотребительно в историографии.

История Церкви как научная дисциплина возникла в ходе полемики во времена Реформации и до сих пор полностью не освободилась от первоначальной полемической предвзятости и направленности. Эклезиологическая проблема включена в исторический поиск. И исторические исследования по-прежнему направлены на богословское заключение. Но на деле эти заключения часто выводятся не из исторического исследования, а из предпосылок, которые управляют исследованием и дают модель интерпретации. В действительности «отклонение» в истории христианского учения обнаруживается просто потому, что заранее отказываются рассматривать *dogma* как правильный способ утверждения веры и резко противопоставляют *kerygma* и *dogma*, или *evangelium* и *dogma*. Но эти антитезы явно сконструированы заранее. Другим примером таких управляющих предпосылок является резкое противопоставление *харизматических* и *институциональных* форм христианства, и даже *ecclesia* и Церкви.

Но абсолютной предпосылкой является статичное понимание *апостольской нормы*. Такое статичное понимание практически доминировало в изучении церковной истории до нынешнего дня. И, соответственно, все, что нельзя было отнести к временам апостолов, легко низводилось в сферу *adiaphora*, а то и «человеческих изобретений», и проверка на «соответствие» Писанию была крайне строгой и статичной. С другой стороны, возникло противоположное искушение прочитывать последующие события в реалиях Ранней Церкви. Более того, когда в интерпретации церковной истории окончательно прижилась модель «развития», она стала применяться без всякого разбора и надлежащего внимания к природе Церкви. «Развитие» часто приравнивалось к «эволюции» или толковалось в терминах гегельянской философии, и во всех случаях рассматривалось как нечто исключительно «человеческое» и «слишком человеческое», и потому неизбежно относительное. Или зачастую ограничивалось сферой исторического регулирования церковной иерархии и культуры.

Внутренний импульс живого предания часто не учитывается и недооценивается, поэтому ясное осознание подлинной сути Церкви в процессе ее роста и расширения невозможно. Возникновение вероучения, ритуала и уклада, действительно, человеческий феномен. Но характер самого «человеческого феномена» радикально изменен Воплощением Божественного Логоса. Относительность человеческого феномена преодолена Божественным присутствием и переоценена. «Человеческий элемент» в Церкви уже не просто «относителен», как не просто «относителен» он в Писании и священной истории «богоизбранного народа», и в Ветхом, и в Новом Завете. «Исторические формы христианства» не просто преходящи и недолговечны. История Церкви есть таинственный процесс формирования спасенного человечества, которому предстоит завершение и обобщение, а не просто суд и упразднение в Судный день.

И эти «исторические формы» не просто «случайны» относительно однозначной и абсолютной истины откровения. В истории Церкви есть накопление вечных христианских ценностей в процессе экзистенциальной оценки Божественной истины и жизни. Многое лишь относительно, незначительно или нейтрально, даже в истории Церкви. Но есть вечные структуры и в вероучении, и в ритуале, и в институте, которые относятся к самой *esse* [суть] Церкви и составляют ее вечную форму. Они «обязательны» не как внешний «авторитет», а потому, что выражают внутреннюю *esse* Церкви в измерении ее исторического существования, которое само есть не просто временный «феномен», а неотъемлемая часть самого ее бытия.

Это исчерпывающее видение истории Церкви входит в самую суть православного богословия. Это богословие подчиняется интуитивному пониманию органической

непрерывности Церкви в ее историческом паломничестве, которое представляет собой не просто паломничество, ибо Церковь есть Тело Христа. Это интуитивное понимание обеспечивает Православию жизнь согласно преданию и в то же время свободу от всякого статичного традиционализма. Православие не искушается идеализацией прошлого Церкви или игнорированием трагических недостатков и неудач в истории Церкви. Образец благочестивой самокритики дали сами великие отцы Церкви — достаточно вспомнить святого Иоанна Златоуста с его суровыми и резкими обвинениями. Здесь нет места лицемерному самодовольству. Христианское существование всегда было трагичным. Но «форма» Церкви никогда не разрушалась.

Православная Церковь сознает себя именно *Церковью*. Она не может принять «равноправие конфессий». В историческом смысле все прочие христианские организации возникали с собственными отличительными знаками в более позднее время и именно путем разногласия или отделения от традиционного наследия Древней Церкви. Таково православное прочтение истории Церкви. Православие сохраняет приверженность этому наследию, не изменяя и поддерживая его жизнь. Единство христианского мира нарушено прежде всего в области мышления и обычаев. Единство христианской психологии было утрачено задолго до разрушения общности. Раскол совершился в головах прежде, чем установился в сфере администрации. Основным несчастьем христианской истории была поступательная дезинтеграция христианской умонастроенности. И, соответственно, с православной точки зрения, первый императив всякого разумного экуменического действия, то есть сознательной попытки, преодолеть разрыв — это *интеграция христианской умонастроенности*.

Это призыв отнюдь не к «единообразию», но к полному «единодушию» — единодушию в вере и учении. Разделять или противопоставлять их было бы неправильно. Экуменический «базис» — всего лишь символ, и этот символ должен искупаться подлинным и глубоким согласием. Современное стремление к «полноте» — то есть к минимальным и неопределенным формулам согласия — лишь признак увливания. В требовании глубинного единодушия нет «формализма». Это требование честности веры. Никто не должен устанавливать формулы, не убедив людей принять собственное видение веры, собственный христианский опыт и убеждение. Тогда их благодарно примут не как оковы, а как естественное и непосредственное выражение верующего сердца и разума.

Интеграция христианской психологии есть духовное странствие, в которое необходимо отправить христиан. Здесь также потребуются — вероятно, прежде всего — расширение исторического видения. Каждая конфессия должна пересмотреть собственную историю в перспективе *общей истории* христианского мира. Также потребуются экзистенциальная переоценка христианского предания. Недавно один протестантский священник с большой искренностью и подлинно христианским смирением предположил, что один первый век не дает необходимой основы для экуменического предприятия, и повторение старой формулы *consensus quinquesaecularis* было бы большим шагом вперед.

На деле многие разделенные христиане уже предпринимая такое паломничество в раннее христианство по собственной инициативе и ради собственного блага, ведомые не духом археологической любознательности, а инстинктом внутреннего католицизма. Задача огромна, и путь труден. Проблема крайне сложна. Да и традиция довольно многообразна. Однако она едина, если научиться смотреть изнутри.

Восстановление христианской умонастроенности или возвращение к католическому преданию — еще не решение конечной экуменической проблемы. Конечная

проблема — это проблема раскола. Это каноническое понятие имеет глубинный богословский смысл. Оно обозначает отделение от Церкви. Но быть христианином значит «быть в Церкви», принадлежать к ее зримому сообществу. Значит ли это, по логике и убеждению православных, что только они христиане? Это тяжелое испытание, и простого ответа нет. Но сам вопрос указывает на ключевой парадокс христианского разрыва. Есть только Одна Церковь. Но есть верующие христиане за ее пределами — *extra muros*. Понятие *vestigia ecclesiae*, к которому порой прибегают в этой связи, не слишком полезно здесь, ибо оно неопределенно и неоднозначно, и предполагает некую «частичную церковность», которую трудно себе представить. Призыв к «единству без воссоединения» в измерении мистической встречи вне зависимости от церковной принадлежности, провозглашенный и поддержанный некоторыми православными авторами, является ненадежной и обманчивой мечтой, подрывающей всякое ответственное экуменическое предприятие.

Единственное истинно христианское единство есть единство в Церкви, «церковное» единство, при соблюдении четких и строгих условий вероисповедания и устава. Раскол — это антиномия и парадокс. Церковный статус отделенных не поддается описанию. Эклесиология занимается устройением Церкви по Божественному первозамыслу и образцу. Для данного случая нет адекватных терминов. Но его нельзя так просто оставить без внимания. Ведь с православной точки зрения, корень экуменической проблемы именно в этом. Проблема *может быть решена только через восстановление «церковного единства»*. Но перспектива его окончательного осуществления сохраняется лишь потому, что даже в разорванном христианском мире есть определенные признаки единства, сами по себе недостаточные, но сулящие перспективу и имеющие некую духовную ценность: правильная вера, искренняя преданность, Слово Божие. Они обеспечивают почву для христианской встречи, разговора, общего поиска. Только по этой причине вообще возможно экуменическое движение.

Мы вынуждены использовать противоречивые термины — *разделенные братья*. Здесь есть внутреннее противоречие: «братство» исключает «разделение», а христианское братство действительно при общем членстве в Церкви. Но несмотря на внутреннее противоречие, это правильное определение текущей ситуации в экуменическом взаимодействии. Нужно только отнестись к прилагательному «разделенные» не менее серьезно, чем к существительному «братья». Экуменическое движение — это *поиск единства* и не только единства. Это путь, а не цель. И недостаточно осуществлять братство в пути. Нужно двигаться, и двигаться к цели. Православные осуществляют братство в поиске. Но в основном их интересует цель.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекунным по изданию: Georges Florovsky. The Quest for Christian Unity and The Orthodox Church: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 136–144.

Свидетельство Православной Церкви

В одном из своих пасторских посланий великий русский епископ прошлого века Феофан «Затворник» († 1894) делает удивительное заявление. Русской Церкви более всего необходима, говорит он, «огневая команда» мира. Эти люди должны гореть и, словно живые факелы, зажигать умы и сердца людей. Феофан не верил в «остаточное христианство». Обычаи могут сохраняться по инерции, но убеждения и верования поддерживаются только духовным бдением и непрерывным усилением духа. Феофан считал, что в жизни русских христиан слишком много рутин

и условностей. Он предвидел кризис, и даже крах. Он оставил свою епархию и удалился в монастырь, считая, что написанием книг может больше послужить Церкви, чем управлением епархией.

Феофан был человеком широко образованным и умудренным жизненным опытом. Какое-то время он был ректором Санкт-Петербургской Духовной академии. Он много путешествовал по христианскому Востоку и имел тесные связи на горе Афон. Он хорошо знал греческий язык и использовал свои знания в переводах. Он всегда утверждал, что удалился не ради возвышенной духовной жизни (которую можно и следует вести в обычных условиях), а чтобы иметь время и досуг для литературной и научной работы. Он взял в монастырскую келью все свои книги, а также избранную библиотеку, включавшую и сочинения западных ученых, и светскую литературу. Он хотел знать мир, которому должен нести весть о спасении. Он не оспаривал трудов и достижений тех, кто не принадлежал к православному вероисповеданию.

Удалившийся епископ занимался писательским трудом: он переводил «Добротолюбие», сочинения преподобного Симеона Нового Богослова и древние монашеские уставы (восточные и западные); опубликовал несколько томов комментариев к Посланиям апостола Павла, предназначенных не столько для ученых, сколько в помощь всем верующим для понимания этого вдохновенного труда; написал несколько книг по христианской этике и духовности. Каждый день Феофан начинал с Божественной литургии, которую служил в одиночестве в маленькой домовой часовне, и использовал вдохновение каждодневного причастия в научной и пасторской работе.

Сочинения Феофана оказали огромное влияние на жизнь Русской Церкви. В своем «затворничестве» он был более влиятельным, чем мог быть как управитель мирской епархии. Он сделал христианское вероучение доступным для обычных христиан — для всех христиан. Он хотел снабдить их духовным оружием в христианской борьбе. Он требовал от всех христиан — и прежде всего от священнослужителей — исчерпывающего знания и понимания нашей Священной Веры, которая одна может отвести нашу жизнь от опасной чувствительности и фантазии. Он настаивал на изучении Библии и святоотеческого предания.

Со времен Феофана прошло много лет. Оправдались его худшие предчувствия. Вся Православная Церковь — не только в России — вовлечена в отчаянную борьбу против яростного наступления безбожия и неверия. Души людей подвергаются невероятному испытанию. Но хранительный покров милосердия Божьего простерт над страдающей Церковью и одержимым миром, и люди призываются в свидетели Христовы, его Вестники и Апостолы. Церковь есть, в сущности, миссионерский институт. Нужно благодарить Бога за воинство новых мучеников и исповедников, которые открывали или являли силу и красоту христианской веры. Однако не следует довольствоваться тем, что сделано другими. Мы сами многого не совершили.

Обратим наше внимание на одну грань нашего христианского долга. Как известно, нам крайне не хватает книг. За «железным занавесом» создана и широко распространяется внушительная литература по атеизму. Созданы специальные учебные заведения для подготовки «безбожного служения». Составлены учебники по антирелигиозной пропаганде и методологии безбожной проповеди.

Как мы отвечаем на этот вызов? В Древней Церкви святые отцы отвечали языческому миру мощным потоком христианских трудов, опровергая доводы оппонентов по всем пунктам. Что сделали мы в нашей ситуации? Можем ли мы встретить врага в открытом бою и спасти жертвы этого беспримерного духовного гонения?

Заржавевшее оружие не поможет. Я говорю не о Священном Предании, не о святоотеческих творениях, а о неполноценных книгах прошлого века, часто недолговечных и редко обеспечивающих удовлетворительное истолкование Священного Предания. Наше богословское производство остановилось много лет назад, что свидетельствует о забвении педагогической миссии Церкви. Невежество в Церкви растет, а нас это не волнует!

Есть ли книги для нашего собственного поколения, убедительно проповедующие и свидетельствующие нашу Святую Православную Веру?

В Америке, при подавляющем большинстве англоговорящих православных христиан, наше положение особенно затруднительно. Нет православной литературы на английском языке. Время от времени появляются книги, но часто недостаточно качественные и редко посвященные насущным или основным вопросам. Каждое поколение, особенно в новой стране, должно заново познавать христианскую истину в непрерывном сообщении с меняющейся действительностью. Недостаточно механически заучивать готовые ответы. Они могут быть совершенно верными и правильными. Но мы должны решать вопросы, обдумывая ответы, не просто повторяя формулы, при всей их священности и совершенности. А вот ищущий человек! Он знает формулу, но не может соотнести ее с вопросом своего существования. Наш Символ Веры — самая совершенная формула. Как часто мы произносим ее без убеждения? Способны ли мы соотнести ее с нашими насущными духовными потребностями? Сколько православных обходится без нее, потому что для них она утратила всякую привлекательность. Символ Веры полон вечной и преданной Истины. Это вечный ключ к преодолению смятения человека, но он требует толкования. Иначе мы не будем знать, как вставить ключ в замочную скважину.

Для нынешнего поколения, особенно в нашей стране, необходимо подлинное богословское возрождение — возрождение живого богословия, способного отомкнуть для нас Истину, заключенную в Писаниях, Предании и богослужебной жизни Церкви, но скрытую от нас по причине нашего невежества и небрежения. Сегодня более чем когда-либо нам нужна именно такая «огневая команда», способная зажечь в мире и сердцах человеческих огонь познающей и искупительной любви Господа и Спаса нашего Иисуса Христа. В нашем поколении Бог призывает нас в свои свидетели и глашатаи. Как могут верить люди, не слыша призывающего Слова? Мы, люди с нечистыми устами, ответим на Божественный призыв, и огонь Духа очистит нас, чтобы нести Слово.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекунным по изданию: Georges Florovsky. The Witness of the Orthodox Church: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 171–173.

Апостольское предание и экуменизм

На последней Ассамблее Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) в Нью-Дели православные делегаты и участники в секции о единстве представили заявление по теме дискуссии. Это не было официальным заявлением Православных Церквей по вероучению. Скорее, это был вклад в дискуссию, для которой создавалась секция по вопросам единства. Каждый православный делегат имел полное право и свободу и даже обязанность заявлять о своих убеждениях в ходе дебатов. Но представлялось целесообразным предварить возможные отдельные выступления совместным разъяснением позиции, которой придерживаются православные представители в соответствии с учением и уставом своей Церкви. Сама дискуссия, как в секции, так

и на Ассамблее в целом, предполагалась в связи с последним докладом комиссии «Вера и церковное устройство», принятом на заседании в Сент-Эндрюсе в 1960 году и направленном в Церкви на рассмотрение и обсуждение. Именно на этот доклад ориентировались замечания православных делегатов. Их «заявление» затем рассматривалось на пленарном заседании всех православных делегатов, советников и наблюдателей в Нью-Дели. Оно было единодушно одобрено как точная и достоверная характеристика православной позиции. В ходе беседы было даже высказано предположение, что это наилучшее и наиболее удачное изложение православной точки зрения в сравнении с периодическими формальными декларациями Православия на крупных экуменических встречах в прошлом — в Лозанне в 1927 году, Эдинбурге в 1937 году, Эванстоне в 1954 году и Оберлине в 1957 году. По этой причине представляется целесообразным предварить нашу нынешнюю дискуссию текстом документа, с которым выступили православные участники в Нью-Дели: «Представители Православной Церкви в секции о единстве приветствуют доклад комиссии “Вера и устройство”, принятый в Сент-Эндрюсе в августе 1960 года, как важный и стимулирующий экуменический документ. Экуменическое движение, теперь воплощенное в ВСЦ, началось по протестантской инициативе, но не предназначалось с самого начала быть протестантским делом и не должно рассматриваться как таковое. Это надо особо подчеркивать сейчас, когда почти все Церкви Православной общины вступили в члены ВСЦ. В этом положении православные представители чувствуют себя обязанными подчеркнуть основное различие между подходом к экуменической проблеме и тем, что подразумевается в документе Сент-Эндрюса.

Экуменическая проблема, как она понимается в современном экуменическом движении, — это прежде всего проблема протестантского мира. Основной вопрос в этом ракурсе — это вопрос о “деноминационализме”. Поэтому проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте межденоминационного согласия или примирения. В протестантском мире такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в *расколе*. Православные не могут принять идею “равенства деноминаций” и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как межденоминационное урегулирование. Единство нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь не конфессия деноминации, не одна из многих и не одна среди многих. Для православных Православная Церковь — это именно *сама* Церковь. Православная Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским провозглашением Евангелия (Кегугма) и с традицией Древней Неразделенной Церкви. Она находится в ненарушенном и постоянном преемстве таинственного служения, таинственной жизни и веры. Для православных апостольское преемство епископата и таинство священнослужения существенно важны и учредительны и поэтому являются обязательными элементами самого существования Церкви. Православная Церковь по ее внутреннему убеждению и знанию имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире, как носитель и свидетель традиции Древней Неразделенной Церкви, из которой происходят все существующие “деноминации” путем упрощения и отделения. С православной точки зрения, настоящее экуменическое усилие можно характеризовать как *экуменизм в пространстве*, нацеленный на соглашение между разными деноминациями, существующими сейчас. С православной точки зрения, это усилие неполное и недостаточное. Можно найти общие основания или, скорее, общие предоснования в существующих деноминациях в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции, из которой они произошли, и надо их искать. Этот вид экуменического усилия можно назвать *экуменизмом во времени*. В самом докладе “Веры и устройства” упоминается о “согласии в вере всех веков” как нормативной предпосылке единства. Право-

славные богословы предлагают взять этот новый метод экуменического исследования и этот новый критерий экуменической оценки за основу в надежде, что единство может быть восстановлено деноминациями их возвращением к общему прошлому. На этом пути разные деноминации могут сойтись на единстве общей традиции. Православная Церковь хочет участвовать в общей работе как хранительница апостольской веры и Предания. Не предполагается статичного восстановления старых форм, но, скорее, динамичное восстановление вечной сути, которая только и может обеспечить истинное согласие “всех веков”. Не должно быть и жесткой униформы, так как вера в своей мистической сущности неизмерима в формулах человеческого разума и может быть точно выражена по-разному. Цель экуменического усилия, по православному разумению, заключается в восстановлении *христианского ума*, Апостольского Предания, полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками».

В документе достаточно точно излагается православная позиция в контексте современного экуменического поиска. Еще раз следует напомнить, что это не было официальной или формальной декларацией. Это была просто попытка разъяснить православную позицию по данной дискуссии о христианском единстве. Заявление было явно «продиктовано ситуацией» — в связи с докладом в Сент-Эндрюсе. Сам доклад явился важным достижением. Его целью было предложить условия для экуменического консенсуса, который может потребоваться для христианского единства. Однако консенсус еще не достигнут и формулировки в документе намеренно неопределенные, чтобы не сказать неясные.

Такой «диалектический» метод успешно использовался прежде в докладе секции о единстве на Ассамблее в Амстердаме. Тогда четко и настойчиво было заявлено о глубоком разногласии среди членов ВСЦ в отношении самого понятия христианского единства, выразившемся в противостоянии двух направлений, условно и, быть может, не совсем удачно обозначенных как «кафолическое» и «евангелическое». Православные делегаты в Нью-Дели совершенно верно отмечали в контексте дискуссии серьезное «разногласие», неизбежное противостояние, если не открытое столкновение «православного» и «протестантского» понимания основной экуменической проблемы. По сути, православные не могут обсуждать проблему и перспективу воссоединения на «протестантских» условиях. Это неоднократно заявлялось в прошлом, и само выражение «неприемлемо» уже использовалось в формальной декларации православных на конференции 1937 года в Эдинбурге. Такая же позиция была убедительно выражена в «заявлении» делегатов от Греческого православного архиепископства Северной и Южной Америки на Североамериканской конференции «Веры и устроения» 1957 года в Оберлине. Однако в обоих случаях православные представители твердо выражали готовность и желание участвовать в экуменическом исследовании и диалоге. Было очевидно, что это они могли делать только на собственных условиях.

В экуменических кругах в целом признано, что неотъемлемое единство христиан фактически не было нарушено. Предполагается, что богоданное единство сохраняется и Церковь, задуманная как соразмерная всему «христианскому миру» или «христианству», не разделена. Разделения существуют только на исторической поверхности, и остается надежда на то, что они могут устраняться или преодолеваются определенными богословскими соглашениями. Церковь по-прежнему одна, но «единство» или «цельность» недостаточно проявляются в зримых формах. Соответственно, цель экуменического усилия понимается преимущественно не как восстановление утраченного единства, а как растущее проявление существующего единства. Иными словами, проблема христианского воссоединения ограничивается или сводится к области «политики», к сфере исторической манифестации. Это

представляется генеральной линией экуменического поиска в «протестантских» кругах.

Именно здесь, в исходной точке, православные обязаны возразить. Нынешняя концепция — лишь изощренная форма особого вероучения «незримой Церкви», присутствующей в самых разных исторических формах, которые важны лишь постольку, поскольку «проявляют» «незримую» реальность. Несомненно, в наши дни существует невиданное прежде стремление и внимание к внешнему проявлению единства. Но изначальное допущение одно, и оно неприемлемо для православных. Конечно, это базовое положение о «данном единстве», которое не только должным образом «проявляется» или воплощается внешними структурами или действиями, по-разному понимается, излагается и толкуется в разных деноминациях и самым разным образом видоизменяется; но в целом в экуменических кругах наблюдается тенденция к сведению этого единства к некоему консенсусу в вере или учении, в «апостольской керигме». «Церковное устройство» явно не включается в это «данное единство», данное свыше. Наблюдается общая тенденция к разъединению веры и устройства и рассмотрению устройства или «политики» как характеристики исторического развития или приведения в порядок. Устройство — во всяком случае любое определенное устройство — не рассматривается как неотъемлемая или необходимая характеристика существования Церкви.

Объем данного очерка не позволяет представить детальный анализ этой ключевой проблемы. Достаточно обратиться к «конституции» комиссии «Веры и устройства». Основная цель и функция этой комиссии излагаются здесь следующим образом: «Провозглашать неотъемлемое единство Церкви Христовой и предьявлять Всемирному Совету и Церквям обязанность *проявлять это единство* и его насущную необходимость для евангелической работы». Сформулировано вполне сознательно — не «восстанавливать» или «воссоздавать», а именно — и только — «проявлять». Тем самым предполагается, что основная трудность разделенного христианского мира заключается не в разобщенности, а лишь в недостаточной «манифестации». Единство в этой связи оказывается под постоянным давлением «открытой общины» или «совместной общины» на экуменических собраниях; и это вполне естественно и понятно. Реальная политика ВСЦ в этом вопросе — мудрая и трезвая сдержанность. Но сила давления раскрывает силу убеждения, а сдержанность носит главным образом тактический характер. В принципе «совместная общинность» того или иного вида, более или менее ограниченная, практически повсеместно рассматривается как законный и желаемый способ проявления.

Никакой православный богослов и никакой исповедник православной веры не может принять таких первичных допущений. Православным следует держаться того, что *единство Церкви нарушено*. Сам термин «данное единство» двояк и вводит в заблуждение. Единство, действительно, было дано, и Церковь в сущности одна. Но это изначальное или *данное единство* утрачено. Православные не могут считать Церковью общую сумму различных исторических деноминаций. И они не могут принять «равенство деноминаций» и рассматривать все их как «церкви». По совести нужно заметить, что это твердое убеждение православных формально уважается ВСЦ. Формально во Всемирном Совете Церквей все Церкви — члены ВСЦ могут отрицать и отвергать положение о «равенстве» и не обязаны рассматривать все существующие деноминации, даже в рамках братства и членства Совета, как «церкви» в полном и истинном смысле этого слова (очевидно, так, как понимают его православные). «Торонтское заявление» Центрального комитета ВСЦ (1950 г.) составляет в сущности важную пояснительную поправку к конституции комиссии «Вера и устройство». Однако это не более чем временная уступка, поскольку она оспаривает и, вероятно, даже отрицает основную статью этой конституции. Ведь эта поправка предполагает, что не все «деноминации» имеют одина-

ковый церковно-исторический статус и потому для истинного воссоединения требуется нечто большее, чем «проявление» данного единства. Кроме того, термин «существенная цельность» так и не получил верного и точного определения. Для Православной Церкви устройство, или точнее говоря, особая форма устройства и духовного управления является *esse* Церкви. Таким образом, если оно отсутствует или намеренно исключается и отрицается, то никакой «сущностной цельности» быть не может.

Дискуссии «Веры и устройства» начались в Лозанне в 1927 году, а фактически еще раньше, при подготовке I Всемирной конференции, в атмосфере надежды и примирения. Была сделана попытка доказать и показать, что в разделенном христианском мире отсутствуют «сущностные» разногласия. В Лозанне это привело лишь к формальному воздержанию от голосования и особому заявлению православных делегатов. Метод «сравнительного богословия» постоянно применялся при подготовке II Всемирной конференции, которая состоялась в 1937 году в Эдинбурге. Взгляды различных деноминаций тщательно сопоставлялись и сравнивались в предположении, что существенных расхождений не обнаружится. На деле в Эдинбурге было заявлено, что в учении о благодати и понимании Бога Слова не обнаруживается подобного *impedimentum dirimens*. Однако остаются сомнения относительно реального согласия даже по этим пунктам. Во всяком случае, в секции о духовенстве и таинствах не было согласия и не удалось составить единого заявления по этому вопросу. Неспособность добиться согласия по этому пункту многие участники обсуждений восприняли как скандал и отнесли за счет нехватки богословского осмысления и каритас. На деле это стало важнейшим позитивным достижением конференции в Эдинбурге, по крайней мере с православной — или, скорее, «кафолической» — точки зрения. Под впечатлением этого радикального провала было принято решение сосредоточить дальнейшие экуменические исследования на учении Церкви, включая учение о папстве. И здесь православные делегаты были вынуждены составить особую декларацию, подчеркивая несоответствие подхода к большинству основных вопросов, вынесенных на обсуждение. Отчет об исследованиях в этой области, представленный на учредительной ассамблее ВСЦ 1948 года в Амстердаме, вызвал оживленную дискуссию, и выводы Эдинбурга подтвердились и были пересмотрены: серьезное различие существовало, и оно не могло быть преодолено никаким соглашением или урегулированием. Это было здоровое и смелое заявление.

В последующей дискуссии не было сделано нового шага к «примирению». Изменился лишь метод изучения. Метод «сравнительного богословия» был отвергнут. Взамен предлагались комплексные комиссии для тщательного изучения «первичных истоков» христианских оснований в надежде, что этот метод принесет больше ясности и согласия. Основной задачей этой новой работы была именно тема Церкви, на этот раз в обширной христологической перспективе — «Христос и Церковь». Доклад двух комиссий, созданных для этой работы, одной в Европе, а другой в Америке, будет представлен на IV Всемирной конференции «Вера и устройство», которая состоится в июле 1963 года в Монреале.

Масштаб данной работы не позволяет обратиться к истории экуменического движения. Цель ее состоит в том, чтобы изложить и разъяснить позицию Православной Церкви в текущем экуменическом поиске. Православные главы и богословы полностью сознают проблему христианского многообразия, но оценивают данную проблему в своей перспективе и откликаются на нее по-своему. Ведь наряду с «протестантским экуменизмом», в настоящее время господствующим в экуменических институтах и движениях и преимущественно ориентированным на проблему подрывного деноминационализма, существует и «православный экуменизм», и «католический экуменизм» Римско-Католической Церкви.

Для православных главная экуменическая проблема — это проблема *раскола*, отпадения и отделения, разрыва и распада. Эта проблема намного глубже и намного трагичнее и болезненнее, чем трудность недостаточного проявления некоего «данного единства», которым мы уже обладаем. С православной точки зрения, разрушено именно единство. Единство Церкви на самом деле невозможно разрушить. Церковь неделима: один Господь и одна Церковь. Однако вполне возможно человеку, даже верующему, *оторваться* от Церкви. Православие оценивает такую ситуацию в целостном контексте христианской истории и истолковывает ее в богословских границах. Разрыв может произойти двояким способом: искажением или снижением чистоты веры; искажением или утратой сущностных оснований христианского сообщества или *κοινωνία*. Эти два способа на самом деле тесно переплетены.

Все это может показаться дерзновенным или наступательным. Но нужно быть справедливым и честным. Здесь стоит упомянуть известный «Ламбетский четырехугольник». Он гораздо ближе к православной позиции, чем положение о «равенстве» конфессий или «равенстве» различных пастырств. Восстановление «исторического епископата» декларировалось как существенная предпосылка христианского союза. Безусловно, православные по совести обязаны, не ограничиваясь требованием *исторического* епископата, настаивать на том, что епископат составляет часть самого *esse* Церкви, а не просто ее *bene esse* или *plene esse*. Для них само устройство — один из постулатов веры, как это, очевидно, и было в Древней Церкви. «Церковное устройство» — это реальность, которая претворяется и держится посредством «веры». Поэтому епископат не является вопросом политики, сконструированной как историческое соглашение или «манифестация». Для православных епископат — не просто историческая институция или только вопрос канонического права. По сути этот вопрос является вероисповедным и догматическим.

Это приводит нас к концепции «кафолического воссоединения», которая возникла на англиканской почве. Знаменитая «теория ветвей» Церкви, которой в свое время придерживался даже великий Ньюмен, была честолюбивым экуменическим проектом. Предполагалось, что Кафолическая Церковь на современном этапе существует в трех ветвях: Греческая Православная, Римская и Англиканская. Утверждалось, что они суть одно по основаниям веры и по содержанию таинств, хотя временно вне общины друг с другом. А весь мир вне-епископальной Реформации просто не принимался во внимание, будучи *вне* Церкви. С православной точки зрения, данная структура несостоятельна и это отмечается не для защиты или оправдания. «Раскол» между «ветвями» на самом деле гораздо глубже, чем это допускает структура. «Равенство» ветвей может серьезно оспариваться. Однако сила структуры в том, что она не разделяет веру и церковное устройство. К тому же она обращается к прежнему единству Древней Церкви. Здесь важно отметить, что «раскол» внутри апостольского церковного устройства носит иной характер, чем «раскол», отвергающий базовые особенности этого устройства.

Сама комиссия «Вера и устройство» недавно предложила считать конечной целью христианского воссоединения зримое единство, как в вере, так и в устройстве. Именно на это заявление в Сент-Эндрюсе ссылались православные делегаты в Нью-Дели. Его необходимо привести полностью: «Комиссия “Вера и устройство” понимает, что единство, как Воля Божья, так и Его дар Своей Церкви, приводит всех и повсюду, кто исповедует Иисуса Христа как Господа, в единое братство через крещение во имя Его, храня апостольскую веру, проповедуя одно Евангелие и преломляя один хлеб, и ведя совместную жизнь, обращенную ко всем в свидетельстве и служении; и в то же время объединяющую их со всем христианским братством повсеместно и во все века разумеются таким образом, что священство и членство признаются всеми, и все могут действовать и говорить совместно по мере необходимости для задач, к которым Господь призывает Церковь».

Заявление не предназначалось как определение «единства, к которому мы стремимся» в экуменическом движении. Как определение оно, увы, неясно. Это всего лишь указатель. Более того, комиссия не ограничилась этим и прямо заявила, что достижение указанной цели требует «никак не меньше, чем смерти и возрождения многих форм церковной жизни, как мы их знаем». Заявление носит достаточно общий характер, допуская различные интерпретации, и в этом его очевидная слабость. Но оно достаточно четко исключает иные способы представления цели и нормы христианского единства, по крайней мере на богословском или территориальном уровне. Во всяком случае оно не ограничивается способом «манифестации». Оно предвидит радикальные перемены и даже жертвы — «смерть и возрождение».

Особого внимания заслуживает один момент. Выражение «повсеместно и во все века» — это скрытая ссылка на *предание*, пусть даже в самом общем смысле. Здесь необходимо напомнить, что сразу после Ассамблеи в Эванстоне комиссия «Вера и устройство» учредила две особые комиссии — одну в Европе, а другую в Америке — по целостному изучению проблемы церковного предания под названием «Предание и предания». В Монреале комиссиями также будет представлен доклад. Ключевой вопрос в этой сфере исследований заключается в том, существует ли всеохватывающее и единое общее предание, которое может служить основой или критерием оценки экуменического поиска. Тема деликатная и сложная, и едва ли можно ожидать скорого решения противоречивых вопросов в этой области. Но включение исторической тематики в программу экуменического исследования — уже достижение, при всей неизбежной противоречивости и спорности материала в разделенном христианстве. Православие может только от души приветствовать такое расширение перспективы. Интересно, что подобный проект изучения и обсуждения уже выдвигался на раннем этапе Реформации. Знаменитая формула *consensus quinquesaecularis* (согласие пяти столетий) была одной из первых формул «мирного богословия». Правда, эта формула, как и формула «Семи Вселенских Соборов», противоречила истории и была узконаправленной, если брать ее в статистически ограничительном смысле. Но все же это намного шире, чем нынешнее стеснение. Ведь экуменизм, чтобы быть действительно «экуменическим», должен обрести историческое измерение. Выражение «во все века» амбициозно и слишком просто, точно так же, как Викентийский канон — не просто призыв к демократическому плебисциту. Историю нужно изучать критически, а упрощенный призыв к христианской древности может ввести в заблуждение: *antiquitas sine veritate vetustas erroris est* («древность без истины есть застарелое заблуждение»), как лаконично выразился святитель Киприан. Отсылка «во все века» — не более чем указатель, но указатель в правильном направлении. Нынешнее состояние разделенного христианства необходимо рассматривать в перспективе общей христианской истории.

Современный экуменический поиск, начатый с настроениями надежды и ожидания, продолжается в духе нетерпения. Текущая «совместная общинность» в большом масштабе все еще рассматривается в определенных кругах как поспешное решение проблемы. С другой стороны, в широких кругах нарастает безысходность, которая порой приводит к радикальному изменению целей и задач. Новая формула «единства без союза» — что бы это ни значило — обретает поддержку и популярность. Она диктуется и мотивируется разочарованием и отчаянием: реально ли в ближайшем будущем ожидать такого объединения христиан, какое предложено заявлением в Сент-Эндрюсе? Почему бы не сойтись на практическом сотрудничестве по ту сторону деноминационных границ, не касаясь доктринальных и богословских вопросов, которые только вносят разногласия? Почему не удовлетвориться всеобъемлющим «духовным» единством в милосердии и служении, или взаимном

доверии и открытости? Такое действительно предлагалось в разных кругах после известного призыва Стокгольмской конференции 1925 года: «Служение объединяет, вероучение разделяет».

Несомненно, рост взаимного доверия и уважения и возможность сотрудничества в практических областях — редкое свойство и достижение экуменизма. Но ведет ли оно к единству? В таком практическом подходе кроется сбивающая с пути двусмысленность. Действительно ли возможно христианское единство без союза? Православные отвечают категорически — Нет. Христианское единство мыслимо только как единство в Церкви и Церкви, потому что Христианство — это Церковь. Раскол — это антиномия и парадокс. С православной точки зрения, именно в этом острое экуменической проблемы. Даже всеобъемлющее «примирение» в области догмата и веры не восстановит и не осуществит христианское единство, при всей его важности для обретения прежней целостности христианского ума и важности «доктринального согласия» в процессе восстановления. Нельзя по совести и чести трудиться для христианского единства, не удерживая перед собой видение Одной Церкви. Всякий иной направленный поиск — либо тупик, либо опасная иллюзия.

Православная Церковь по своему внутреннему убеждению обязана требовать исключительного и особого положения в экуменическом деле. Она стоит за единство Церкви. И только на этом основании ей по силам исполнять свидетельство и нести службу.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекунным по изданию: Georges Florovsky. Apostolic Tradition and Ecumenism: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 151–159.

Открытая и совместная общинность

В отношении открытости так называемой «открытой общины» в строгом смысле слова возникают серьезные сомнения. Дело представляется довольно неясным. Есть две возможные интерпретации. Возможно, предполагается, что все вероисповедальные убеждения не имеют к этому отношения, и согласованность вероисповеданий не следует рассматривать как условие допущения к Евхаристии; очевидно, что эта посылка также представляет собой вероисповедальное убеждение, неприемлемое для многих христиан. Или, как представляется в данном случае, «открытая община» открыта только для тех, кто отвечает определенным требованиям — очевидно, вероисповедального характера, — и такая «открытая» схема все же ограничена. В действительности не важно, упомянута ограждающая формула или пропущена: во всяком случае, она подразумевается.

В любом случае практика «открытой» общины оправдывается особым осмыслением Священной Евхаристии, которое неприемлемо для тех, кто не желает присоединяться. Противопоставлять «открытую» и «вероисповедальную» общинность неправильно. Строго говоря, «открытая» община также предназначена для определенного исповедания, то есть людей определенных убеждений, пусть и достаточно широких, чтобы игнорировать все вероисповедальные разногласия. Некрещеный член Армии спасения (The Salvation Army) обычно будет принят, хотя не верит в Божественную установленность таинства. Член Общества Друзей (The Society of Friends) также будет принят, если пожелает, но с четким определением, что каждый Друг, нуждающийся в обычном участии, должен помнить, что его место, вероятно, не в Обществе. По-видимому, это открывает путь к неясности и равнодушию.

Но те, кто придерживается «кафолического» взгляда на таинства, конечно, не могут сознательно быть приняты, поскольку их вера в литургическое жертвоприношение должна рассматриваться как «порочность» и «лжеучение», наряду с прочими их предрассудками. Таким образом, «кафолик» исключается из «открытой» общины по косвенным условиям допущения и предполагаемым осмыслением в ней обрядовой стороны. Нет смысла говорить о его стойком противостоянии. Его участие было бы абсурдным предательством с его стороны и скрываемым лицемерием с другой. И, в конечном счете, отнюдь не способствовало бы экуменическому братству. Сентиментальный жест не может решить конфликт глубоких убеждений. Единство или братское чувство — это не единство веры. Дозволено ли нам в Церкви довольствоваться чем-то меньшим, чем это единство веры?

Одним словом, радикальное препятствие к всеобъемлющему и «экуменическому» братству в Священной Евхаристии включает три основных возражения. Во-первых, полное расхождение в самом учении о таинстве — возможно, точкой демаркации является сама концепция священного жертвоприношения. Не может быть общинности, потому что нет общей веры. Во-вторых, и это лишь общий контекст, в котором следует рассматривать первое — в учении вообще имеются глубокие расхождения, хотя эти расхождения — во всяком случае в наше время — определенно выходят за исторические и вероисповедальные границы. А общинность предполагает не только «одно сердце», но и «один ум». В-третьих, и это, вероятно, ключевой пункт, по крайней мере в практической области — существует полное разногласие в учении о христианском духовном пастырстве. «Кафолик» не может отделять устройство от веры; очень определенное устройство Церкви для «кафолика» — предмет его целостной христианской веры или догмата.

Этот факт отчасти признается в последнее время, так что многие последние планы воссоединения включали восстановление «исторического епископата». Это восстановление, однако, компрометируется и лишается смысла (с «кафолической» точки зрения), поскольку этот порядок был решительно исключен из веры или учения. Для «кафоликов» дело не только в восстановлении епископального устройства, но и в признании сакраментального характера священства; но для многих это остается лишь дурным «сацердотализмом». Для «кафолика» всеобъемлющая общинность станет возможна только после восстановления цельности веры и завершения священного устройства Церкви во всем христианском мире. Тогда это будет не просто проявлением человеческой расположенности к христианской любви и взаимному признанию (а, по кафолическому убеждению, таинство Евхаристии не было установлено и предназначено для этой цели), но настоящим откровением Священной Церкви Божьей во всей ее славе и могуществе.

Общая экуменическая ситуация, конечно, осложняется и затемняется тем, что претендующие именоваться «кафоликами» (не просто в неопределенном и общем, а в конкретном историческом смысле) также разделены и не взаимодействуют друг с другом. И здесь возникает еще одна серьезная и болезненная проблема — совместная общинность. Это затруднение другого, хотя и схожего характера. Ведь для совместности, очевидно, требуется единство веры и целостность сакраментальной структуры. Если это не признается всеми и не соблюдается, то никакого действия не последует. Практика случающейся время от времени совместной общинности (и даже иногда открытой общинности), принятая в некоторых епископальных церквях, только запутывает вопрос. Настоящая совместная общинность возможна только совокупной и кафолической деятельностью. В случае взаимного признания священной целостности двух церквей, не состоящих в общении друг с другом, единство веры все же следует устанавливать и подкреплять совокупной деятельностью вовлеченных Церквей, а не просто личной убежденностью отдельных пере-

довых лиц. В ходе целостного развития не поднимается вопрос о конфессиональной лояльности, но исключительно о соборной истине.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. Open Communion and Intercommunion: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 149–150.

Русское Православие в Северной Америке

Православная Церковь в Северной Америке начиналась с Евангелической миссии.

Аляска и Алеутские острова были формально присоединены к Российской империи в 1766 году. В 1793 году по просьбе тамошних русских торговцев и поселенцев Российский Священный Синод направил постоянную миссию из монахов Валаамского монастыря на Ладожском озере для обращения в христианство уроженцев этих отдаленных владений России.

Первая православная церковь, освященная во имя Воскресения Христова, была воздвигнута в 1794 году на острове Кадьяк в Алеутском архипелаге. Миссия работала очень активно и успешно, и в первые два года были обращены в христианство и приняли крещение 12 000 местных жителей. В 1799 году был рукоположен первый миссионерский епископ Аляски. К несчастью, он не добрался до берегов Аляски, так как судно по пути из Сибири затонуло в бурном море. Тем временем управление Алеутскими островами и Аляской было передано вновь образованной «Русско-Американской компании», и новый режим колониальной эксплуатации не благоприятствовал миссионерской деятельности.

Величайшим миссионером первого периода был отец Герман, чья жизнь послужила примером высочайшего христианского милосердия и благочестия. Сам он жил в лесной келье на острове Еловый напротив острова Кадьяк, но серьезно заботился о духовных нуждах местных христиан. Он обучал их Священному Писанию и помогал им в самых разных делах.

Новый период в жизни миссии на Аляске наступил в 1824 году с прибытием выдающегося главы миссии, отца Иоанна Вениаминова (1797–1879), приходского священника из Иркутска. Он был миссионером по призванию, с глубокой набожностью, широтой видения, неисчерпаемой энергией и поистине евангельским благочестием, и никакие тяготы и трудности не отвращали его от пастырского служения. Кроме того, он был одаренным лингвистом. Он изучил местные диалекты, для которых составил первые грамматики, и занимался переводом Нового Завета и главных богослужебных книг на местные диалекты. На Алеутах он составил свой катехизис «Указание пути в Царствие Небесное».

В 1840 году отец Вениаминов был поставлен епархиальным епископом Аляскинским и по принятии монашеского обета получил имя Иннокентия Иркутского. Под его руководством миссия была преобразована в официальную епархию с включением Камчатки. В Ситке была открыта миссионерская семинария для подготовки местных жителей к священническому служению на родине, и по всей обширной территории строились многочисленные церкви и часовни.

Епископа Иннокентия интересовали не количественные и прочие впечатляющие показатели, а лишь евангельская проповедь и твердое наставление новообращенных. К несчастью, через несколько лет епархиальную резиденцию перевели на Камчатку, а викарного епископа направили на Аляску. Впоследствии епископ Иннокентий стал архиепископом Иркутским, а затем митрополитом Московским. Он

сохранил живой интерес к миссионерской деятельности и стал первым председателем Императорского миссионерского общества. Миссионерская деятельность, столь славно начинавшаяся на Аляске, значительно сократилась после продажи Аляски и Алеутских островов Соединенным Штатам в 1867 году. Права и привилегии Православной Церкви были должным образом учтены в купчей, и миссионерская деятельность продолжается до сих пор. Но первоначальный импульс утрачен безвозвратно.

В 1872 году епископская кафедра была переведена из Ситки в Сан-Франциско. В то время на территории Америки уже было значительное число православных эмигрантов, главным образом в Калифорнии. В 1870–1900-х годах число эмигрантов из разных православных стран, в основном славянских, постоянно росло.

Одной из основных особенностей истории Православной Церкви в Америке является возврат славянских униатов к православной вере. Большое число униатов (католиков византийского обряда в подчинении Рима) прибывало в Америку из Австро-Венгрии. Они селились главным образом в Пенсильвании, в основном в горнодобывающих районах штата, но также и в приморских промышленных центрах. Они поступали в юрисдикцию местных римско-католических епископов, которые придерживались латинского обряда и плохо понимали особые привилегии униатов византийского обряда. Напряженность в отношениях с латинской иерархией росла, и большая часть униатских приходов в конечном счете возвратилась в лоно Восточной Церкви. Первый униатский приход отошел от Рима в Миннеаполисе, штат Миннесота, в 1891 году. Этот процесс продолжается. Так что многие русские приходы в Соединенных Штатах и Канаде прежде были униатскими. Большую часть русских православных в Америке составляют эмигранты не из императорской России, а из провинций бывшей Австрийской империи, особенно из Галиции и Карпатской Руси.

В 70-х годах в Америке были лишь разрозненные общины православных. Попытка учредить православный приход в Нью-Йорке в то время не имела особого успеха, и через несколько лет приход был закрыт ввиду малочисленности и нестабильности паствы. Первый русский приход в Нью-Йорке был установлен в 1870 году, и первым приходским священником стал отец Николай Бьерринг, новообращенный римско-католический священник, бывший профессор одной из католических семинарий в Мэриленде. Он проводил службы на церковно-славянском и английском и за время своего служения сделал ряд переводов богослужебных книг. Он начал издавать первый православный журнал на английском языке «The Oriental Church Magazine» [Журнал Восточной Церкви], но тираж, по-видимому, был не слишком велик и журнал издавался недолго.

Ситуация радикально изменилась в 90-х годах. Знаменательно, что тогда начались систематические переводы главных богослужебных книг Православной Церкви. Переводчиком — по предложению епископа Северной Америки Николая (Зерова) и с одобрения его преемника епископа Тихона, будущего Российского Патриарха — стал преподаватель русского языка в Кингс-колледж в Лондоне Николай Орлов. По мере смещения центра православного населения на восток, резиденция епископа была переведена в 1905 году в Нью-Йорк, где воздвигли новый собор. При епископе Тихоне (1898–1907) Церковь постоянно росла. В 1898 году открылась миссионерская школа в Миннеаполисе, в 1905 году преобразованная в постоянную семинарию по русскому образцу, но с несколько упрощенной программой обучения. В 1906 году в Южном Ханаане, штат Пенсильвания, был основан монастырь во имя святителя Тихона Задонского, одного из величайших русских святых нового времени. Возобновилась и значительно расширилась миссионерская деятельность на Аляске. Революция серьезно затруднила нормальный рост Православной Церкви в Америке.

До революции в Северной Америке была одна каноническая Православная Церковь — российский архиепископат, прямое продолжение первой миссии. Архиепископ назначался Священным Синодом Русской Православной Церкви в Санкт-Петербурге. Но паства Церкви была многонациональной и многоязычной. Число грекоговорящих приходов сначала было сравнительно невелико, но было много сербских и сирийских общин (арабоговорящих из Сирии, Ливана и других стран).

Первой греческой церковью в Соединенных Штатах была Свято-Троицкая церковь в Новом Орлеане, штат Луизиана, освященная в 1860 году. В первые десятилетия XX века стремительно росла греческая эмиграция в Америку. При архиепископе Тихоне сирийские православные приходы были организованы в особое подразделение с особым епископом в качестве викария действующего архиепископа, но с расширенными пастырскими полномочиями. Однако проблема носила более широкий характер, и в 1906 году архиепископ Тихон представил план общей реорганизации. По его мнению, Североамериканскую епархию следовало преобразовать в экзархат с особым уставом и определенным самоуправлением. План предусматривал несколько национальных епархий (алюскинскую, сирийскую, сербскую и греческую) под началом русского архиепископа. Этот план никогда не обсуждался формально, но был в высшей степени симптоматичным и знаменательным как открытое признание сложности проблемы.

Нынешние самостоятельные национальные православные церкви в Северной Америке канонически учреждались не без труда и напряженности. Все они остаются в каноническом подчинении Церквям «прежней родины» — за известным исключением Русской Православной Церкви в Северной Америке, которая не состоит в административном подчинении Московской патриархии — во всяком случае *de facto* — ввиду не только общей сложной ситуации, которая определяла ее самоуправление более двух десятков лет и делает административное подчинение вышестоящим органам в Советском Союзе нецелесообразным, но и возрастающей «американизации» старейшей Православной Церкви на Американском континенте.

Первая попытка организовать греческие церкви в Америке в отдельные епархии была предпринята в 1918 году епископом Александром Родостолосским, присланным для этого Греческим Синодом. Однако Вселенский Патриархат потребовал юрисдикции на всю диаспору — то есть все греческие общины за пределами православных стран — и, соответственно, Греческая Православная епархия Северной и Южной Америки канонически была установлена Вселенским Патриархом и его Синодом в 1922 году. Подлинным основателем Греческой Церкви в Америке был архиепископ Афенагорас, который был Вселенским Патриархом с 1950 года. Под его мудрым и плодотворным руководством была полностью организована Греческая Церковь, созданы новые общины и построено много церквей. Богословская семинария сначала была учреждена в Помфрете, штат Коннектикут, а затем переведена в Бруклин, штат Массачусетс, и значительно расширена. В Гаррисоне, штат Нью-Йорк, открылась школа для девочек под названием «Академия святого Василия». Нынешний архиепископ Греческой Церкви весьма энергично и самозабвенно продолжает работу своих предшественников. Двухгодичные Съезды Греческой Церкви, которые проводятся в разных центрах на местах с участием всего духовенства и представителей от мирян, служат важным инструментом консолидации, расширения и углубления единства Церкви.

Сирийская (Антиохийская) Православная епархия была формально создана в 1930 году. При поддержке архиепископа Антония Башира Сирийская Церковь в Америке стремится достойно сочетать старые традиции с требованиями новой ситуации. Арабский язык остается языком богослужения, но широко используется и английский для привлечения в Церковь нового поколения, более приспособлен-

ного к условиям жизни в Америке, чем на «прежней родине». Английские переводы богослужебных книг организуются Сирийским архиепископалатом, который под руководством архиепископа Антония развивает широкую издательскую деятельность.

Сербская епархия в Америке была формально создана в 1926 году. Административным центром епархии является монастырь Святого Саввы в Либертивилле, штат Иллинойс. Румынский епископат был организован примерно в то же время, а Болгарский немного позже. К этому перечню национальных церквей следует добавить албанские общины и несколько украинских. Таким образом, в настоящее время Православная Церковь в Америке существует в виде группы национальных организаций, каждая из которых идет своим путем.

Трудно точно оценить реальные масштабы Православной Церкви в Северной Америке и всех ее национальных отделений. Приводятся различные цифры, и в целом общее число верующих превышает два миллиона. Греческий архиепископат ведет 348 постоянных приходов, Митрополичий округ Русской Православной Церкви насчитывает более 300 приходов в Соединенных Штатах и Канаде, к которым следует прибавить 12 приходов в Латинской Америке. В других отделениях меньше, но наблюдаются признаки роста и расширения.

Самый значительный новый фактор в ситуации составляет растущая доля членов разных церквей, рожденных в Америке и неизбежно принимающих более деятельное участие в жизни страны, к которой принадлежат по рождению и в которой получают образование и собираются работать и служить. Сохраняя свои отличительные черты и этос, Православная Церковь в Америке все больше интегрируется в общее русло и структуру американской жизни.

Важное явление составляет рост мирских организаций, которые не совсем точно называются «молодежными» движениями ввиду довольно неопределенного верхнего возрастного предела. Старейшая из них — Объединение русских православных клубов (F. R. O. C.) с отделениями по всей территории США и обширной программой культурной и благотворительной деятельности. Союз греко-православных христиан Америки (G. O. Y. A.) является энергичным и постоянно растущим объединением с обширной программой. То же относится к Сирийской организации (S. O. Y. A.) и к некоторым другим.

Число студентов колледжей и университетов, принадлежащих к Православной Церкви, также растет, что приводит к образованию особых православных «клубов» или обществ во многих студенческих городках.

Следует добавить, что некоторые Православные Церкви в Америке участвовали в Федеральном Совете церквей Христа в Америке, а пять из них — Греческая, Румынская, Русская, Сирийско-Антиохийская и Украинская — являются членами Национального Совета. (Среди всех вице-президентов есть один православный.) Некоторые также являются участниками Всемирного Совета Церквей.

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекунным по изданию: Georges Florovsky. The Russian Orthodox in North America: Ecumenism II: A Historical Approach, Collected Works. Vol. XIV. 1989. P. 164–168.

Церковь Южной Индии

До настоящего времени ни одна Церковь Православного Востока не сделала официального заявления относительно воссоединения, введенного с открытием

Церкви Южной Индии. Программа никогда не изучалась и не обсуждалась компетентными органами на Востоке. Поэтому христианский богослов может лишь высказать собственные частные замечания и соображения. Однако все православные, возможно, придут к согласию в отношении некоторых пунктов этой программы.

Нет истинного единства веры

Прежде всего сам характер южноиндийской программы совершенно чужд православному мышлению. В православном понимании воссоединения сначала необходимо полное согласие по вопросам вероучения. Необходимо тщательно исключить всякую неопределенность в интерпретации участниками договора истинного смысла такого соглашения. По этой причине «исторические вероисповедания» не рассматриваются православными как надлежащая база или достаточная гарантия истинного «согласия». Безусловно, не потому, что Православная Церковь не понимает фундаментальной важности. Напротив, Православная Церковь, строго говоря, не имеет другого доктринального или символического критерия, кроме древнего Никейского Символа Веры наряду с формальными определениями Вселенских Соборов и *непрерывной традицией собственного существования*. Для себя она не нуждается ни в чем, кроме Символа Веры. Однозначное понимание и интерпретация Веры, засвидетельствованная Символом Веры, обеспечивается именно этой последовательностью ее жизни. Но в переговорах с теми, от кого она была отделена веками — хотя бы по недостатку контактов, Православная Церковь всегда требует намного большего для обеспечения истинного *единодушия* и совершенной *целостности* Веры.

Между тем главное соображение южноиндийской программы прямо противоположное. Предполагаемое «согласие» намеренно излагается в общих и весьма смутных выражениях с определенной целью оставить как можно больше возможности для «разумной свободы интерпретации». Это выражение может означать как свободу критического изучения, так и свободу продолжения в «объединенной» Церкви самых разнообразных *конфессиональных* интерпретаций, существовавших до слияния. По-видимому, верно последнее, поскольку открыто допускается использовать для наставления верующих в новой Церкви любые «конфессии», которые использовались в объединяющихся Церквях в состоянии разрыва и разделения. Православный никогда не сочтет такие условия пригодными и надежными для обеспечения истинного *единства веры*, а для него такое единство — неотъемлемая предпосылка Единства Церкви. Для него южноиндийская программа в том виде, в каком она существует и устанавливается, — не программа воссоединения, а, скорее, административное соглашение, позволяющее различным органам и традициям действовать вместе, *словно* в согласии. Однако для православного недопустимо никакое «словно» в таком благородном и священном деле.

Нет четкого определения Церкви

Во-вторых, сама Церковь, по-видимому, не является предметом веры, как она излагается в программе. «Вера» и «Устройство», по-видимому, не только различаются, но и разводятся. Во всяком случае, нет четкого определения Церкви, ее природы и структуры, хотя бы рекомендованного в объединяющихся Церквях как *общий* критерий. Условия принадлежности также излагаются странно. Интересно, что *правильная вера* вообще не упоминается среди условий. От будущих членов требуется только готовность «соблюдать правила и установления объединенной Церкви». Соответственно, духовенство рассматривается лишь как «конституционная форма», то есть нечто относящееся к внешней организации и историческому урегулированию, а не к внутренней природе Церкви. «Исторический епископат» это просто ис-

торическая особенность и ничего более. Окончательный выбор данной формы или типа церковного чина, по-видимому, должен определяться целесообразностью и соответствием прошлой истории, поскольку не дается никакой доктринальной интерпретации духовенства и членам предоставляется полная свобода в этом ключевом вопросе. В подлинно католическом понимании Церкви духовенство — не просто историческая особенность, но безусловная часть *самой природы* Церкви.

Нет богословского описания духовенства

Это всегда подчеркивали все Православные Церкви во всех экуменических переговорах. Один из главных вопросов православия к англиканству: рассматривается ли посвящение в духовный сан как «мистерия», то есть таинство? Если Церковь не может ответить на этот вопрос утвердительно, то ее духовенство с православной точки зрения не настоящее и не имеет силы. Именно потому, что духовный сан не имеет силы просто *ex opera operato* [автоматически], «исторический епископат» — установленный или восстановленный без и вне истинной веры в него — едва ли может отождествляться Католической Церковью с Апостольским духовенством, которое она знает как сохраненное с самого начала. В программе нет богословского описания духовенства или епископата. Их окончательный смысл в новообразованной Церкви остается неясным. «Рукоположение в духовный сан» рассматривается как обычный метод утверждения духовенства, причем все священнослужители объединяющихся Церквей, включая не рукоположенных, допускаются к пастырству без всяких условий и получают статус «пресвитера». Излагаются функции пресвитера, но не объясняется природа пресвитерианства. В чем смысл рукоположения? По-видимому, это только акт юрисдикции, присвоение звания, полномочий. Православная Церковь говорит о рукоположении *в духовный сан*. В программе вообще нет речи о духовном сани. Более того, формально предполагается, что все священники сохраняют свой прежний церковный статус в тех Церквях, из которых приходят в Церковь Южной Индии, и также имеют право выполнять священнические функции в своих прежних конфессиях, при условии фактического разрешения новой Церкви. Но это разрешение явно имеет чисто административный характер. Таким образом создается весьма двусмысленная ситуация и возможно внутреннее противоречие в таком соглашении. Представляет ли собой вновь учрежденная Церковь Южной Индии действительно Церковь в богословском смысле слова? Есть ли реальный союз, кроме организационного объединения? Все усилия прилагаются к тому, чтобы ровно ничего не менять в существующей ситуации, и формально поощряется некая двойная *верность*. Член и служитель Церкви Южной Индии остается — по крайней мере, в принципе или *in potentia* — членом и служителем Церкви или конфессии, к которым принадлежал до объединения. По-видимому, предполагается, что эта принадлежность *сохраняется*. Такую сомнительную позицию не может односторонне санкционировать Церковь Южной Индии, она должна санкционироваться и другими Церквями. Не удивительно, что некоторые из них серьезно обеспокоены такой двойной принадлежностью и испытывают трудности с ее утверждением.

Смешение Церквей

Православный богослов не может не думать, что эта программа ввела в Индии не воссоединение, а, скорее, *полное смешение Церквей*. «Исторический епископат» неопределенного богословского характера не скрывает этого смешения. Более того, нет уверенности в том, что рукоположение фактически станет единственным возможным способом присвоения духовного сана. Нынешняя организация может подвергаться ревизии в будущем, явно с практической, а не доктринальной точки зрения. Нет определенной доктрины духовенства для проверки или направления такой ревизии. Ибо никакая доктрина по исходному соглашению не может быть

обязательной, и потому единственно возможным критерием будет целесообразность и результативность. В целом в Церкви Южной Индии, по-видимому, смешалось все: само членство, духовенство, богословие.

Однако неверно говорить о том, что программа не предусматривает определенной теологии и определенной, установленной и рекомендованной концепции духовенства и епископата. *Отсутствие* определенной интерпретации и есть очень *определенная* интерпретация. Есть *правила* или установления, но *нет доктрины*. А это положение имеет очень определенную доктринальную коннотацию. И это явно *не католическая* коннотация. Мы подходим к основному моменту: является ли Епископат частью *Божественного устройства* Церкви или просто *церковным институтом*? Существует ли он *jure Divino* [по закону Божественному] или просто *jure ecclesiastico* [по закону церковному]? В сущности, вся программа предполагает последнее. И эта явно *доктринальная посылка* делает всю программу неприемлемой для всякого католика, то есть для того, кто убежден в первом.

Короче говоря, с православной точки зрения, южноиндийская программа это неудачная попытка осуществить *единство* средствами, не только не пригодными для этой цели, но по своей природе исключающими базовое единство веры и доктрины, и даже способствующими *разъединению* именно веры и доктрины. С православной точки зрения, едва ли можно считать это шагом *вперед*, в *направлении* подлинного и всестороннего воссоединения, подлинно католического и экуменического, к подлинному преодолению *раскола*. А исходная предпосылка этой программы, по-видимому, формулируется так: *настоящего раскола не было*, а были только *разногласия* по церковному порядку. Но все дело в том, что *раскол есть*. Диагноз поставлен неверно, а значит, и рецепт дается неверный.

[В порядке примечания к статье д-ра Флоровского интерес представляют следующие факты и цифры.

В области Нандьял до введения союза была Миссия S. P. G. (Общества распространения Евангелия) Телугу в епархии Дорнакал и Объединенная Церковь Южной Индии (Церковный Собор (Совет) Телугу). Из последнего около 30 000 прихожан из 45 000 отказались вступить в Церковь Южной Индии, назначили собственных пасторов и сохраняют собственную организацию, без поддержки из Англии. У англиканцев около 36 000 из 44 000 прихожан остались в англиканской организации в юрисдикции митрополита Церкви Индии, Бирмы и Цейлона. То есть 66 000 из 89 000 христиан области не вошли в союз, и теперь существуют три организации вместо двух прежних. Таковы злосчастные плоды незрелого союза.]

Перевод с английского языка выполнен А.А. Почекуниным по изданию: Georges Florovsky. The Church of South India: Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works. Vol. XIII. 1989. P. 145–148.

мет парадигма

> альманах > богословие / философия / естествознание

Выпуск 09 / 2016

При реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации № 79-рп от 01.04.2015 и на основании конкурса, проведенного Общероссийской общественной организацией «Союз пенсионеров России».

Редакционная коллегия альманаха «Метапарадигма»:

Волобуев Сергей Григорьевич,
философ, политолог, член Экспертного центра
Всемирного Русского Народного Собора

Казин Александр Леонидович,
доктор философских наук, профессор

Кимелев Юрий Анатольевич,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ,
главный научный сотрудник ИНИОН РАН,
декан факультета религиоведения РПУ

Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук, главный редактор альманаха

Посадский Александр Владимирович,
кандидат философских наук,
член Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора

Рудаков Александр Борисович,
политолог, руководитель Экспертного центра
Всемирного Русского Народного Собора

Аркадий Северюхин, иерей,
кандидат богословия, учредитель и проректор
Санкт-Петербургской Академии Теологии и Искусств

Соловьев Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук

Оригинал-макет подготовлен
ИП Волубеев

Подписано в печать 28.03.2016.
Формат 70 × 100^{1/16}

