

Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Гуманитарный университет»

На правах рукописи

Кныш Евгении Викторович

Христианские практики соборности в постсекулярной культуре

24.00.01 - Теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
Брандт Г. А.

Екатеринбург - 2018

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Постсекулярная культура: христианские (церковные) практики.....	16
§ 1. Понятие постсекулярной культуры: генезис и смысл.....	16
§ 2. Христианские (церковные) практики: типы и исторические трансформации	50
Глава 2. Христианские практики соборности: сущность, критерии, современный опыт.....	80
§ 1. Соборность: сущность и критерии	80
§ 2. Феномен соборности в разных формах организации христианских (церковных) практик: исторические трансформации и современное состояние .	103
Заключение	136
Литература	141

Введение

Актуальность темы исследования.

Религиозные ценности всегда играли важную роль в функционировании культуры. Так, для европейской цивилизации до эпохи Просвещения религия была одним из основных регулятивов социокультурного развития. И даже при попытке «очищения» культуры от всего сакрального «уход» религии на периферию жизни общества сам по себе стал мощным феноменом, определяющим особенности культуры Просвещения: трансформации этого периода и дальнейшие поиски смыслов в искусстве, гуманитаристике, повседневной жизни людей невозможно анализировать вне связи с религиозными ценностями. Обращение к ним особенно актуализируется в последние десятилетия, когда наблюдается возросший интерес, как в Европе, так и в России к религиозным процессам, сообществам, философско-религиозным учениям. Новые возможности и вызовы традиционной церкви, ее попытки определить свое место в структуре государственных и общественных отношений, собственно личная религиозность индивидуумов, интерес к различным религиозным практикам, активный поиск современниками духовно-нравственных ориентиров, своей культурно-исторической, религиозной идентичности, способов включенного участия в христианских практиках, вопросы отношения к православной культуре обусловили актуальность данного исследования. Социальная актуальность исследования христианских практик соборности в постсекулярной культуре связана также с тем, что в последние годы в России накапливаются противоречия во взаимоотношениях церкви и общества. Церковные стратегии взаимодействия с государством и обществом, как в вопросе сохранения культурного наследия, так и относительно тех смыслов, к которым обращается современное искусство, зачастую расходятся с ожиданиями части социума. Это выражается в негативной реакции на различные инициативы церкви и события, связанные с ней. Поэтому актуализируются задачи характеристики религиозных запросов, смыслов, которые вкладываются в образ церкви, а также философско-культурологического описания сущности христианских практик и

тех явлений церковной жизни, которые соответствуют специфическим духовным потребностям в современном культурном контексте. Философско-культурологическое рассмотрение христианских практик актуализируется также в связи с ростом напряженности в отношении различных религиозных сообществ, а также экстремистскими проявлениями религиозности.

Теоретическая проблематизация темы обусловлена потребностью в новом для философии способе описания социокультурной действительности по отношению к традиционной религии, религиозности, христианским церковным практикам. Прежде прочные представления о необратимом развитии рационализма, секуляризации были подвергнуты сомнению, а нового общепринятого понятия, схватывающего современность, на сегодняшний день еще не выработано. Религия возвращается к активному участию в публичном пространстве и, более того, зачастую становится предметом дополнительного внимания. Социокультурные проявления религиозности стали более активными (иногда агрессивными) и крайне многообразными по форме, интенсивности, регулярности, количеству участников и т.д., чем хотя бы полвека назад. При этом относительно традиционного религиозного института – церкви, квинтэссенции христианского сообщества, сохраняется теоретическая неопределенность. Ее сущность двойственна, что необходимо учитывать при философско-культурологическом рассмотрении христианских практик. Одним из фундирующих начал этих практик является соборность. Однако это понятие в отечественной философии до сих пор остается расплывчатым, его эвристические возможности не используются в полной мере, особенно при рассмотрении конкретных религиозных явлений. Философско-культурологический анализ прошлых и современных проявлений христианской религиозности в контексте формирующейся постсекулярной культуры имеет, на наш взгляд, важное историко-культурологическое и теоретико-методологическое значение.

Степень разработанности темы исследования.

В нашем исследовании мы опираемся на понимание культуры как «специфически общественного способа жизнедеятельности и саморазвития

человека» (В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзон), встречающееся в работах Л.А. Закса¹, М.С. Кагана², В.Ж. Келле, М.Я. Ковальзона³, Э.С. Маркаряна⁴, и др. При таком подходе религиозное освоение мира человеком – неотъемлемая составляющая духовной культуры социума⁵. Стремление к гармонизации своего существования, приобщению к Божественному Абсолюту, согласование жизни с высшими нравственными законами, своего предназначения – с неким Высшим замыслом о человеке и т.п. образуют комплекс религиозных регулятивов, которыми руководствуется человек в своей жизненной практике и которые становятся особенно актуальными для философского осмысления в новом типе современной культуры – постсекулярном.

Для определения понятия постсекулярной культуры прослеживается становление понятий секулярного и секуляризации, производным от которых оно является, и рассмотрены теоретические вопросы существования досекулярного общества, изучавшиеся в трудах таких отечественных исследователей, как Т.И. Борко, Д.М. Гзгзян, А.Я. Гуревич, Т.П. Минченко, И.Ф. Рязанова и многих других.

Поскольку обращение к такому сложному явлению, как секуляризация, требует разностороннего рассмотрения, необходимо учитывать позиции не только таких известных зарубежных авторов, как: Р. Белла, П. Бергер, М. Вебер, Г. Спенсер, К. Доббелер, Э. Дюркгейм, Э. Зверде, Х. Казанова, О. Конт, Т. Лукман, К. Маркс, Т. Парсонс, Р. Старк, А. Тойнби, но и отечественных

¹ См. например, Закс Л. А. Уроки Маркаряна и современная теория культуры / Л. А. Закс // *Личность. Культура. Общество*, 2011. - Т. 13. - № 4 (67-68). С. 342-350.

² См. например, Каган М. С. *Философия культуры : учеб. пособие для академического бакалавриата* / М. С. Каган. — М.: Издательство Юрайт, 2018. С. 153-156.

³ См. Келле В. Ж. *Культура и социальность // Постигание культуры. Ежегодник: Вып. 7.* - М.: Российский институт культурологи, 1997. С. 261; Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. *Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса).*— М.: Политиздат, 1981. С. 241.

⁴ Маркарян Э. С. *Исходные посылки культуры как специфического способа человеческой деятельности* / Э. С. Маркарян // *Философские проблемы культуры.* – Тбилиси, 1980. С. 33.

⁵ См. Гончаров С. З. *Антропологический принцип философии в контексте феноменов универсальности, субъектности и духовности человека* / С. З. Гончаров // *Научный диалог.* - 2015. - № 7 (43). С. 128-138.

специалистов, внесших свой вклад в осмысление проблемы места религии в жизни социума: М.М. Акулич, О.А. Богданова, В.И. Гараджа, С.З. Гончаров, В.А. Гура, А.М. Капалин, Н.С. Капустин, Ю.А. Левада, Р.А. Лопаткин, М.П. Мчедлов, А.А. Панченко, Д.В. Пивоваров, Ю.Ю. Синелина, Э.Ю. Соловьев, Т.А. Щипкова. При этом единства в понимании текущих трансформаций во взаимоотношениях общества и религии в философско-культурологическом знании на сегодня нет.

П. Бергер, Х. Казанова, М. Кинг, Дж. Милбанк, Дж. Ролз, Р. Старк, Ч. Тейлор, Р. Финке, Ю. Хабермас и др. подчеркивали несостоявшуюся верификацию идей секуляризма и постсекулярность европейской действительности. Иной подход мы встречаем у таких авторов, как П. Бьюкенен, К. Доббелер, Ф. Фукуяма, которые отмечали, что процесс секуляризации продолжается, пусть и в несколько измененном виде. У ряда авторов при анализе современной религиозной ситуации не используется понятие постсекулярной культуры – Н. Аммерман, У. Бек, Р. Белла, Э. Гидденс, Г. Дейви, Т. Лукман, Т. Парсонс, Р. Уатнау, Ч. Тейлор, Д. Эрвье-Леже – однако в работах этих мыслителей прослеживается идея, соответствующая постсекулярной философии: подхода к секуляризации как трансформации институциональной религиозности в личностную, индивидуальную, персональную. Часть из этих исследователей всерьез рассматривала в качестве пути преодоления кризисных явлений в современной культуре возвращение религиозных идеалов.

Кроме того, в работах таких исследователей, как Р. Аккер, Т. Вермюлен, Л.А. Закс, Э. Левинас, Л. Тернер, М.Н. Эпштейн и др. прослеживается взаимосвязь постсекулярности, пост- и метамодернизма.

В русскоязычной литературе постсекулярность осмысливается в работах таких философов и религиоведов, как: Д.К. Богатырев, И.С. Вевюрко, Е.И. Гришаева, П.Л. Зайцев, А.И. Кырлежев, Т.П. Минченко, А.О. Морозов, И.Н. Морозова, А.А. Радугин, Е.А. Степанова, Б. Тернер, Г.Л. Тульчинский, Д.А. Узланер, О.М. Фархитдинова, Д.А. Цыплаков, К.Штекль С.С. Хоружий и др.

Имеющиеся в теоретическом дискурсе конструкты, в основном, связывают

постсекулярность с экономическими, социально-политическими проявлениями, а также эклектичными формами религиозности. Непосредственно само понятие постсекулярной культуры впервые фигурирует в работах А. Зондервана, Дж. Макклюра, И. Нобел, А. Портерфилда, а в русскоязычных публикациях представлено в трудах К.В. Пашкова, Е.В. Щетининой. Таким образом, осмыслению этого понятия в научной литературе уделено пока мало внимания.

Для изучения возможностей церкви реагировать на постсекулярные вызовы рассматриваются трансформации христианских практик. Это потребовало обращения к трудам по философии религии и истории церкви А.Г. Амана, В.В. Антонова, А.И. Бриллиантова, А.А. Васильева, Э. Гиббона, А.Б. Зубова, А.В. Карташева, Д.Н. Майорова, А.А. Папкина, Р.В. Светлова, Н. Скроботова, С.И. Смирнова, Г.П. Федотова. Также в нашем исследовании используются работы религиозных мыслителей, таких как свящ. Н. Афанасьев, Н.А. Бердяев, Д. Бонхеффер, свящ. С. Мечев, М. Скобцова, свящ. В. Свенцицкий, свящ. А. Шмеман и некоторых других, содержащие, в том числе, важные наблюдения о сущности, достоинствах и недостатках церковных практик в исторической ретроспективе. Отдельно стоит выделить авторский курс «Христианство в истории» Д.М. Гзгзяна, содержащий современное целостное философско-теоретическое осмысление всей христианской церковной истории. Несмотря на кажущуюся изученность вопроса, общего анализа развития и современного состояния христианских практик через призму их двойственной сущности (направленности либо к земному, либо к божественному) в теоретическом дискурсе нет.

Рассмотрение трансформаций христианских практик актуализирует обращение к концепту соборности. При выявлении сущностных черт соборности необходимо учесть идеи таких учителей церкви, как Игнатий Богоносец, Кирилл Иерусалимский, Климент Александрийский, Блаженный Феодорит, труды религиозных философов конца XIX – начала XX века, по сути, оформившим понятие соборности, таким как: К.С. Аксаков, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Вл.Н. Лосский, Н.О. Лосский, Вл.С. Соловьев, П.А. Флоренский,

Г.В. Флоровский, А.С. Хомяков, Д.А. Хомяков, а также работы современных философов, занимавшихся осмыслением соборности, а также важных для ее раскрытия духовных концепций русской религиозной философии конца XIX – начала XX века, таким как: А.Л. Анисин, В.К. Киреев, А.Н. Лазарева, А.П. Семенюк, С.С. Хоружий, С.В. Чугунов, Л.Е. Шапошников. Также в контексте изучения соборности мы рассматриваем труды современных богословов: архим. Киприана (Керна), священник И. Мейендорфа, Н.А. Струве, С.И. Фуделя, священник А. Шмемана, священник Ф. Хопко. Помимо этого мы обращаемся к некоторым мыслителям, чьи идеи хоть и не связаны напрямую с концептом соборности, но позволяют раскрыть его более полно: З. Бауман, В.Г. Богомяков, М. Бубер, Л.А. Мясникова, В. Тэрнер. Хотя проблема определения сущности соборности неоднократно становилась предметом исследования, единого общепринятого подхода в философско-культурологическом знании выработано не было. На сегодняшний день не существует также философско-методологического инструментария для анализа воплощения соборности в конкретных проявлениях религиозности.

При рассмотрении воплощения соборности в основных формах православной культуры: монашества, приходов, братств – мы используем работы таких авторов, как И. Брянчанинов, священник С. Гаккель, А.Н. Дударев, С.Г. Зубанова, В.Ю. Катасонов, Н.М. Кожич, священник С. Мечев, А.А. Папков, А.И. Сидоров, священник В. Свенцицкий, С.И. Смирнов, С.П. Суровягин, священник И. Флеров.

В контексте изучения постсекулярной культуры отдельный интерес для нас представляет описание христианских практик Преображенского содружества малых православных братств, которое присутствует в работах А.С. Агаджаняна, Г.А. Брандт, Д.М. Гзгзяна, священник Г. Кочеткова, О.А. Седаковой, С.Б. Филатова. Для выявления способов воплощения соборности в этом сообществе мы также активно используем внутренние источники, опубликованные самим братством, такие как: материалы «соборов», научных конференций, журнала и газеты, брошюр, посвященных различным аспектам общинной жизни.

В связи с этим **объектом нашего исследования** стали христианские (церковные) практики как социокультурный феномен, а **предметом исследования** – воплощение соборности в российских христианских (церковных) практиках постсекулярной культуры.

Это обусловило выбор цели и задач исследования.

Целью исследования является выявление способов воплощения соборности в разных формах организации российских христианских (церковных) практик постсекулярной культуры.

Для осуществления обозначенной цели в рамках исследования решаются следующие **задачи**:

- Выявить генезис и определить содержание понятия постсекулярной культуры;
- Выделить основные типы христианских (церковных) практик, их основные исторические трансформации и современное состояние;
- Определить границы понятия соборности, выявить сущностные черты феномена соборности и разработать критерии для анализа данного феномена в различных христианских (церковных) практиках;
- Выявить, каким образом феномен соборности воплощается, как в исторических, так и в современных формах организации христианских (церковных) практик.

Научная новизна.

1. В отличие от доминирующего в гуманитарном знании социально-философского подхода к постсекулярности этот концепт был определен через понятие постсекулярной культуры на основе философско-культурологического осмысления религиозности (ее личностного характера, влияния интеллектуального климата пост- и метамодернизма);

2. Выявлены и впервые в теоретическом дискурсе проанализированы экстенсивные и интенсивные типы христианских (церковных) практик, определены их культурно-исторические трансформации и современное состояние;

3. В отличие от многих работ на тему соборности границы этого понятия были определены исключительно в пределах ортодоксального православного учения, были выявлены четыре сущностные черты феномена соборности, показана неочевидная для современного гуманитарного знания актуальность для изучения этого феномена и впервые разработаны критерии для выявления способов воплощения соборности в различных христианских практиках;

4. Впервые были выявлены способы воплощения феномена соборности в различных исторических и современных формах организации христианских (церковных) практик, в том числе в опыте Преображенского содружества малых православных братств как одного из наиболее репрезентативных христианских (церковных) сообществ.

Теоретическая значимость работы выражена в дефиниции понятия постсекулярной культуры и его применении для анализа современных тенденций в сфере взаимоотношений общества и религии. Разделение христианских практик на экстенсивные и интенсивные позволяет лучше выявлять тенденции, противоречия и продуктивные пути развития в этой сфере. Разработанная нами система критериев соборности позволяет анализировать различные христианские практики (сообщества), соотнося их с базовым христианским принципом.

Практическая значимость исследования заключается в разработке конкретного инструментария для анализа практик жизни реальных религиозных сообществ, что актуально при разработке, как социокультурных и государственных стратегий в области религии, так и собственно церковных. Материалы и результаты исследования важны для понимания современных постсекулярных тенденций, особенностей православной культуры и могут применяться в учебно-практических курсах по философии, философии религии, культурологии, религиоведению, различным аспектам современности, для разработки соответствующей учебно-методической литературы.

Методология исследования.

Философско-культурологическая методология является для исследования базовой системой координат в отношении определения культурной

значимости религии, ее ценностно-смыслового потенциала как такового. Она же задает исследовательскую оптику теоретического определения постсекулярной культуры, которое потребовало также обращения и к **историко-культурному** методу, поскольку его становление невозможно рассмотреть без анализа исторического контекста, породившего динамику понятий «досекулярное-секулярное-постсекулярное». Данный метод необходим и при анализе становления христианских (церковных) практик, определения их специфики в современной действительности. Для выявления типов и описания сущности этих практик мы используем **философско-типологический метод**.

При анализе соборности мы обращались к **системному методу**, поскольку нашей задачей было определение ее сущности и границ. А также к **структурно-функциональному** как самому эффективному инструменту структурирования феномена, выявления его функций, уровней, критериев анализа.

При исследовании конкретных форм организации христианских (церковных) практик и опыта жизни Преображенского содружества малых православных братств мы использовали сформулированный нами критериальный аппарат как инструментарий для выявления способов воплощения соборности. Этот потребовало обращения к различным методам: от **системно-функционального** до **включенного наблюдения, проведения референтных интервью**, представленных в работе в **культурно-антропологическом** ключе.

Положения, выносимые на защиту:

I. Для философско-теоретического осмысления роста значимости религии в жизни российского общества необходимо учитывать опыт длительной секуляризации и ее постепенного преодоления в европейской культуре. Концепт секуляризации, активное развертывание которого в европейских странах начинается в культуре Просвещения, был во многом реакцией на всеобъемлющее присутствие религии в жизни общества, ее претензию на регулятивную и нормативную роли в различных сферах, таких как государственная политика, образование, наука, искусство, семейная и частная жизнь и т.д. Современные европейские социокультурные тенденции, в свою очередь, компенсируют

крайности секуляризации в период Просвещения. При этом сегодня единого подхода к описанию этих тенденций в философско-культурологическом знании нет. Однако все больше признания получают концепты постсекулярности, постсекулярного общества и даже постсекулярной эпохи.

Несмотря на сложную социальную обстановку, межэтническое и межрелигиозное напряжение, главные процессы в европейской культуре происходят на личностном уровне. Наиболее важными становятся потребности в глубоких смысловых опорах, в духовной «вертикали» и на первый план выходит культурная составляющая процесса. В отличие от существующих научных исследований на эту тему, чаще всего, использующих социально-философский подход, мы рассматриваем постсекулярные тенденции с философско-культурологической точки зрения. Таким образом, обосновывается, что при осмыслении современности уместнее применять понятие постсекулярной культуры, рассматриваемую нами как *форму культуры, в которой происходит переопределение отношения к христианству, роли и месту церкви в жизни людей, затрагивающее, прежде всего, внутриличностные процессы поиска человеком смыслов, духовно-нравственных ориентиров как формально-символической, культово-обрядовой, так и «глубокой», подлинной веры.*

II. Несмотря на очевидность (на уровне общего представления) того факта, что христианские (церковные) практики могут быть как глубокими, личностными, так и внешними, формальными, теоретического осмысления с использованием философско-типологического подхода ранее не осуществлялось. Понимая под христианскими (церковными) практиками *совокупность действий, ритуалов, норм, способов коммуникаций, демонстрационных жестов, характерных для институционального или ценностно-идеального контекста конкретной христианской церкви и ее адептов*, мы выделяем два типа практик: экстенсивный (церковь как большая институция и корпорация) и интенсивный (церковь как «малое стадо» подлинно верующих, меняющая внутренний мир человека).

Экстенсивные христианские (церковные) практики превалируют в истории христианства. Меняя приоритеты в аутентичном учении, они не реализуют его

главные задачи, однако успешно проявляются на макроуровне. Именно этот тип практик дал мощный толчок становлению христианской культуры, как в Европе, так и на Руси, и сформировал, по сути, христианскую цивилизацию.

В постсекулярной культуре обнаруживается обращение к практикам обоих типов, но к интенсивным в большей степени, ввиду личностного характера постсекулярной религиозности.

III. Одной из базовых основ христианских (церковных) практик является соборность – определенное качество совместной христианской жизни. Умозрительно оно было введено и типологизировано русскими религиозными философами конца XIX – начала XX вв. Всплески интереса к нему фиксируются в кризисные для церкви и общества времена: в богословии русской эмиграции XX века (протопр. И. Мейендорф, протопр. А. Шмеман), в отечественной философии после распада СССР, в последние десятилетия у отдельных авторов (например, А.Л. Анисин, С.С. Хоружий). Однако в силу малой продуктивности понятия на сегодня большого интереса к нему нет. Наше обращение к этому понятию вызвано необходимостью осмысления практик современной христианской жизни. Это обращение показало, что понятие соборности не абстрактно, а востребовано самой христианской жизнью.

На основании патристики, трудов русских религиозных философов конца XIX – начала XX вв., а также современных богословов и философов выявлены четыре сущностные черты соборности: 1) антиномия единства и свободы членов сообщества; их 2) тесная жизненная и духовно-нравственная связь; 3) принципиальная ориентация в повседневности на евангельскую максиму; 4) Богочеловеческая природа сообщества. Обращение к сущностным чертам позволяет анализировать воплощение соборности через призму критериев на шести уровнях: на *персональном* – способность к «отвержению себя»; на *коммуникативном* – наличие постоянной практики «глубоких» коммуникаций между членами; на *ценностном* – высокая степень стремления у многих участников воплощать в жизни евангельскую норму; на *энергийном* (термин С.С. Хоружего) – явно выраженное стремление участников иметь энергийную

«связь» с Богом; на *управленческом* – антиномическая двойственность демократических и административных элементов в управлении сообществом и принятии решений; на *историко-контекстуальном* – налаженный «механизм» восприятия исторического наследия православия и христианских традиций.

IV. Основные формы российского православия – монашество, приходы, братства/сестричества – прошли длительный путь развития и содержат определенный опыт воплощения соборного качества жизни. На сегодняшний день в православной культуре основной формой являются приходы, однако в них, за редким исключением, осталось очень мало верифицируемых соборных начал. Монашество в своей имманентной оторванности от мира не может демонстрировать открыто подлинную христианскую жизнь. Но из-за разрывов в историческом развитии традиции воплощения соборности здесь во многом утеряны. Существует риск «реставрации» прежних институциональных «застывших» внешних форм. Кроме того, идентичность этого способа организации христианской жизни в современных условиях до конца не определена. Наиболее перспективной благодаря своей гибкости, открытости нуждам мира, расположенности к воплощению соборных критериев формой являются братства/сестричества, ориентированные на «обычных» мирян, желающих серьезно «погружаться» в христианскую жизнь.

В современной культуре России особенно выделяется феномен мирянского Преображенского содружества малых православных братств, являющийся одним из ярких примеров сознательного, целеустремленного, последовательного стремления к воплощению соборного качества жизни.

Степень достоверности и апробация диссертации

Достоверность результатов исследования определяется изучением массива научной и практической информации, специальных работ по теме диссертации, применением методов и подходов в соответствии с задачами исследования, проведением комплекса наблюдений, включения в практики жизни Преображенского братства, всестороннего анализа опыта воплощения соборности, в том числе большого числа внутренних письменных источников.

Апробация результатов диссертации отражена в научных публикациях автора: статьях и тезисах. Основные идеи, положения и результаты исследования докладывались на восьми научных конференциях, трех теоретических семинарах Гуманитарного университета. Результаты исследования опубликованы в тринадцати статьях общим объемом 9,91 п.л., из них три статьи, опубликованы в журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, рекомендованных ВАК; одна статья — в журнале, включенном в перечень рецензируемых научных изданий, входящих в международные реферативные базы данных и системы цитирования, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук по состоянию на 01.09.2016 г. (база AGRIS).

Структура диссертации подчинена логике изучения предмета исследования, его целям и задачам. Диссертация состоит из введения, двух глав и четырех параграфов, заключения и списка литературы.

Глава 1. Постсекулярная культура: христианские (церковные) практики

§ 1. Понятие постсекулярной культуры: генезис и смысл¹

Христианская культура внесла значительный вклад в формирование европейской цивилизации. Неудивительно, что место религиозных ценностей в социокультурной жизни европейского общества до XVII века было главенствующим: различные сферы – от мистической до повседневной – санкционировались и легитимировались церковными институциями, мировоззрение человека, его идентичность во многом определялись христианским учением. Центральными темами искусства Средних веков, Ренессанса: живописи, литературы, архитектуры, скульптуры, музыки — были библейские сюжеты, тема взаимоотношения человека и Божественного Абсолюта. Казалось бы, на следующем этапе социокультурного развития общества — в культуре Просвещения, произошел решительный, почти ритуальный разрыв между социумом и религией. Христианские ценности стали маргинальными по отношению к рационалистическому мейнстриму, влияние церкви неуклонно падало, что даже позволило говорить о «смерти религии». Однако сам этот разрыв осмысливался в науке в постоянном соотнесении с религиозными воззрениями прошлого, поэтому религия имплицитно присутствовала в культуре Просвещения как значительный социокультурный феномен. Тем не менее, ее институциональная роль, действительно, постоянно снижалась. Но в конце прошлого столетия, казалось бы, когда научный рационализм успешно верифицировался технологическими успехами, в общественной мысли относительно восприятия роли религии в современной культуре произошли серьезные перемены.

Питер Бергер, один из крупнейших исследователей процессов секуляризации второй половины XX века, на его исходе, в книге с программным

¹ В данный параграф включен текст из нашей работы о правомерности использования понятия постсекулярной культуры (см. Кныш Е. В. Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования // Человек в мире культуры. Региональные культурологические исследования / гл. ред. Мурзина И. Я. - №4 (16). - 2015. - Екатеринбург. С. 3-11).

названием «Десекуляризация мира» (1999 г.) отказался от своих прежних многолетних представлений о месте религии в современном обществе. Он открыто заявляет, что «сегодня мир, за некоторыми исключениями... столь же жаростно религиозен, как и был всегда»¹. И такое признание для современной гуманитарной науки не является эксклюзивом. Восемь лет спустя другой известный исследователь в области религии Хосе Казанова говорит более осторожно, что «Быть может, рано говорить о постсекулярной Европе, но невозможно не почувствовать значительные изменения в европейском *Zeitgeist*»². А известный российский исследователь С.С. Хоружий утверждает, что постсекуляризм в течение всего несколько десятилетий стал «весьма известными влиятельным направлением политической и философской мысли»³.

Действительно, в последние десятилетия концепция секуляризма начинает терять свои позиции, поскольку ни в США, обществе с традиционно сильными и многочисленными религиозными группами, ни в странах Западной Европы (что еще в начале XX века представлялось невероятным) религия не исчезла из повестки дня. Привычная ориентация на триаду производственных координат «традиционное» — «индустриальное» — «постиндустриальное» в анализе социокультурных оснований общества дополняется другой «религиозное» — «секулярное» — «постсекулярное»⁴, что свидетельствует о значимости смены духовных состояний. Так постепенно возникает новое понятие: «постсекулярная культура». И задачи этой части исследования — проследить, какие культурные процессы вызвали его к жизни, рассмотреть разные точки зрения на природу этих процессов, на правомерность использования самого понятия и его применения к

¹ Berger P. L. The desecularization of the world: a global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / Ed. By P. L. Berger. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

² Casanova J. Die religiöse Lage in Europa. Цит. по: Зверде Э. Осмысливая «секулярность»/ Эверт ван дер Зверде // Государство Религия Церковь в России и за рубежом. Главная тема: Религия в постсекулярном контексте. — 2012 — №2 (30) М.: Издательский дом «Дело». С. 71.

³ Хоружий С. С. Постсекуляризм и ситуация человека [Электронный ресурс] // Портал «Институт синергийной антропологии». URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf.

⁴ Минченко Т. П. Кризис идей секуляризма и религиозности в постсекулярном обществе/ Т. П. Минченко // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 368. С. 51.

описанию социокультурных тенденций в современной России.

Для этого мы обращаемся к историческим особенностям взаимодействия религиозных институтов и общества, в первую очередь, в Западной Европе¹, где путь развития в «координатах» «досекулярность-секулярность-постсекулярность» представлен в наиболее «чистом» виде по сравнению с теми регионами, которые не имели подобного опыта длительного радикального разрыва с религией. Это позволяет составить наиболее полную дефиницию рассматриваемого понятия и применять его для описания схожих социокультурных процессов в России, где генезис постсекулярности был гораздо более «извилистым». Очевидно, что «постсекулярное», означающее буквально «следующее после секулярного», требует рассмотрения, прежде всего, самих понятий до-секулярного, секулярного и секуляризации, их возникновения и становления². Также стоит отметить, что наше внимание в основном будет уделено традиционным христианским институтам – западной и восточной церквям, отчасти исламу и новым религиозным формам, чтобы выявить общие тенденции и закономерности, характерные для формирования

¹ Здесь и далее под наименованием «Западная Европа» мы понимаем крайнюю форму обобщения неоднородных процессов, по-разному протекающих в европейских странах. Такое абстрагирование используется нами как условность, необходимая в связи с интересом, в первую очередь, к российской действительности. Поскольку, как писал М. Н. Эпштейн, «сама идея Запада, как целостного культурного образования, обретает вторичную реальность лишь в России. Русские западники, наслышанные о Западе, не обнаруживают его на самом западе, где есть Германия, Франция, Испания и другие страны, но не Запад как таковой» (Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Издание Р. Эликина, 2000. С. 90).

² См. об этом: С.З. Гончаров (см. Гончаров С. З. Антропологический принцип философии в контексте феноменов универсальности, субъектности и духовности человека // Там же, С. 128-138), В.А. Гура (см. Гура В. А. Сакральное и секулярное в судьбах европейской цивилизации. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского гос. политехнического ун-та, 2005. - 180 с.), Н.С. Капустин (см. Капустин Н. С. Особенности эволюции религии: Философско-методологический анализ на материале древних верований и христианства : автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.06; 09.00.01 / Капустин, Николай Стратонович. – Ростов. гос. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1988. – 48 с.), Ю.А. Левада (см. Левада Ю. А. Сочинения / Ю. А. Левада ; [сост. Т. В. Левада]. – Москва : Издатель Карпов Е. В., 2011. – 382 с.), Р.А. Лопаткин (см. Лопаткин Р. А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом, 2001. - №4. С. 34–46), М.П. Мчедлов (см. Мчедлов М. П. Религия и современность. – М.: Политиздат, 1982), Д.В. Пивоваров (Пивоваров Д. В. Религиозный культ: операциональные модификации / Д. В. Пивоваров // Вестник Уральского института экономики, управления и права. - 2011. - № 2 (15). С. 66-79.), Э.Ю. Соловьев (Соловьев Э. Ю. Секуляризация–историцизм–марксизм: тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С.Н.Булгакова // Вопросы философии. - 2001. - № 4. С. 31–37), Т.А. Щипкова (Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. – 2004. – № 2. С. 80-93).

постсекулярной культуры в Европе и России¹.

Известно, что так называемую досекулярную эпоху (другие исследователи используют также термин сакральная² или религиозная³) «мировоззрение человека и его идентичность были тесно связаны с его местом в жизни и в структуре социальной стратификации»⁴. Религиозность напрямую включалась в эту идентичность и носила ярко выраженный институциональный характер: вопросы уголовного наказания, делопроизводства, общественных отношений, образования, морали, искусства, в общем, все жизненные сферы общества, как известно, легитимировались церковью. К примеру, долгое время таинство венчания, совершаемое церковью, было не только и не столько сакральной практикой благословения супружества, но единственным легитимным способом бракосочетания в государстве вне зависимости от уровня духовности и принятия христианских ценностей в него вступающих (яркое подтверждение тому — венчание В.И. Ленина и Н.К. Крупской). Такое доминирующее положение церкви

¹ См. об этом: Д.К. Богатырев (см. Богатырев Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности / Д. К. Богатырев, М. И. Шишова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. - 2015. - Т. 16. - № 3. С. 95-109), П.Л. Зайцев (см., например, Зайцев П. Л. Постсекулярная коммуникация в идентификационных стратегиях современности / П. Л. Зайцев // Вестник Омского университета. - 2017. - № 3 (85). С. 64-66.), И.Н. Морозова (см. Морозова И. Н. Религиозное и светское мировоззрения в истории духовной культуры: о философско-культурологическом изучении диалога принципов, идей / И. Н. Морозова // Мир науки, культуры, образования. - 2014. - № 1 (44). С. 326-329), Г.Л. Тульчинский (см. например, Тульчинский Г. Л. Политическое измерение постсекулярности: консолидация или дивергенция социума? / Г. Л. Тульчинский // Социум и власть. - 2016. - № 3 (59). С. 46-49.), К Штекль (Штекль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности / К. Штекль // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. - 2016. - Т. 34. - № 4. С. 222-240).

² Caputo J. On Religion. — L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 42-43.

³ Минченко Т. П. Указ. соч., с. 51.

⁴ Там же, с. 53. Об этом же см. Борко Т. И. Архетип центра. Опыт реконструкции архаического восприятия пространства / Т. И. Борко // Дискурс-Пи, 2014. - Т.11. - № 4. С. 21-24.

в обществе, ее «чрезмерное» присутствие во всех сферах¹ во многом предопределило радикальность тех изменений, которые произошли в последующей секулярной эпохе.

Понятиям секулярного, секуляризации посвящено немало современных российских исследований. Можно отметить попытку их комплексного осмысления в работах религиоведа Д.А. Узланера². Из современных зарубежных исследований на эту тему можно выделить работу голландского ученого Э. Зверде «Осмысливая “секулярность”»³. Остановимся на положениях, разработанных в этих трудах подробнее.

Д.А. Узланер прослеживает секулярное (от латинского *saeculum* — «мир»), начиная еще с дохристианского античного периода, отмечая, что первоначально оно носило нейтральный оттенок, относилось к категории времени и обозначало различные промежутки, например, длительность жизни человека.

Распространение христианства привело к переосмыслению понятия: возник свойственный этому религиозному учению пространственно-временной контекст (*hoc saeculum* — «мир сей»): мир как нечто временное в противоположность веку грядущему («увязка мирского пространства с временным вытекала из самих основ христианского мировоззрения: пространство мира есть нечто временное, существующее до тех пор»⁴). В период Средневековья секулярное приобрело оттенок значения времени падшего человечества «от падения до эсхатона»⁵.

¹ Исторически, как известно, получили развитие две основные модели взаимоотношений института церкви и государственной власти: 1) в Западной Европе преобладала идея своеобразной «духовной монархии», примата главы церкви папы римского над светскими властями - папоцезаризм (см. например, Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / прот. С. Булгаков // Спб.: «Издательство Олега Абышко». Православное издательство «Сатисъ», 2011. С. 184); 2). В Византии и на воспринявших ее церковно-культурную традицию территориях (в т.ч. в России) была выработана концепция православной «симфонии»: равноправного союза (с фактическим приматом светского монарха) церкви и государства (см. Там же). Обе модели поддерживают концепцию сильной институциональной церкви (о чем подробнее пойдет речь во втором параграфе первой главы), играющей заметную роль в различных общественных процессах.

² Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию / Д. А. Узланер // Логос. — 2011. — № 3. С. 3-32.

³ Зверде Э. Указ. соч., с. 69-113.

⁴ Узланер Д. А. Там же, с. 11.

⁵ Там же.

Единой позиции относительно значения секулярного в Новое время нет. Д.А. Узланер выделяет здесь несколько подходов.

1. Мыслители, представляющие современное философско-теологическое движение «Радикальная ортодоксия», такие как Джон Милбанк, Кэтрин Пиксток и др., рассматривают секулярное в этот период как утверждение представления об автономности и самодостаточности творения от Творца.

2. Другой подход, которого придерживается Фрэнк Депуртьер, акцентирует внимание на развитие концепции «чистой природы», которое приводит, во-первых, к пониманию природы человеческого желания как естественного, реализуемого «земными» средствами без обращения к трансцендентному Богу: «Естественное желание есть желание, которое может быть реализовано естественными средствами. Стремление к Богу не соответствует данному критерию, следовательно, желание достичь Бога не является естественным, оно дается лишь как дар благодати»¹. Во-вторых, к пониманию бытия природы как самостоятельного, в котором Бог не действует специальным образом в отличие от благодати как особой сферы божественного вмешательства: «порядок природы, в котором Бог осуществляет общее влияние, поддерживая сотворенный порядок вторичных причин, и порядок благодати, в котором Бог действует специальным и особым образом»².

3. Третий подход связан с работами антрополога Талала Асада, в которых секулярное осмысливается как «способ познания и опыта» и в то же время как «само средство конституирования современного знания и опыта» в некий концепт, «который сводит воедино некоторые паттерны поведения, знания и чувственности современной жизни»³. Дискурс секулярного выстраивается этим автором через противопоставление таких известных из эпохи Просвещения дихотомических пар, как: вера и знание, естественное и сверхъестественное,

¹ Dupre L. *Passage to Modernity: an Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. Цит. по: Узланер Д. А. Указ. соч., с. 15.

² Там же, с. 16.

³ Asad T. *Formations of the secular*. — Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. P. 25.

сакральное и профанное и т.д.

4. Наконец, четвертый подход представлен идеями Чарльза Тейлора, изложенными в работе «Секулярная эпоха»¹. Секулярное описывается им как такая матрица восприятия человеком самого себя, окружающего мира, в которой вера в Бога становится весьма труднодостижимым актом. В результате человеческие представления, практики, чувства, опыт образуют устойчивый фон, своеобразную имманентную картину мира, которая обладает определенной инертностью и не может измениться одномоментно. Хотя некоторый разворот к трансцендентному в ее рамках все же возможен.

Таким образом, в Новое время «секулярное» означает трансформацию восприятия окружающего природного и социального пространства как автономного от Бога, познаваемого, осваиваемого естественными доступными средствами. Осознание человеком своей независимости, собственных сил и возможностей порождало на первых порах «юношеский нигилизм»: отрицание веры, церкви и связанной с ней культурной традиции. Что, в свою очередь, не могло не привести в дальнейшем к более взвешенному отношению к христианству, к его значению как в истории, так и в современном обществе. Поэтому «постсекулярное», как это и подчеркивает Д.А. Узланер, вытекает именно из Ново-временного понимания секулярного, а не средневекового или античного.

Понятие секуляризации является производным от понятия секулярного и возникло уже в контексте христианского миропонимания, неразрывно связанного с характером христианизации Западной Европы и, собственно, являющегося ее плодом. Мы можем выделить этапы в генезисе этого понятия, хотя это и будет некоторой условностью, упрощением, необходимым для рассмотрения его общей трансформации. Дело в том, что секуляризация как явление представляет собой нелинейный во времени, сложный процесс, так как степень влияния религии на

¹ Taylor Ch. A secular age. — Cambridge, L.: Belknap press of Harvard university press, 2007.

жизнь общества и умы людей, по замечанию современных социологов религии Д.Е. Фурмана и К. Каарияйне, подобно движению маятника¹ то увеличивалась, то уменьшалась. Изначально понятие секуляризации не имело противных религии коннотаций. В XIII веке оно обозначает «всего лишь» внутрицерковную практику принесения членом того или иного монашеского ордена обета жить в течение определенного периода времени постоянно в миру, т.е. переход к секулярной жизни в противоположность «регулярной», связанной с исполнением правил, устава (*regula*)»². Этому значению понятия обычно не уделяют столько внимания, как второму, имеющему юридический смысл: государственная политика европейских стран принудительного отчуждения или передачи церковного имущества и земель в светское владение, в пользу секулярного государства, т.е. их «обмирщение» с целью ограничения политического и экономического влияния церкви, проводимую в Средние века и позже. Существует и обобщающее оба эти значения определение секуляризации как перехода людей и собственности из сферы церковной в сферу «мирскую»³.

Обычно рассматриваемый нами термин ассоциируется с сознательно осуществлявшейся политикой секуляризации. Впервые он был использован только в 1646 г. французским послом Лонгвилем во время переговоров по Вестфальскому миру для дипломатического описания с его помощью процесса изъятия ряда церковных земель в пользу победителей⁴. Именно в результате масштабной секуляризации церковной собственности в Европе в XVII веке и в России в XVIII веке этот термин приобрел коннотации враждебного по отношению к церкви или религии⁵.

Наиболее масштабные культурные трансформации в жизни

¹ Фурман Д. Е, Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы / Киммо Каарияйнен, Д. Е. Фурман // Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. М.-СПб.: Летний сад, 2000. С. 7-45.

² Зверде Э. Указ. соч., с. 78.

³ Там же, с. 82.

⁴ Гараджа В. И. «Религиоведение»/ В. И. Гараджа. — 2-е изд., дополненное. — М.: Аспект Пресс, 1995. С. 199.

⁵ Зверде Э. Там же, с. 79.

западноевропейского общества, ассоциируемые с секуляризацией, как уже говорилось при рассмотрении понятия секулярного, были запущены в результате развития идей мыслителей эпохи Просвещения. Термин «секуляризация» стал отражать процессы рационализации, освобождения общественного сознания от церковного влияния, формирование моделей идеального, светского общества, автономизацию искусства, науки, политики и т.д. Это находило воплощение в отделении церкви от государства, школы от церкви, уравнивании в правах верующих доминантной религии с представителями других религий и с неверующими, утверждении науки как альтернативы религиозной гносеологии, передачи части социальных функций, ранее закрепленных за Церковью, другим социальным институтам. Более того, как известно, Просвещение инициировало целенаправленную борьбу с религиозным началом. Это был широкомасштабный «секулярный проект», рассчитанный на естественное «умирание» религии», результатом которого должно было стать появление «секулярного человека», призванного постоянно открывать тайны природы и быть свободным от суеверий и догм.

Стоит ещё раз подчеркнуть, что источником столь серьезных перемен послужила и сама Западная христианская церковь, пытавшаяся играть всеобъемлющую роль в жизни средневекового общества, беря на себя противоречащие своей природе социальные, политические, административные, бюрократические функции. Негативную реакцию различных слоев общества не могли ни вызвать бурная деятельность инквизиции и другие критические явления в жизни самого духовенства¹.

Есть еще один фактор, отмеченный исследователями, не относящийся к

¹ Хотя не стоит забывать, что изнутри, в среде церкви тоже имели место инициативы, направленные на освобождение от общественных функций, не относящихся к собственному служению. Они отражали противопоставление характера Церкви как принципиально «неотмирной» организации, имеющей целью приобщение людей к трансцендентному Абсолюту, и обычного светского института, в частности, ставшего в период Средневековья одним из самых крупных субъектов землевладения (яркими сторонниками такого рода секуляризации были, например, святые Франциск Ассизский и Нил Сорский) (Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера// Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 13-14).

сфере публичного, но не менее значимый по своему влиянию на процесс секуляризации. Речь идет о некоторых принципиальных изменениях в теоретическом основании Западной церкви — богословской схоластике, о чем мы уже упоминали при рассмотрении генезиса секулярного. Например, у Дунса Скота, возникает идея об автономности природы от Бога, о «самодостаточном разуме, не нуждающемся ни в благодати, ни в откровении»¹. Эта мысль противоречит учению об аналогии и причастности Фомы Аквинского, согласно которому единственным обладателем бытия является Бог, а творение имеет бытие только по аналогии с Ним: оно обладает Бытием в той степени, в какой причастно ко Творцу. Концепция Дунса Скота, напротив, говорит об их равнозначности. Бытие становится в равной степени применимо и к Богу, и творению, которые теперь различаются количественно, но не качественно. Понимание полной зависимости творения от жизни Бога, имманентного порядка мира уходит, уступая место самодостаточному секулярному восприятию. Это создает предпосылки для возникновения автономной философской мысли и развития секулярных идей².

Так или иначе, но по прошествии короткого по историческим меркам периода времени с начала Просвещения для крупнейших мыслителей — О. Конта³, К. Маркса⁴, Г. Спенсера⁵, З. Фрейда⁶, Э. Дюркгейма⁷, М. Вебера¹ и др.

¹ Зверде Э. Указ. соч., с. 14-15.

² Там же.

³ См. например, Конт Огюст. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) — Ростов н/Д: «Феникс», 2003. С. 63-64

⁴ См. например, Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. М., 1959.

⁵ Spencer H. Social statics or the conditions essential to human happiness specified and the first of them developed. – L.: J. Chapman, 1851. P. 65.

⁶ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. – М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 94–142.

⁷ См. например, Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер.с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1996. – 432 с.

— победа секуляризма уже мыслится очевидной. Они убеждены, что идет естественный процесс «старения» или «умирания» религии, как следствие необратимого развития человеческого духа «от мифа к логосу». Религию постепенно и все более успешно замещают наука, светская этика (мораль), светская система образования. То есть культура берет на себя «вакантную» функцию формирования ценностных ориентиров, предлагая обществу новую систему приоритетов с обязательным в качестве нормы «культурным» заполнением досуга: чтением книг, газет, посещением театров, концертов. Практика участия в воскресных богослужениях больше сюда не вписывается. Некоторые исследователи называют это явление квазирелигиозной, или «чистой», культурой².

Долгое время понятию секуляризации была свойственна выраженная политическая коннотация либо положительного (у сторонников ограничения влияния религии), либо отрицательного (у противников этого процесса) характера. Считается, что употребление его в нейтральном контексте начинается со знаменитой работы Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

Автор расширяет границы понятия, используя его только как социологический термин³, для описания реалии американской и европейской жизни того времени, где религия уже была вытеснена из всех прежде занятых ее сфер, постепенно лишаясь своей силы и в сфере экономического поведения людей. Секулярное общество, жизнь и поведение людей у Вебера — это уже данность. В капиталистическом хозяйстве идеальная модель поведения индивида рациональная, экономическая, и ближе к ней, а значит, более адаптированными к новым экономическим условиям оказываются именно протестантские культуры с более секуляризированным вариантом религиозных норм по сравнению с

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Экономическая социология. / Макс Вебер // Текст приводится по изданию: Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ.ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. С. 91.

² Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха. [Электронный ресурс] // Континент: литературный, публицистический и религиозный журнал. — 2004. — №120. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>.

³ Вебер М. Указ.соч. С. 19, 143.

классическим католицизмом¹.

Арнольд Тойнби в 50-е гг. XX века определяет секуляризацию уже как процесс, идущий в мировом масштабе, отмечая коренные изменения в отношениях между религиями. Для него западная цивилизация интегрирует прогресс человечества, но уже не как христианская, а как постхристианская, как базирующаяся прежде всего на вере в священность человеческой личности. Речь идет об идее эмансипации (индивидуальной или коллективной), добровольно перенимаемой незападными обществами у Запада. Тойнби утверждает, что интеграция цивилизаций возможна, если не восторжествует коллективная эмансипация (нации, государства и т.д.), подавляющая индивидуальность, ведущая к воплощению тоталитарных форм государственности, в том числе, если «высшие религии» избавятся от нетерпимости и идеи исключительности и признают, что каждая из них «представляет какую-то сторону божественной истины»².

Современные трактовки секуляризации продолжают традиции известных мыслителей прошлого, носят обобщающий характер, учитывают различия проявлений в разных культурах. У Хосе Казановы мы встречаем три значения секуляризации: 1) дифференциация различных сфер от влияния религиозных институций и норм; 2) упадок религиозных верований и практик; 3) маргинализация религии, ее отнесение к сфере частного³.

Исследователь секуляризма и секуляризации Э. Зверде, обобщая идеи Казановы, Тейлора, Смита, Тернера, а также Люббе, отмечает конкретные опыты, способы воплощения секуляризации:

1) политика насильственной маргинализации религии, проводимую, например, в Турции и СССР, с сопутствующим навязыванием нерелигиозных взглядов.

¹ Вебер М. Указ. соч., с. 143.

² Toynbee, A. Christianity among the Religions of the World// Arnold Joseph Toynbee// London, 1958.

³ Зверде Э. Указ. соч., с. 82.

2) утверждение таких взглядов на Западе в ходе процесса постепенной маргинализации религии;

3) уход от состояния общества, не подвергающего сомнению веру в Бога, к обществу, воспринимающему веру как одну из многих возможностей;

4) поверхностное принятие религиозной веры людьми с характерным безразличием к существу религиозных мировоззрений («облегченный ислам» («light Islam») в Египте, телевизионные формы христианства);

5) трансформация религии для адаптации к новым условиям (*aggiornamento*, т.е. осовременивание Римско-католической церкви, различные новые формы религиозности)¹.

Таким образом, рассмотренное нами содержание понятия секуляризации исторически менялось, пройдя путь от частных процессов церковно-политических практик до всеохватывающих социокультурных трансформаций, в результате которых, религия лишилась своей былой значимости. На смену религиозной идентификации приходит секулярная (светская или гражданская). При этом религиозная идентичность не исчезает, но встает в ряд со многими идентичностями человека. Религия стала «чистой», не имеющей права влиять на процессы, не относящиеся непосредственно к ее сфере, она вытеснена из различных общественных институтов и потеряла свое место в общественном сознании. Ни Церкви, ни Богу в человеческой жизни теперь ничего не принадлежит, Бог «оказывается иллюзией, созданной ради сакральной легитимации человеческих ценностей»², любой аспект человеческой деятельности имеет земное происхождение и не рассматривается в связи с Богом. Напротив, священное легко поддается описанию на символическом языке профанного: религиозные вопросы в публичной сфере должны быть пропущены через своеобразный фильтр и переведены в светскую терминологию — на «секулярный язык» для рассмотрения исключительно в светском дискурсе без приписывания

¹ Зверде Э. Указ. соч., с. 83-84.

² Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера // Там же, с. 14.

действию Бога того, что, «вполне возможно, является результатом бессознательных человеческих усилий»¹. И повестка дня государственных институтов формируется только на секулярном языке²: общественная мораль, государственная власть, историческая традиция, социальные, политические задачи в результате образуют круг, своего рода, понятий-посредников, свободных от прежде обязательной связи с сакральным³.

Необходимо также отметить, что развитие секулярного проекта приводит к сложным трансформациям антропологической модели человека. Как отмечает исследователь постсекулярного С.С. Хоружий от «Человека Религиозного», о котором, по сути, мы говорили в связи с досекулярным периодом, европейское человечество приходит к «Человеку Безграничному» в период Ренессанса и Просвещения, осознающему свои возможности в познании мира как ничем не ограниченные за исключением только средств, орудий познания. С.С. Хоружий считает, что с конца XIX-го и в течение большей части XX веков в формировании модели человека решающую роль играет отношение к бессознательному. «Человек Бессознательный» реализует себя, например, в создании модернистской культуры. А последние десятилетия XX века отмечены уже развитием виртуальных компьютерных практик. В них, по мнению С.С. Хоружего, происходит оформление модели «Человека Виртуального» и так называемых постчеловеческих трендов — антропологических практик (выход в компьютерную реальность, киберпространство), ставящих целью «создание некоторых разумных формаций, отличных от человека и призванных стать ему заменой, занять его место»⁴. Тенденции подобного рода он относит к осязаемым последствиям процесса европейской секуляризации. А если добавить сюда хорошо всем известные разобщенность, индивидуализм, доминанты

¹ Гутнер Г. Б., Указ.соч., с. 16-17.

² Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 1 / Юрген Хабермас // Российская философская газета. — 2008. — №4 (18).

³ Там же, с. 14.

⁴ Хоружий С. С. Постсекуляризм и ситуация человека // Там же.

материального благополучия и потребления, политический либерализм, значительные изменения отношения к институтам брака, семьи и другие слагаемые современного европейского общества, то взгляды К. Маркса, М. Вебера и других известных мыслителей должны показаться более чем жизнеспособными: религии, особенно в допросвещенческом контексте, трудно будет найти себе место в таком социуме. И насколько убедительными должны быть при этом явления совсем иного характера, чтобы П. Бергер и другие современные исследователи решили пересмотреть свои устоявшиеся позиции!

Сегодня секуляризация, как явление, в глазах ученых, как уже вскользь говорилось, обретает границы. Причем не только временные, но и пространственные. Так, Ю. Хабермас отмечает ее локальность, применимость классического понимания только для стран-пионеров христианизации в Западной Европе¹. Безусловно, характер западноевропейской культуры во многом обусловлен секулярными процессами и еще недавно секуляризация имела прочные позиции на своей «канонической» территории. Но в глазах Ю. Хабермаса в сравнении с гораздо более заметной ролью религии в других культурах это являлось скорее исключением, чем правилом, ни много, ни мало «девиантным маршрутом» Европы².

Но и в самой Европе определенные предпосылки для постсекулярных тенденций возникают уже в недрах секуляризма. Так, например, Д.А. Узланер высказывает такую интересную мысль: Ницше, которого трудно заподозрить в симпатиях к традиционной религии, своим постулатом о смерти Бога провозглашает и смерть любых абсолютных истин, а значит, и истин науки и философии. И тем самым, дает зеленый свет развитию нового мышления, для которого секулярное, рациональное и происходящие от них границы и дихотомии типа религиозное и секулярное, вера и знание, разум и воображение, естественное

¹ Хабермас Ю. Указ.соч.

² Там же.

и сверхъестественное, рациональное и иррациональное и т.д. становятся относительными¹. Иными словами религиозному мышлению возвращается право на существование при одновременном исключении возможности его принятия в качестве единственно верного. Это ставит нас в ситуацию, характерную для постсекулярной культуры.

Но, конечно, главным образом, на покачнувшуюся репутацию секуляризации повлияли собственно социальные процессы. Во-первых, был осознан тот факт, что экономическая модернизация совсем не обязательно опосредована процессами секуляризации в том или ином обществе. Пример восточноазиатских стран показал, что общество может быть экономически развитым, и в то же время не затронутым влиянием секуляризации.

Во-вторых, стало очевидным, что предполагавшийся повсеместный переход других культур к секулярным основаниям, характерным для европейского Просвещения, также не находит своего подтверждения, хотя первоначально он выделялся именно как эволюционный и универсальный. И хотя идея об универсальности так называемого культурного языка Просвещения еще жива, она выглядит сегодня как устаревший и нетерпимый к любому культурному своеобразию «империализм»². Наоборот, в Европе и в незападных культурах можно выделить тенденцию роста интереса к собственной религиозной традиции, например, в движении партикуляризма: азианизации, китаизации, африканизации и т.д., суть которого заключается в обращении к ресурсам «местных культурных традиций для поддержки стратегий своего экономического и политического развития»³. Эти тенденции соответствуют идее Джона Грея примата культурных форм (в том числе и религиозной культуры) над политическими институтами, которые «не должны быть не зависимы от культур, которым они служат»⁴. И если

¹ Узланер Д. А. Указ. соч., с. 28.

² Почта Ю. М. Постсекулярное общество / Ю. М. Почта // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмелевой. — Москва: РОССПЭН, 2009. С. 296-298.

³ Там же, с. 294.

⁴ Почта Ю. М. Там же.

в Европе идея Дж.Грея находит воплощение в тех процессах, которые описываются понятием постсекулярной культуры, в новом понимании опыта секуляризации как нарушения этого принципа, то увидеть те же явления в тех культурах, где секуляризации не было, как таковой, или она протекала совершенно иначе, было бы сомнительно¹. Соприкосновение с секулярным и постсекулярным западным опытом для стран Востока, как отмечают исследователи, открывает перспективы более широкой свободы совести и наиболее рационального использования тех результатов секуляризации, которые не представляют угрозы собственной культурной традиции². Для России и тех стран, что пережили опыт насильственной антирелигиозной секуляризации в условиях религиозной свободы существенен риск односторонней религиозной институциональной реставрации, развития этнорелигиозного фундаментализма. В любом случае, связь понятий постсекулярной культуры, партикуляризма и др., описывающих возрождение интереса к собственным культурным, в том числе, религиозным истокам, прослеживается и будет интересна для дальнейших исследований.

В третьих, мультикультурализм, как известно, непосредственно затронувший Европу, стал еще одним катализатором постсекулярных процессов. Поведение различных «чужих» сообществ, поддерживающих и даже демонстрирующих свою религиозную идентичность, контрастирует с пассивностью на их фоне уже привычных местных представителей христианства и не вписывается в секулярные представления об угасании религии. Многолетняя европейская политика мультикультурализма — поддержки культурного разнообразия (а на деле культурного антагонизма, который и проявляется в упомянутых выше вспышках насилия) сегодня трещит по швам, поскольку еще больше дезинтегрирует общество, и без того остро нуждающееся в

¹ Хоружий С. С. Указ. соч.

² Минченко Т. П. Указ. соч., с. 53.

объединительных усилиях¹. Деятельность запрещенного в России «Исламского государства» за последние годы только увеличило масштаб проблемы, вызвав небывалые потоки миграции в Европу. «Традиционная Европа» реагирует на это болезненно. Растет популярность националистических политических сил, а сторонники «излишнего гостеприимства», в частности, в Германии², сталкиваются с трудностями на выборах. Кроме того, отмечается рост интереса и к исламу³, и к собственным христианским традициям, к символической маркировке принадлежности к неисламской религиозной общности⁴. Да и само христианство в данной ситуации получает импульс к обновлению. Так, Ларри Зидентоп отмечает слабое положение западной культуры, ее неспособность защищать свои мировоззренческие позиции из-за недопонимания того, что современные европейские либеральные ценности представляют собою секуляризированный вариант христианских идей. Осознание этого факта, характерное для постсекулярной ситуации, позволило бы поддерживать свои идеи более четко и последовательно. Другие, несекулярные культуры, не отрываясь от своих корней⁵, сохраняют здесь большую преемственность и цельность.

Неудивительно, что и сами традиционные религиозные институты проявляют сегодня большую активность по сравнению с секулярным периодом. В их рамках, как отмечает Ю. Хабермас, на подъеме находятся ортодоксальные или консервативные, происходит фундаменталистская радикализация (развиваются «религиозные движения типа «пятидесятников» и радикальные мусульманские секты» с характерной агрессивностью либо изоляционизмом от мира), возникают

¹ См. подробнее об этом в работах Э. А. Паина (например, Паин Э. А. Мирное сосуществование XXI века. Закат вульгарного мультикультурализма как возрождение культуры модерна [Электронный ресурс] / Э. А. Паин // Журнал «Россия в глобальной политике». — № 2 март/апрель 2011 - URL: <http://www.globalaffairs.ru/number/Mirnoe-sosuschestvovanie-XXI-veka-15174>).

² См. например: Братерский, А. Партия Ангелы Меркель проиграла выборы из-за мигрантов. [Электронный ресурс] // Газета.ru. 2016. 14 марта. URL: https://www.gazeta.ru/politics /2016/03/14_a_8122673.shtml.

³ Среди активистов запрещенной в России организации «Исламское государство», как известно, есть и коренные европейцы.

⁴ Хабермас Ю. Указ. соч.

⁵ Зидентоп Л. Демократия в Европе / Пер. с англ.; Под ред. В. Л. Иноземцева. - М.: Логос, 2001. С. 265.

религиозные симулякры вроде евроислама или хрислама (chrislam) — синтеза ислама и христианства, связанного с необходимостью общей инкультурации рабочих-иностранцев, беженцев из стран с традиционалистской культурой¹. Кроме того, религиозные организации все в большей мере берут на себя роль «интерпретирующих сообществ» («communities of interpretation»), действующих на публичной арене в секулярной среде², особенно это касается наиболее острых дискуссионных проблем, таких как: легализация аборт, добровольная эвтаназия, биоэтические аспекты репродуктивной медицины, защита животных и т.д.³ В Европе активно участвует в решении этих вопросов католическая церковь, в США — протестантские деноминации⁴.

Также стоит отметить, что в секуляризованных западноевропейских странах, даже при низких показателях регулярного участия в церковных практиках населения обнаруживается феномен формирования и поддержания в обществе общих ценностей, которые проистекают из религиозной традиции и культуры. Более того, люди, которые вообще никогда не посещали церковные собрания, тем не менее, воспринимают эти ценности. Особенно интересно, что в их сохранении и передаче участвуют не только религиозные, но и чисто светские, секулярные институты: средства массовой информации, система образования⁵. Иначе говоря, постсекулярная культура как бы инкорпорирована в культуру этих стран изначально и не возникает ниоткуда, а обозначает собою новое осмысление обществом отношения к религиозной сфере.

Сюда же можно отнести еще одну отчетливую тенденцию XX века: рост

¹ Хабермас Ю. Указ. соч.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Узланер Д. А. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным. [Электронный ресурс] // Континент: литературный, публицистический и религиозный журнал. - 2008. - № 136. - URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html>.

⁵ Степанова Е. А. Религия в США и западной Европе: исключение или правило? / Е. А. Степанова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2012. — Вып. 12. С. 59.

интереса к «новой религиозности», внеинституционализированной, размытой квазирелигиозности, религиозного синкретизма, оккультизма, появлением новых религиозных движений, например, типа Нью Эйдж, оказывающих серьезную конкуренцию традиционным религиям. В связи с чем стал популярным термин «духовный супермаркет»¹, описывающий активное противостояние разных религиозных и подобных им систем («фирм») за почитателей, сравниваемых с потребителями, ищущими подходящий товар (услугу)². Характерной чертой этого периода стал также активный поиск духовности, например, в «лоскутной религии»: объединении людьми в один конструкт доступного религиозного материала, отдельных частей разных традиций за рамками какой бы то ни было организованной религии³.

Таким образом, постсекулярные тенденции последних десятилетий находят свое воплощение в различных сферах жизни западноевропейского общества и свидетельствуют о значительном изменении в ней места и роли религиозных процессов. При этом также необходимо учесть, что генезис постсекуляризма творился в постмодернистской культурной ситуации и понятно, что этот особый интеллектуальный климат, так или иначе, не мог не повлиять и на постсекулярные процессы⁴. Остановимся на этом подробнее.

Для постмодернистского мировоззрения характерен, как известно, переход от классической рациональности к новой постметафизической философии, осознающей собственные границы, за пределами которых остаются решения

¹ Тоффлер, Элвин. Третья волна. Перевод на русский язык: А. Мирер, И. Москвина-Тарханова, В. Кулагина-Ярцева, Л. Бурмистрова, К. Бурмистров, Е. Комарова, А. Микиша, Е. Руднева, Н. Хмелик. — М., 2004. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 27.01.2011. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/4821/4844>.

² См. об этом Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал. - 2012. - № 2. С. 20-21.

³ Степанова Е. А. Религия в США и западной Европе: исключение или правило? / Е. А. Степанова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2012. — Вып. 12. С. 113.

⁴ См. например, Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризиса личности в культуре постмодерна / О. А. Богданова // Вестник Академии. Ростовский экономический университет. — 2001. — № 1. С. 204–211.

метафизических проблем и поиск абсолютных истин, недоверие к метанаративам. Постмодернизм фиксирует «тотальный кризис и идеи секуляризма, и идеи религиозности»¹, для него не приемлемым является опора на трансцендентное, вера в абсолютные истины, следование традициям. Проблематизируя предельные истины, он выполняет очень важную работу: развенчивает монополизм и тоталитаризм идей Просвещения, становится как бы духовной контрреволюцией и освобождает тем самым религию от плоского примитивного восприятия ее как однородной идеологической институции с жесткой системой требований.

С одной стороны, постмодерн приводит к размытости верований, идей, а также самих понятий религии, веры, церкви. Он создает ситуацию общедоступности информации о любых религиозных учениях и практиках (например, через интернет). И в это же время в результате триумфа массовой культуры, которая «не оставляет камня на камне не только от храмов, но и от консерваторий»², трансформации подвергается и так называемая чистая или квазирелигиозная (об этом понятии речь шла выше). Для индивидуума воскресный поход в храм, посещение театра или любое мероприятие, предлагаемое индустрией развлечений, становятся одинаково возможными и даже обыденными вариантами. То есть предполагается личный выбор человека из многих, в том числе и секулярных альтернатив. Поэтому и постмодерн, и массовая культура таят, конечно, угрозу для традиционных религий³. Но с другой стороны, постмодерн, как бы, «перезагружает» все смыслы, saniрует общественное сознание от стереотипов, клише, мертвых форм. Это дает религии возможность уйти от навязанного ей узкого поля действия, от засилья идеологий. Такой интеллектуальный климат для религиозной мысли более благоприятен. У религии и религиозности возникает пространство свободного действия, что способствует становлению постсекулярного. Появляются и новые возможности

¹ Минченко Т. П. Указ. соч. С. 51.

² Вевюрко И. С. Пострелигиоведение и реальная политика. К дискуссии о «постсекулярности» [Электронный ресурс] // Портал «Богослов.Ru». 2009. 1 октября. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/477051.html>.

³ Кырлежев А. И. Указ. соч.

для обновления веры как сферы глубокого личного переживания и, соответственно, нового понимания церковных практик.

Эпоха «конца» постмодернизма, о которой свидетельствуют ряд исследователей (Р. Аккер, Т. Вермюлен, Л.А. Закс, Л. Тернер, М.Н. Эпштейн и др.¹), в свою очередь, позволяет говорить о процессах постепенной смены экзистенциалов — «усталости» от размытости понятий, бесконечной иронии, потребность в подлинном, в том числе, настоящей вере, в действительных смыслах. Человек постсекулярной эпохи, освобожденный предшествующими веками секуляризации от религиозных стереотипов, сам начинает испытывать «духовную жажду» и искать «встречи» с Божественным Абсолютом², в том числе, и в церкви.

Эта тема становится сегодня предметом различных публичных акций, естественным образом прорастает во многих произведениях искусства: в литературе, театре³, кино. Мы приведем несколько ярких примеров из современного киноискусства, имеющего наиболее широкую аудиторию. В первую очередь, выделим необычный путь послушницы Иды из одноименного фильма британского режиссера (поляка по происхождению) Павла Павликовского, получившего в 2015 году Оскара в номинации «лучший

¹ См. например, Вермюлен Т., ван ден Аккер Р. Заметки о метамодернизме [Электронный ресурс] / Пер. с англ. А. Есипенко // *Metamodern: Журнал о метамодернизме*. — 02.12.2015. URL: <http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism>; Тернер Л. Метамодернизм: краткое введение [Электронный ресурс] / Пер. с англ. А. Устинова // *Metamodern: Журнал о метамодернизме*. — 21.11.2015. URL: <http://metamodernizm.ru/briefintroduction>; Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Издание Р. Эликина, 2000. С. 283-298.

² Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас // М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 313-315.

³ Интересно, что даже в середине XX века, когда секуляризация была «в зените», тоску человека, жизнь которого протекает без этих смыслов, выражали многие чуткие художники: например, Самуил Бээкет в своей культовой пьесе «В ожидании Годо» (*Got* - англ. Бог). Анализируя пьесу, Александр Генис замечает: «Все четыре действующих лица представляют отдельные составляющие единой человеческой личности. Они находятся в неизбежном конфликте: тело и разум, скепсис и надежда. Для прекращения этого конфликта необходим отсутствующий элемент — ВЕРА. Но для ее обретения необходимо смирить тело, очистить разум, использовать весь запас скептицизма, дабы освободиться от бесконечного повторения начитанных истин и ограниченности житейского опыта и со всей возможной надеждой просить о встрече (даровании ВЕРЫ)» (Брандт Г. А. «...Ты готов к невероятному счастью?»: Зоны притяжения церкви и театра в текучей современности [Электронный ресурс] // *Петербургский театральный журнал*. 2016. №1 (83). URL: <http://ptj.spb.ru/archive/83/theater-and-religion/ty-gotov-kneveroyatnomu-schastyu/>).

иностранный фильм». Юная послушница католического монастыря уходит от узких церковных ограничений, в которых выросла, не зная иного, и пробует на вкус все искушения современной насыщенной светской жизни. А затем, сделав осознанный выбор, движется навстречу «старой» жизни, будущее которой неизвестно, но это уже ответственный поступок, предполагающий высокую степень личного участия, на которую она прежде не могла решиться. Этот сюжет можно прочесть как метафору процессов секуляризации в Европе, которая, подобно героине пройдя искушение рациональностью, критикой своих традиций, раскрепощения свободой взглядов, поступков, явного отрицания религиозных норм, морали, снова осмысливает ценность традиционной религии. Об этом же, по сути, и «Спасение» известного российского режиссера Ивана Вырыпаева. К теме поиска человеком подлинной христианской веры обращается и всемирно известный режиссер М. Скорсезе: в своем фильме «Молчание» (2016 г.). По сюжету миссионеры католической церкви проходят испытания, связанные с утверждением религиозных начал в антагонистичной по отношению к христианству японской культуре, и как следствие сталкиваются с выбором между верностью учению и возможностью уклониться от страданий, вести «обычную жизнь». Метафорические параллели – в длительном противостоянии традиционной религии секулярным, несовместимым с учением гедонистическим и т.п. ценностям. Опыт гонений оказывается для церкви необходимым или, по крайней мере, небесполезным: европейская культура после периода активной борьбы с религией как бы отступает, поскольку, как и две тысячи лет назад, остаются верные своей вере адепты. А их примеру следуют другие. Стоит также упомянуть в этом контексте и культовый многосерийный фильм П. Соррентино «Молодой папа» (2016 г.). Помимо темы изъянов церкви, не уникальной для кинематографа, фильм показывает, по сути, как сложно воплощать в современном мире веру. За века христианизации в религии причудливым образом переплелись разные пласты культуры, формы жизни. Пороки общества и святость, достоинства и недостатки «живущей самой в себе» большой церковной организации и отчаянные внутренние поиски человеком Бога «силовыми

линиями» сходятся в душе главного героя. На протяжении всех серий он мучается, ища свою идентичность, попутно пытаясь адаптировать доставшееся ему «наследие» к собственному пониманию «настоящего» христианства. Но фактически этот внутренний путь преодолевает каждый человек, всерьез задумавшийся над «вечными» вопросами. При этом в традиционной религии оказывается возможным радикальное обновление, а фактически обращение к собственным истокам, пусть это поначалу и сопряжено с многочисленными трагикомическими ситуациями и сложностями. Схожие вопросы рассматриваются и в недавно вышедшем британском сериале «Сломленный»

Э. Пирса, Н. Кершоу и др.

Поэтому без проблематизирующих практик постмодернизма, думается, было бы невозможным формирование постсекулярной культуры. Они как бы подготовили почву для «новой религиозности».

Обобщая социокультурные проявления постсекулярной религиозности, выделим характерные черты постсекулярной культуры на разных уровнях: индивида, социума, отдельно церкви, государства.

1. На индивидуальном уровне это экзистенциальный запрос на обретение живой осмысленной разумной веры, или, по крайней мере, каких-то твердых ценностных оснований, переосмысление и соотнесение с жизненными установками традиционных библейских истин, церковных практик.

2. Для церкви постсекулярные тенденции выражены в «возвращении» роли как участника различных политических процессов, так и носителя традиционных, проверенных временем ценностей, смыслов, повышении спроса у населения на различные по глубине, степени вовлеченности христианские практики (*под христианскими или церковными практиками мы понимаем совокупность действий, ритуалов, норм, способов коммуникаций, демонстрационных жестов, характерных для институционального контекста*

конкретной христианской церкви и ее адептов¹), в том числе, и на собственно христианское учение. Все это актуализирует, в свою очередь, с одной стороны, обращение церкви к своему же учению, причем не обязательно «сверху», но в контексте раннехристианского периода, а с другой, стимулирует адаптацию, осовременивание различных форм культа к современным условиям. Кроме того, в обществе периодически возникают дискуссии о возможности «очищения» несовершенной институции от накопленных искажений и ошибок. И церковь, так или иначе, реагирует на подобные вызовы. Более чувствительна к этому традиционно Западная церковь².

3. На уровне социума мы можем наблюдать возвращение религии в публичное пространство, различные сферы социальной реальности. Религия получает возможность апеллирования к сфере религиозного опыта и практик человека.

4. Государство при постсекуляризме сталкивается с вопросами соблюдения права и морали, основанных на терпимости к существованию разных религиозных групп, обеспечения равноправного участия в политической жизни представителей как доминирующей в культуре религии, так и других вероисповеданий, субкультур³.

Но среди исследователей при всей очевидности тех процессов в современной Европе, которые никак не вписываются в прежние, секулярные воззрения на место религии в обществе, единой позиции относительно самих понятий как постсекулярности, так и постсекулярной культуры пока нет. Поэтому попытаемся определить существующие сегодня научные подходы к этим понятиям. Уточним, что само словосочетание постсекулярная культура впервые

¹ См., например, Волков В. В., Хархордин О.В. Теория практик // Вадим Волков, Олег Хархордин. - СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. С. 15.

² Alberigo G. L'amore alla Chiesa — dallariforma all'aggiornamento // «Con tutte le tue forze»: I nodi della fede cristiana oggi. Genova, 1993, p. 169-194.

³ Хабермас Ю. Указ. соч.

встречается лишь в 90-х годах прошлого столетия в работах по литературоведению Дж. Макклора, в 2005г. у голландского социолога А. Зондервана, чуть позже у американского религиоведа А. Портерфилд, в 2010 г. у чешской исследовательницы И. Нобел и лишь в текущем десятилетии в работах отечественных исследователей¹.

Часть исследователей: Ю. Хабермас², Джон Ролз³, Х. Казанова⁴, П. Бергер⁵, Дж. Милбанк⁶, М. Кинг⁷, Р. Старк, Р. Финке⁸ и другие — говорят о крахе научного обоснования секуляризации. Так основатель и лидер нового направления в христианской теологии «Радикальная Ортодоксия» Дж. Милбанк высказывается в духе восстановления религией давно утраченных позиций в жизни общества, предлагая нормативно интерпретировать происходящее в этой сфере как обратное движение мира к своим истокам, к церкви, новую ситуацию, в которой нерелигиозным людям «приходится приспособляться к неудобному Христу»⁹. Ю. Хабермас, напротив, отмечает, что процесс секуляризации еще не завершен¹⁰, но это не исключает сохранения влияния и значимости религии и ее

¹ Пашков К. В. Заметки о постсекулярной культуре / К. В. Пашков // Научный журнал «Социум и власть». — Федеральное гос. бюджетное образовательное учреждение высш. образования "Российская акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте Российской Федерации", Челябинский фил. — Челябинск : Челябинский фил. РАИХиГС, 2012. — № 5 (37). С. 123-126.

² Хабермас Ю. Указ. соч.

³ Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited / J. Rawls // The University of Chicago Law Review, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997), pp. 765-807.

⁴ Casanova J. Public religions in the modern world / J. Casanova — Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵ Berger P. L. The desecularization of the world: a global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / Ed. By P. L. Berger. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

⁶ Milbank J. Faith, Reason and Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the 21st Century (Milbank J. Future of love: essays in political theology). — Eugene, Oregon: Cascade books, 2009. P. 320.

⁷ King M. Postsecularism: The Hidden Challenge to Extremism. / M. King M. — Cambridge, 2009.

⁸ Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776 — 2005. / R. Finke — New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

⁹ Milbank J., Pickstock C. Ward G. Radical Orthodoxy // A new theology. — London, New York: Routledge, 1999. — 285 p.

¹⁰ Хабермас Ю. Указ.соч.

ощутимого присутствия в публичном пространстве. При этом и мультикультурализм, и угрозы религиозного фундаментализма, и отсутствие единства в обществе относительно места религии в публичном пространстве должны подталкивать заинтересованные стороны к диалогу ради достижения социальной стабильности. Для этого, как считает Ю. Хабермас, необходимо искать и вводить в практику те нормы поведения, которые характерны именно для постсекулярного общества. Сюда он относит соблюдение права и морали, основанных на терпимости к существованию разных религиозных групп, обеспечение равноправного участия в политической жизни представителей как доминирующей в культуре религии, так и других вероисповеданий, субкультур. Подтверждением справедливости этих выводов и одновременно примером того, что такая позиция находит понимание не только в научных кругах, может служить нашумевшее радиоинтервью, записанное на BBC в феврале 2008 года, в котором тогдашний глава англиканской церкви Великобритании Роуэн Уильямс высказался о неизбежности, на его взгляд, введения некоторых норм мусульманского права (шариата) на территории Великобритании для упрощения интеграции мусульман в британское сообщество¹. Религиозный лидер в публичном пространстве поднял руку на священную для Европы «корову», выступая за сокращение сферы всеобщего права и использования по отношению к конкретному гражданину только тех прав, которые соответствуют его моральным принципам. Это характерно для постсекулярной ситуации.

Но существует и другой подход к понятию постсекулярной культуры. Такие авторы, как, например, П. Бьюкенен², К. Доббелер³, Д. Мартин⁴, Ф. Фукуяма⁵, считают, что секуляризация продолжается и что нельзя говорить о возникновении

¹ Глава Англиканской церкви согласен на законы шариата. 08.02.2008 [Электронный ресурс] // Портал «РБК». URL: <https://www.rbc.ru/politics/08/02/2008/5703cb0a9a79470eaf7691cb>.

² Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / Патрик Дж. Бьюкенен. — М.: Аст, 2003. — 444 с.

³ Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept // Current sociology, 1981. V. 29. P. 10-24.

⁴ Martin D. On secularization. Towards a revised General Theory / David Martin. — Farnham : Ashgate, 2005

⁵ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. — 1990. — № 3. С. 84—118.

«постсекулярной эпохи» или десекуляризации. Так, К. Доббелер выделяет три уровня секуляризации: макроуровень (секуляризация на уровне структуры общества), мезоуровень (секуляризация на уровне религиозных организаций), микроуровень (секуляризация на уровне индивида)¹. При этом основополагающим и определяющим является именно макроуровень. И поскольку, считает он, никаких серьезных трансформаций на этом уровне не происходит, и все процессы, происходящие в западных обществах, «касаются мезоуровня или даже микроуровня», говорить о начале полноценной постсекулярной эпохи и десекуляризации не приходится.

Д. Мартин показывает, что универсальные изменения на макроуровне характерны для обществ, уже переживающих модернизацию. «Прочие же процессы будут зависеть от особенностей каждого конкретного общества». При этом им выделяются четыре главные модели развития секуляризации: англосаксонская (ослабление религиозных институтов, сохранение аморфных религиозных убеждений), американская (укрепление религиозных институтов, сохранение аморфных религиозных убеждений на фоне размывания религиозных смыслов), французская, или латинская (противостояние твердых религиозных убеждений и сильных религиозных институтов с эквивалентными по силе атеистическими убеждениями и общностями атеистов), и русская (общее ослабление религиозных убеждений и институтов при сохранении в обществе). Все остальные модели содержат себе сочетания этих основных². Распад Советского Союза в этой системе координат рассматривается Д. Мартиным как включение России в общеевропейскую модель секуляризации. На его взгляд, современное российское общество на макроуровне повторяет в отношении секуляризации европейское с характерным «рынком религий», в нашей стране еще формирующимся, низкий уровень религиозности и т. д.³.

Есть еще третья группа исследователей, которые, не используя понятие

¹ Dobbelaere K. Ibid. P. 11-12.

² Martin D. A general theory of secularization. — Oxford: Blackwell pub., 1978.

³ Ibid.

«постсекулярной культуры» при анализе современной религиозной ситуации, — это Ч. Тейлор¹, Т. Лукман², Р. Белла³, Т. Парсонс⁴, Э.Гидденс⁵ указывают, по существу, на неизбежность возвращения религиозных идеалов для преодоления кризисных явлений в современной культуре. Здесь важно указать на то, что сам процесс трансформации религии всеми этими исследователями также понимается нетипично. В секуляризации они увидели, и что интересно, задолго до проявлений постсекулярной эпохи, лишь видоизменение социально-культурных функций религии, ее уход из общества «в область индивидуального, персонального бытия человека», замену институциональной религиозности — личностной⁶. При таком подходе отсутствие изменений на макроуровне не дает оснований отрицать правомерность серьезных постсекулярных тенденций, поскольку в данном случае понятие постсекулярной культуры отражает, прежде всего, те внутриличностные процессы человеческой духовности, которые не прекращались, не исчезали, или, по крайней мере, актуализировались в современности. Тем удивительнее, что при исследовании секулярной культуры XX века им удается «схватить» то понимание секуляризации, которое начинает проявляться только в последние десятилетия, выстраивая, тем самым, новое понимание развития религиозности.

Есть исследователи, которые оценивают такое положение дел в постмодернистской парадигме: религиозность стала предельно субъективной и может принимать любые формы и содержание в зависимости от индивидуальных

¹ Taylor C. *A Secular Age*/ Charles Taylor — Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. — 2007.

² Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии»// Журнал «Социологическое обозрение».- М.: ИИУ «ВШЭ» Центр фундаментальной социологии. — 2014.- т. 13, № 1. С. 139-154.

³ Bellah, Robert N. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* / Robert N. Bellah — New York: Harper & Row, 1986.

⁴ Парсонс Т. Система современных обществ/ Толкотг Парсонс // — М., 1998. — 270 с.

⁵ Гидденс Э. Социология/ Энтони Гидденс — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 704 с.

⁶ Лукман Т. Там же.

потребностей (зачастую сиюминутных)¹. В этой перспективе традиционное христианство выглядит безнадежно устаревшей и к тому же громоздкой в своей институциональной конструкции, чем является церковь. Но нам видится, что описанные выше процессы и по отношению к христианству (и соответственно, церкви) положительны. Во-первых, в силу уже озвученного ранее положительного ассоциирования в сознании европейцев церкви со «своим» институтом, проверенным временем и поддерживающим близкие по духу ценности. Во-вторых, на фоне множественности духовных запросов, их неизбежной в постмодернистской парадигме эклектичности и трудности формулирования, а также пресыщения от «игры» смыслами и формами (о чем уже шла речь выше), церковные практики «выделяются» как четкий конструкт, элементы которого способны удовлетворить различные потребности «страждущей души» верующего. В-третьих, в публичном пространстве не многочисленные религиозные практики, а, скорее, церковь может стать выразителем голоса самых различных носителей христианского мировоззрения. Наконец, новизна постсекулярной ситуации, так или иначе, связана с критическим переосмыслением в Европе результатов того разрыва с церковью, который произошел в период секуляризма. В этом контексте у церкви и появляются новые возможности. Религия получает право вернуться в общественную жизнь, но, конечно, без возможности восстановления позиций, подобных досекулярным (хотя подобные интенции и присутствуют у «решительно настроенной» части верующих, среди духовенства и даже исследователей)².

Обобщая выше сказанное, мы можем предложить следующую дефиницию

¹ Из отечественных исследователей можно, в первую очередь, выделить работы Е. А. Степановой (См. например: Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт / Е. А. Степанова // Научно-теоретический журнал «Религиоведение». - Благовещенск. — 2015. — № 3. С. 57-62), а также П. Н. Костылева (см. Костылев П. Н. Танго для узурпатора: [Реален ли постсекулярный мир?] [Электронный ресурс] / П. Н. Костылев // Русский журнал [http://www.russ.ru]. — 2009. - URL: <http://www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora>), А.А. Радугина (см. Радугин А. А., Радугина О. А. Постсекуляризм - духовное основание эпохи постмодерна / А. А. Радугин, О. А. Радугина // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. - 2017. - № 1 (23). С. 156-164).

² Milbank J., Pickstock C. Ward G. Radical Orthodoxy // A new theology. — London, New

постсекулярной культуры: форму культуры, в которой происходит переопределение отношения к христианству, роли и месту церкви в жизни людей, затрагивающее, прежде всего, внутриличностные процессы поиска человеком смыслов, духовно-нравственных ориентиров как формально-символической, культово-обрядовой, так и «глубокой», подлинной веры.

Обратимся к рассмотрению интересующей нас ситуации в России, которая, начиная с XVII в. пережила несколько волн секуляризации, последняя — закончилась в 1980-е годы. Где-то со второй половины XX века, даже в условиях формально «атеистического государства», долгое время осуществлявшего политику насильственной секуляризации¹, постсекулярные тенденции находили, например, свое воплощение в таком феномене, как рост религиозности интеллигенции. Это касалось и различных эзотерических, восточных учений², и традиционного православия³ (подробнее см. об этом, например, в документальном мини-цикле А. Архангельского «Жара», Россия, ОГТВК «Культура», 2011). Конечно, востребованность практики крещения, идентификация себя с православием как религией и шире с православной культурой носили в это время в основном поверхностный характер⁴. Однако одновременно произошла и активизация запросов на «глубокое» вхождение в христианские практики в различных формах организации (например, монашество, братства) и разной интенсивности. Вместе с тем, некоторая европеизация уклада жизни российского общества вследствие прекращения искусственной изоляции от «капиталистических стран» внесла и секулярные тенденции: в той или иной степени перенимались либеральные ценности, индивидуалистические и

¹ См. также об этом Цыплаков Д.А. Генезис постсекулярности в России: историко-социальные аспекты / Д. А. Цыплаков // Гуманитарные науки в Сибири. - 2016. - Т. 23. - № 1. С. 53-57.

² См. например, Панченко А. А. Двадцатый век: новое религиозное воображение [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение - 2012. - № 117(5). - URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2620>.

³ Фурман Д. Е. Религия, атеизм и перестройка / Д. Е. Фурман // На пути к свободе совести. - М., 1989. С. 13-14

⁴ См. подробнее Синелина Ю. Ю. Динамика религиозности россиян (1989 - 2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна. Материалы III Международной научной конференции / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 324-343.

гедонистические установки, подходы к вопросам сексуальных отношений, семьи, религии и т.д., которые «переплетались» с вышеуказанным ростом интереса к церкви. Российский религиовед А.И. Кырлежев даже выделяет разворачивающуюся параллельно этому особую секуляризацию, которая носит «догоняющую» Запад характер¹. Рост интереса к церкви невольно ограничивают ее собственные «новые» стратегии, направленные на воссоздание крепкой «симфонической» (свящ. В. Чаплин²) связи с государством, доминирование в религиозном пространстве, экспансию-возврат в различные публичные сферы, например, образование (введение в общеобразовательных учреждениях курса «Основы православной культуры»), искусство (противодействие показу художественных произведений, «ущемляющих» нравственные чувства верующих) и др. Тем не менее, по социологическим данным³ многие наши сограждане устойчиво поддерживают постсекулярные тенденции, считая религию важной для своей жизни (61% по данным на 2011г.⁴), а православное вероисповедание — важной составляющей национальной идентичности (57% по данным 2016г.⁵). Кроме того, с 1990-х рос уровень доверия церкви как социальному институту (с 33% в 1997 г. до 55% в 2012 г.⁶). Как было уже отмечено, находятся и такие верующие, кто даже поддерживает реконструкцию

¹ Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире / А. И. Кырлежев // Отечественные записки. — 2013. — № 1. С. 161-162.

² См. например: «Идеал симфонии ... может исполняться и в рамках светской государственной системы. Более того, идея симфонии может и должна быть расширена на сотрудничество Церкви и общества, включая гражданские объединения разных уровней» (свящ. В. Чаплин, из выступления на конференции «Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы», Москва, 20.04.2010г. Источник: сайт Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1142982.html>).

³ Далее нами приводятся данные из исследований Ю. Ю. Синелиной, центра Ю. Левады, Исследовательского центра Пью. Проблемы объективности социологического измерения религиозности, расхождения показателей остаются за рамками нашего исследования. Но поскольку эти показатели являются результатом многолетних исследований, в целом, коррелируют между собою, мы приводим их в качестве своеобразного маркера отношения населения России к православной религии.

⁴ Синелина Ю. Ю. Указ. соч. С. 331.

⁵ Куперман А., Сайгал Н. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе / Алан Куперман, Нейха Сайгал // Исследовательский центр Пью. 2017. С. 14

⁶ См. Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. — 2013. — № 1. С. 247.

дореволюционного статус-кво во взаимоотношениях религии и государства.

Если обратиться к интегрирующим показателям, то мы увидим, что опросы 2012 года фиксировали порядка 10% населения как «верующих и религиозных граждан с относительно высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни»¹, 25-30% менее активных в религиозных практиках, но верующих, связанных с общинами и приходами людей, считающих религию важной частью своей жизни². Еще 42-47% называли себя православными, что было только способом национальной культурной самоидентификации. Тем не менее, итоговые 82% опрошенных, связывающих себя с православием³, — внушительный показатель, свидетельствующий о благоприятных, с точки зрения социологии, условиях для проявления постсекулярных тенденций в культуре России. Показатели 2017 года, по данным «Левада-центра», демонстрируют схожую картину: 13% активных, 22% менее активных в религиозной жизни граждан и, в целом, все тот же уровень (83%) связывающих себя с православием⁴. Таким образом, за минувшие пять лет позиции православия в России остались стабильными, в силе остались и постсекулярные тенденции⁵. При этом удивительным является тот факт, что более 40% россиян вообще не верят в Бога, или верят «в некую высшую силу», или признаются, что периодически теряют свою веру⁶. То есть немалая часть идентифицирующих себя с православием при этом не верят в Бога.

Необходимо учесть, что постсекулярный интерес к христианству подразумевает не только символическую идентификацию или поверхностный интерес и формальное участие в традиционных церковных практиках. Он

¹ Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // Там же. С. 255.

² Там же.

³ Там же, с. 246.

⁴ Общественное мнение - 2017. М.: Левада-Центр, 2018. С. 143.

⁵ Так же см. об этом: Гришаева Е.И., Фархитдинова О.М., Шумкова В.А. Религиозность верующих Екатеринбургской митрополии: от ортодоксии к постсекулярной эклектике / Е.И. Гришаева, О.М. Фархитдинова, В.А. Шумкова // Социологические исследования. - 2017. - № 8 (401). С. 106-117.

⁶ Общественное мнение – 2017 // Там же, с. 144.

приводит еще и к росту глубинных экзистенциальных запросов, касающихся сущности учения, возможностей для высокой активности в религиозной жизни и даже самореализации человека. И здесь для российского христианства в его собственно традиционно-церковном измерении остается много нерешенных проблем: кроме конкуренции со стороны иных духовных практик присутствует негативный багаж собственной истории, инерция, характерная для больших институтов, внутренние противоречия и др. Это усложняет возможности церкви для успешного ответа на постсекулярные вызовы и выявляет существенную проблему, которую мы можем сформулировать следующим образом: *могут ли традиционные церковные практики быть способны удовлетворить разнообразные постсекулярные духовные вызовы? И каким образом Русская православная церковь адаптируется к постсекулярным тенденциям?*

Для ответа на эти вопросы, поскольку христианские церковные практики неоднородны, нам необходимо выявить виды этих практик, соотнести их с постсекулярными социокультурными тенденциями, а для этого, в свою очередь, хотя бы кратко проследить их трансформации в истории. Решению этой задач будет посвящен следующий параграф.

§ 2. Христианские (церковные) практики: типы и исторические трансформации¹

Церковь как институт и связанные с нее практики оказали значительное влияние на европейскую культуру. На протяжении столетий материальная, информационная и духовная культурные подсистемы функционировали в соответствии с церковными регулятивными установками. Строились величественные храмы, процветали ориентированные на церковную традицию и христианские ценности ремесла, развивалась система монастырей и приходов, затрагивавшая большинство жителей известного «обжитого мира» — ойкумены. Церковь отвечала за культурное единство населения, его «правильное» просвещение, поддерживала культурную и политическую экспансию. Но при этом необходимо учитывать, что в самой природе церкви всегда была заложена двойственность. С одной стороны, она призвана стремиться к миру высшему, тому предельному существованию, в котором находят свое выражение: «причастность» к Божественному Абсолюту, постоянная апелляция к Священному Писанию, опыту «лучших» представителей, известных из церковной истории. С другой, она — часть мира «сего», ориентированная на успешное существование в конкретных социально-исторических условиях. И вся история церкви, ее различных форм, сообществ, практик — есть по сути дела «качели» между этими «крайними положениями», явная и тайная борьба за приоритет того или другого. Речь идет, по сути, о двух разных модусах существования церкви.

Во-первых, церковь воплощается в тех малых общностях, объединениях верующих, которые имеют практики общения, совместного ритуально-мистического приобщения к Абсолюту, регулярного личного взаимодействия по религиозным, социальным и даже повседневным вопросам. В таких общностях поддерживается высокий уровень осознанности, качества коммуникаций между участниками, велика роль веры, личного и группового откровения, чтения и

¹ В данный параграф включен текст из нашей работы о христианских практиках в постсекулярную эпоху: Кныш Е. В. Христианские практики в постсекулярную эпоху: новые вызовы // Успехи современной науки / Гл. ред.: Клюев С. В. - 2016. — Т. 9. — №11. С. 150-157.

обсуждения Писания и творений христианских мыслителей, общих дел милосердия, свидетельств о вере. Их члены на равных взаимодействуют и друг с другом как органы одного большого организма. Присутствует четкий вектор развития, предлагаемый каждому участнику: внутреннее, «качественное» изменение личности. Пользуясь аналогией из экономической науки, назовем это интенсивным типом христианства (иначе говоря, личностным, глубоким). Таким образом, согласно ранее предложенной дефиниции христианских практик, *под интенсивными христианскими практиками мы будем понимать совокупность таких действий, ритуалов, норм, способов коммуникаций, демонстрационных жестов, характерных для ценностно-идеального контекста конкретной христианской церкви и ее адептов, которые направлены на серьезные глубинные изменения в человеке для достижения соответствия его бытия евангельскому учению.*

Соответственно, в «экстенсивном» или иерархическом типе (другие варианты наименований — «бюрократический», «массовый», «корпоративный»), наиболее известном из истории, церковь существует как большая институция, сложно организованная, с отчетливыми бюрократическими структурой и процедурами. В ней были и остаются выраженными: четкая вертикаль власти, формализм, борьба за влияние, ориентация на количественный рост — многие черты, характерные для больших организаций, корпораций. Следовательно, *под экстенсивными христианскими практиками мы будем понимать совокупность таких действий, ритуалов, норм, способов коммуникаций, демонстрационных жестов, характерных для институционального контекста конкретной христианской церкви и ее адептов, которые направлены на успешное существование церкви и ее адептов в конкретных социально-исторических условиях.*

Обе «формы» присутствуют в жизни церкви, скорее всего, с самого начала и прошли длительный путь исторического развития. Поэтому, рассматривая вопрос об адаптации православной церкви к постсекулярным тенденциям, мы не можем не учитывать особенности каждой формы церковности в историческом контексте,

а поскольку христианизация Руси произошла только в X веке и была связана с восприятием уже готовых церковных форм, на тот момент претерпевших уже немало культурно-исторических «модификаций», мы обращаемся и к общехристианской предыстории развития этих двух типов практик.

В качестве исходной точки развития, несмотря на отсутствие достаточного числа достоверных исторических источников, стоит взять так называемый Апостольский век как важнейший период для генезиса церкви и ее практик. В художественной и богословской литературе образ первых христианских общин дается как образец, к которому в первую очередь и призвана церковь и который явно соотносится с интенсивным типом практик¹. Безусловно, это связано с особенностями социокультурного преемства первых общин. Христианство, как известно, возникло в контексте иудейской религиозной традиции как своеобразная небольшая секта и первоначально сохраняло с ней тесную связь. Этот тезис поддерживается каноническими новозаветными текстами, согласно которым первохристиане изначально соблюдали все ритуальные предписания Моисеева закона, молитвенные практики посещения Иерусалимского храма². Поэтому и христианская богослужебная практика, постепенно формируясь на основе иудейской, до сих пор во многом сохраняет эту преемственность, и «современный православный, может быть, удивится.., что его богослужение в своей первооснове почти целиком определено храмом и синагогой»³. Кроме того, исторически возникновение христианства совпало с процессами разложения древневосточной общины и, возможно, привлекало тех, кто поддерживал традиционный общинный уклад, религиозные нормы иудейской религии, а с другой стороны — оказался готов к ее обновлению⁴. Евангелия, как раз

¹ См. например: Поснов М. Э. История Христианской Церкви / М. Э. Поснов // Православие и современность. Электронная библиотека. - Holy Trinity Orthodox School, 2002. С. 133-135.

² См. напр. Новый Завет, Деяния апостолов, глава 2, ст. 46.

³ Шмеман А. Исторический путь православия / А. Шмеман (протоиерей) // М.: Паломник, 2007. С. 12.

⁴ Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая // М.: Политиздат, 1978. С. 44.

подчеркивают, что учение Христа содержит обновленное понимание многих иудейских религиозных норм (но не разрыв с ними). Так, центр внимания ветхозаветной церкви — ожидание Мессии, который восстановит израильскую государственность, принесет национальное и религиозное превосходство над другими народами в новой религии сменяется на возвешение о Мессии, уже пришедшем, провозгласившем не политическое, а духовное торжество Израиля как метаисторического Царства Бога¹. Идея «заместительного жертвоприношения» Богу животных за грехи, в знак благодарности и т.д. в иерусалимском храме как единственном центре иудейского богослужения была «обновлена» «прогрессивной» концепцией жертвы Христа за всех людей, благодаря которой становится возможным непосредственное приобщение к Богу его учеников через присутствие в каждом прошедшем обряд крещения ипостаси Единого Бога — Святого Духа. Так «душа» крещеного верующего сама становится «местом» поклонения Богу «в духе и истине»², а тело — храмом, т.е. местом пребывания Духа Святого³. Основное ритуальное отличие от материнской веры — практика Евхаристии, трапезы с особым воспоминанием и благодарением за жертву Христа, избавление от власти греха. Важно отметить, что согласно новозаветным текстам церковь представляет собою народ Божий, который возвещает Его волю, выполняет Его поручение. *В с е* члены этой церкви называют себя «призванными» и «святыми» (в отличие от более поздней трансформации — некоторые наиболее выдающиеся, как правило, вышедшие из повседневной жизни).

В новозаветных текстах описывается особый модус жизни первых христиан. Каждый христианин призывается превзойти «в праведности своей» нормы Моисеева Закона и связанных с ним многочисленных предписаний и практик⁴. Сюда же относится напряженное ожидание «второго пришествия

¹ Шмеман А. Там же, с. 9.

² Ев.от Иоанна, гл. 4, ст. 23.

³ 1 Послание к коринфянам, гл. 3, ст. 16.

⁴ Ев. от Матфея, гл. 5, ст. 20.

Христа».

Вместе это должно было поддерживать высокий «накал» религиозности, который можно назвать имманентным свойством и интенцией интенсивных практик. Это видно, например, из описания феномена «христианского коммунизма»: практики объявления своего имущества принадлежащим всей общине при сохранении права пользования за «прежним» владельцем¹.

Этот первый «сюжет» в развитии христианских практик мы можем назвать «национальным иудеохристианским», поскольку церковь включала в себя именно иудеев (по религиозной идентичности) и основной задачей было возвешение пришедшего Мессии для своего народа, подготовки к Его возвращению, поскольку Он пришел «к погибшим овцам дома Израилева»². Религиозная культура членов церкви была высокой с учетом многовековых традиций монотеизма и интенций к соблюдению евангельских максим. Основная церковная единица — община верующих, проживающих на одной и той же территории, имеющая практику собирания на Евхаристию в одном месте. Такая территориальная (в начальный период, как правило, городская³) община обладала всеми свойствами единой самостоятельной церкви и была равной по отношению к другим. Все это характерно для интенсивных церковных практик.

В то же время в церкви присутствовал организационно-иерархический компонент: ориентация на рост численности (сначала среди иудеев, затем и среди язычников). Также особое место отводилось, очевидно, апостолам как свидетелям жизни, деяний, смерти и воскресения Христа. За ними было закреплено первенство в церкви, власть и авторитет. Современные христианские церкви, выделяя в своем названии «апостольская», подчеркивают свою преемственность именно этой традиции. «Архитектуру» церковного устройства во многом определяла административная структура империи: наличие больших городов, в

¹ Шмеман А. Указ. соч., с. 23.

² Ев. от Матфея, гл. 15, ст. 24.

³ См. например: Аман А. Г. Повседневная жизнь первых христиан. 95-197 / А. Г. Аман // Пер. с фр. и предисл. В. Д. Балакина. - М.: Мол. гвардия, 2003. - 322 с.

которых базировалась община. Старшими в них были администраторы по территориальному принципу — епископы и пресвитеры, помощники епископа в управлении общиной, в решении социальных вопросов — диаконы¹. Верующие из сельской местности подчинялись городской церкви². Как пишет историк и богослов прот. Александр Шмеман: «в самом понятии “церковь”... уже заключена была идея организованного общества и нет ничего более чуждого раннехристианскому сознанию, чем какое бы то ни было противопоставление духа — форме или свободы — организации»³. И это не уникальное мнение. В контексте рассматриваемой нами проблематики можно заключить, что изначально второй тип — «модус» — церковности не был выражен явно и присутствовал в христианстве пока лишь в «зачаточном» состоянии.

Примерно с 49 г.⁴ мотивы распространения учения только в среде иудеев постепенно сменяются на миссионерские задачи «освоения языческих территорий» при сохранении во «вселенской» (т.е. всей в совокупности) церкви большинства иудеохристиан. Учение начинает восприниматься как универсальное, содержащее в себе потенцию всемирного распространения. Новые члены церкви — представители эллинистической культуры, освобожденные специальным решением (Апостольский собор 49 г.), от исполнения норм иудейской религии, обязанные соблюдать только минимальные ограничения, касающиеся употребления языческого ритуального мяса и греха блуда. Христиане, обращенные из язычников, априори не могли соответствовать тому высокому модусу жизни, основанному на метанарративе ожидания прихода «Спасителя народа», какой могли поддерживать выходцы из иудейской

¹ Аман А. Г. Указ. соч.

² Уэр К. Православная церковь / КаллистУэр // Пер. с англ. (Серия: Современное богословие). — М.: Издательство ББИ, 2012. С. 19.

³ Шмеман А. Указ. соч., с. 17.

⁴ Примерная датировка Апостольского собора, «открывшего вход» в церковь для «язычников».

культуры¹. И именно в этот период уже произошел принципиальный сдвиг в развитии экстенсивных практик церковности.

В связи с этим стоит обратить особое внимание на событие, после которого произошло окончательное размежевание иудаизма и христианства. Речь идет об Иудейской войне 70-х годов. В результате уничтожения легитимного политического центра иудаизма и последующей критики в адрес христиан в «непатриотичном» избегании сопротивления Риму² в церкви резко меняется ее этнокультурный облик: начинают преобладать не-иудеи, представители иной, эллинистической культурной идентичности, бывшие язычники, чуждые многовековой религиозной традиции единобожия, ожидания миссии. В отличие от эсхатологического напряжения иудеохристианства эллинистический тип религиозности востребовал церковь как альтернативное сообщество, для которого характерны отличные от типичного социума Римской империи идеи нравственности, равенства, ощутимы взаимопомощь и забота о каждом участнике. Иначе говоря, большее внимание начинает привлекать не сама сущность учения, а его социальные «бонусы». Кроме того, трактовка предания о втором пришествии Христа как события ближайших десятилетий подвергается корректировке. А с уходом с авансцены иудеохристиан, эсхатологические ожидания вообще сходят на нет. На первый план выходит осознание необходимости жить «здесь и сейчас», сообразно «земным» потребностям. Таким образом, в христианской практике появляется новая доминанта — ориентация на устройство благополучной жизни в неопределенной исторической перспективе. Безусловно, это шаг в сторону развития христианских практик экстенсивного типа, воплощающих идею внешнего успешного развития церкви.

В христианских трудах уже начала II века подчеркивается особая роль

¹ Гзгзян Д. М. Христианство в истории / Д. М. Гзгзян // Учебное пособие для студентов гуманитарных, теологических и религиоведческих направлений и специальностей. [Электронный ресурс]. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. - 2015.

² Там же.

епископа как наместника Христа в конкретной местной церковной общине¹. Изначально под этим подразумевалась центральная роль в служении евхаристии, однако постепенно полномочия ответственных за административные вопросы росли, происходило четкое разделение на старших (епископов) и младших (пресвитеров)², роль диаконов постепенно свелась к исключительно ритуальным. Общины потеряли свойство целостности (малой церкви, обладающей свойствами всеобщей)³. Сюда же можно отнести и очевидное расслоение христиан по имущественному принципу, по статусу в церкви: на клир (служители) и мир (участники, а дальше все больше потребители церковных практик), наличие формальных членов, с легкостью отказывающихся от принадлежности к христианству при гонениях. Вместе с оформлением и усложнением иерархии, ростом численности, снижением активности и вовлеченности в различные процессы рядовых участников практик крен развития церквей все больше смещался в пользу экстенсивного типа практик. Как подчеркивают разные авторы⁴, еще до признания римской властью исповедование христианства допустимым, в церкви произойдет серьезная редукция жизни. Многие негативные трансформации постепенно закреплялись церковной традицией и иерархией, а поэтому легко встраивались в новую систему отношений с государством, о чем пойдет речь дальше. Это практика поддержания массового национального, но формального христианства, привычного для широкого исторического восприятия. Добавим сюда постепенную бюрократизацию церковного управления, фактическое отделение епископата от рядовых членов церкви. Такое положение

¹ См. например: «Итак, поелику в вышеупомянутых лицах я узрел все ваше общество в вере и любви, то убеждая вас, старайтесь делать все в единомыслии Божьем, так как епископ председательствует на место Бога» (Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к магнезийцам. Глава 6. [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-magnezijtsam/#0_6).

² Ср. с текстами Нового Завета, в которых пресвитер и епископ по сути заменяемые понятия: например, 1Тим. VI, 17, Деян. XV,6 и Флп. I, 1, 1Тим III, 1.

³ Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к смирнянам. Глава 8. [Электронный ресурс] // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-smirnjanam/ (дата обращения 16.05.2016 г.).

⁴ См. например Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи [Электронный ресурс]. — Издательский дом: ОЛМА-ПИРЕСС. - 2001. URL: https://royallib.com/book/gibbon_e/istoriya_upadka_i_krusheniya_rimskoy_imperii_bez_alboma_illyustratsiy.html.

вещей напоминало отношения граждан с крупными чиновниками и облегчало понимание императором явления церкви¹. Власть нуждалась в мощной, объединяющей разношерстное многонациональное население идеологии, что в итоге предопределило историческую ставку на христианство.

Но одновременно с этим никуда не исчезали явления, характерные для интенсивных церковных практик. Временной континуум с конца первого до начала четвертого в христианской истории красноречиво именуется периодом гонений. Вопреки или благодаря агрессивному внешнему противодействию власти церковь развивалась и интенсивно. Это время дало наибольшее число мучеников, пострадавших за приверженность учению Христа. Богословие вбирало и творчески перерабатывало язык и понятийный мир древнегреческой философии. Школы катехизации (постепенного «научения» основам веры, молитвы, жизненных поступков согласно Писанию и целостного вхождения в ритмы и смыслы христианского богослужения²) развивали практики научения в вере. Творческий порыв просматривается в трудах апологетов церкви, полемизирующих с искажающими учениями (ересями). На исходе эпохи возникает исключительное в христианской истории явление — монашеские практики разного рода: отшельничество, общее жительство, «средний путь»³. Широкое их развитие приходится на следующий период.

Существенные изменения в положении церковных практик происходят в 311-313 годах, когда правителем восточной части Римской империи Галерием был издан эдикт о прекращении гонений на христиан (311 г. н.э.), а позже, в 313

¹ См. Светлов Р. В. Константин Великий и Петр I: стратегии государственно-конфессиональной политики / Р. В. Светлов // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. - 2016. - Т. 10. - № 1. С. 196-204.

² См. например: Кочетков Г., священник. Возможная система оглашения в Русской православной церкви в современных условиях [Электронный ресурс] // Священник Георгий Кочетков: официальный сайт. URL: http://direct.ogkochetkov.ru/fileadmin/Missija_i_katekhizacija/Svjashch_Georgii_Kochetkov_Vozmozhnaja_sistema_oglashenija.pdf.

³ «Третья форма монашеской жизни, промежуточная между первыми двумя: жизнь полуотшельническая, «средний путь». При этом вместо единой строго организованной общины имеется свободное объединение маленьких поселений, каждое из которых насчитывает от двух до шести монахов, ведущих совместную жизнь под руководством старейшего» (Уэр К. Указ. соч., с. 44).

году схожий законотворческий акт подписал его визави на Западе Константин, тем самым фактически легализуя христианство. Вполне вероятно, что это было политическое решение использовать церковь как последнее средство сохранения империи, поскольку в христианском сообществе уже был воплощен принцип единства безотносительно национальной, половой, социальной и т.д. принадлежности. Тем самым, властью был запущен «проект реформирования империи» с опорой на христианскую институцию, теологию и практики. И церковь как готовая успешная сетевая структура становится важным системообразующим элементом обновляемого «сверху» государства. Подчинив в 324 году и восточную часть империи, Константин предпринял решительные шаги в реализации этого «проекта»: клирики освобождались от уплаты налогов (возникал корыстный мотив формального принятия даже самого низкого сана). Епископский сан фактически был введен в систему административного управления путем передачи прав регистрировать акты гражданского состояния (в том числе, в новой упрощенной процедуре освобождения от рабства после принятия христианства), осуществлять полномочия судий для паствы. Происходил возврат конфискованного в периоды гонений имущества. Социальные субсидии, выделяемые властью, также распределялись через церковную институцию¹. Обществу был послан сигнал о том, что быть христианином теперь не просто безопасно, но и выгодно. Говорить при этом о глубинных личностных переменах императора (объявленного церковью святым, равноапостольным) не приходится: Константин, как известно, не гнушался уничтожением предполагаемых противников даже из числа самых близких, а крещение принял только «на смертном одре».

При этом реакция церкви на легализацию христианства, как известно, отнюдь, не была конструктивной. После того, как император фактически стал ее покровителем, иерархи постепенно стали апеллировать к власти для разрешения

¹ О правах и привилегиях см. например: у В. В. Болотова в лекциях по истории Древней Церкви «V. Права и привилегии церкви в христианском государстве» (Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektsii-po-istorii-drevnej-tserkvi/6).

внутренних богословских дискуссий. После вмешательства Константина появились практики смещений и ссылок ересиархов, собрания почти всех епископов империи для решения спорных вопросов веры, так называемые Вселенские Соборы. Здесь стоит отметить, что в отличие от Апостольского века образ Христа в церкви становится двойственным. К традиционному пониманию «Ожидаемого» во «Втором пришествии» добавляется образ «Вседержителя», обладателя всей земной и небесной власти, которому требуется поклоняться. Его наместником на земле становится император. Показательно обращение императора к участникам первого Вселенского Собора, проходившего в 325 г. в Никее: «Вы — епископы внутренних дел церкви, я — поставленный от Бога епископ внешних дел» (των εἰτης ἐκκλησίας и των ἐκτός)¹. Все это отражает отсутствие деятельного сопротивления вмешательству светской власти в дела церкви. Позиция власти понятна: естественная надежда на неограниченный рост церкви, включение в нее большинства населения, а значит, ускоренное формирование не только христианского государства, но и экстенсивной формы христианства. Но очевидно, что и церковные иерархи приняли эти «правила игры» и сами стали движущей силой «экстенсификации» христианства. Апостолем развития такой формы христианства становятся реформы императора Юстиниана, реализовавшие **идею Симфонии церкви и государства** как двух божественных установлений². По сути, произошел «возврат» к ветхозаветной практике почитания монарха как «божьего помазанника», который контролирует порядок в государстве и фактически стоит выше церкви. Сам Юстиниан, по видимому, стал первым властителем, открыто вмешивающимся в вопросы

¹ Болотов В. В. Указ. соч.

² «Величайшими у людей дарами Божиими, данными свыше по человеколюбию, являются священство и царство. Первое служит делам божественным, второе начальствует и надзирает над делами человеческими; и то, и другое происходит от одного начала и обустроивает жизнь человеческую — и ничто так не важно для царствующих, как честь иереев, которые за них вечно молят Бога. Ибо если первое будет совершенно безукоризненным и удостоится у Бога благорасположения (παρρησίας), а второе будет справедливо и подобающим образом обустроивать преданное ему государство (πολιτεῖαν), наступит некое доброе согласие (συνωνυατισυαθή), которое обеспечит все, какие ни есть, блага роду человеческому» (Novella VI // CIC. Bd. 3. S. 35-36. Максимович К. А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527-565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. — 2007. — Вып. 17. С. 30-31).

вероучения¹.

Эти перемены во взаимоотношениях государства и христианской религии были настолько существенны, что определили развитие церковных практик на многие столетия вперед. Их последствия ощущаются и в настоящее время. Некоторые мыслители даже называют континуум от легализации христианства в Римской империи до исчезновения последних официальных христианских монархий в XX веке немного немало «Константиновской эпохой»², в ходе которой происходили различные трансформации: церковная иерархия постепенно редуцировалась до административно-бюрократического аппарата, богословие — до официальной идеологии, экзистенциальные практики — до внешнего ритуала.

Экстенсивный тип церковных практик стал по сути цивилизационным кодом, прочно ассоциируемым с сущностью церкви. Вслед за институциональной спайкой с государством развивается территориальная или национальная доминанта, самосознание верующих постепенно дрейфует от «религии веры» к «религии закона», повторяющего во многом идеи иудейского монотеизма (сильного религиозного государства, превосходства над «непосвященными» народами). Распространяясь, в том числе, благодаря политической и военной деятельности государств (не через церковные механизмы), христианская вера новообращенных народов была синкретичной, причудливо смешанной с языческими, но устойчивыми практиками (например, гадание в «святыне» послерождественские дни). Становится возможным немислимое в Апостольский век открытое применение насилия по отношению к ересиархам и инаковерующим со стороны носителей религии, которая призывает молиться за врагов. Базовая единица церкви, община, постепенно превращается в при-ход, т.е. формальную

¹ Здесь следует отделить собственно вероучение от административного вмешательства в назначение, снятие и перемещение церковной иерархии, которое началось еще при Константине Великом. Этот, по сути, эволюционный процесс при Юстиниане достигает своего апогея. Ср. например, знаменитую фразу сына Константина Констанция «Моя воля - вот для вас канон» в ответ на просьбу западных епископов не продавливать решение по смещению Афанасия Великого, а исследовать вопрос канонически (Шмеман А. Указ. соч., с 127).

² Симонов В. В. Введение в историю Церкви. Часть 1. Обзор источников по общей истории Церкви: Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова / В. В. Симонов, Л. Г. Хрушкова, А. Г. Зоитакис и др. — М.: Издательство Московского университета, 2012. С. 588.

общность проживающих на конкретной территории жителей, практикующих, как правило, еженедельное собирания на Евхаристию, а также заботу о здании и внутреннем убранстве храма. В приходе реализуются в основном потребительское отношение к Богу, а зачастую и отдельным святым как подателям различных благ и трансцендентным помощникам в повседневных заботах. Эти трансформации, пронизывая период истории вплоть до начала XX века, являются универсальными для разных народов и государственных образований¹. Это целая эпоха, внутренне противоречивая, неоднородная. Но в контексте развития экстенсивной формы церковности отчетливо прослеживается тенденция на укрепление и доминирование этого типа христианства. Положительные оценки периода обычно связывают с окончательным оформлением целостного богословского учения и расцветом особой христианской культуры, известной на весь мир неповторимыми произведениями искусства, грандиозными храмами. Именно развитие церкви как мощной организации, пронизывающей все стороны жизни общества, привлечение широких слоев населения к христианским практикам, использование значительных материальных ресурсов и вместе с тем прочная связь с глубокими экзистенциальными смыслами христианства, постоянная апелляция к ним (текстам, образам, сюжетам, примерам жизни), по-видимому, и нашли соответствующее воплощение в различных формах культуры².

При этом интенсивный путь развития не был «искоренен», но происходил как бы исподволь, отдельными «всполохами духовности», будучи представлен выдающимися подвижниками, их учениками, связанными обычно с монашескими практиками, а также отдельными движениями и объединениями, как правило,

¹ Гзгзян Д. М. Указ. соч.

² Здесь в качестве типологического примера конфликта экстенсивного и интенсивного типов христианства можно привести появление храмового иконостаса. С позиции экстенсивного типа практик это произведение искусства, по-своему, эстетически привлекательное, к созданию которого привлекались в разное время мастера иконописи. Однако с позиции интенсивных практик появление иконостаса видится шагом назад, возвратом к дохристианскому пониманию храмового пространства с делением на своеобразную «Святая Святых» (алтарь), святилище (собственно храм) и притвор, а его функциональное назначение сводится к ограждению священнослужителей от остального народа, что было чуждым для первохристианского периода.

возникающими и действующими в кризисные времена. Монашество, по сути, пришло на смену мученичеству как основной формы «глубокого» христианства в предшествующий временной континуум и стало, по образному выражению современного богослова епископа Каллиста Уэра, новым, «зеленым мученичеством»: добровольным отказом от жизни в обычной социальной обстановке, материального благополучия, самореализации. Как было отмечено ранее, это мог быть одиночный опыт — отшельничество или анахоретство. Родоначальниками такой разновидности монашества являются святой Павел Фивейский, Антоний Египетский, Онуфрий Великий, Дорофей Египетский, Евфимий Великий, Петр Афонский, Мария Египетская. В общежительном или кинувийном монашестве поддерживался опыт интенсивной общинной жизни. Изначально он был представлен жизненными «траекториями» таких подвижников, как Пахомий Египетский, Василий Великий, Иоанн Дамаскин. Епископом К. Уэром выделяется также третья форма монашества, сочетающая в себе элементы отшельничества и «общежительств» — «свободное объединение маленьких поселений, каждое из которых насчитывает от двух до шести монахов, ведущих совместную жизнь под руководством старейшего»¹. К значимым примерам «среднего пути» относят опыты основателя Нитрийского монастыря Аммона, Макария Египетского, Макария Александрийского, Евагрия Понтийского, Арсения Великого, Саввы Освященного.

Можно выделить самобытные центры монашеской жизни: в попытках приобщения к интенсивному христианству вокруг ярких подвижников собирались ученики, возникали монастырские традиции. Со временем в других местах «загорались» другие «звезды» монашества и тогда центры, формирующие передовой духовный опыт, смещались. Так, в IV в. таким центром был Египет, славившийся нильскими аскетами. В V и VI вв. восходит звезда палестинского монашества. После арабского нашествия внимание приковано к практикам Студийского монастыря в Константинополе, а с X в. постепенно завоевывает

¹ Об этом шла речь ранее (см. Уэр К. Указ. соч., с. 44).

всеобщее признание Афон. При этом за каждым таким «выдвижением» стоит конкретная личность, успешный духовный опыт, школа, которые мы можем со всей очевидностью отнести к интенсивным христианским практикам. Наоборот, в тех случаях, когда монастырь получал признание и поддержку со стороны государства, тем больше проявляла себя тенденция выхолащивания, формализации традиции и, в конечном счете, трансформации в экстенсивную мощную организационную форму. И чем более многочисленным и институционализированным становилось монашество, тем больше выдающиеся подвижники выделялись на общем фоне иноческой жизни, прежде всего, провозглашением и удивительной практикой возврата к евангельским принципам.

Особым, неформальным проявлением монашеской жизни является старчество, связанное с признанием со стороны верующих, как монашествующих, так и мирян, особой близости христианского подвижника к «божественной реальности». Монах начинал служение «старцем», принимая в ученики и давая советы «обычным» людям, после своего «освобождения» от пороков человеческой природы, то есть достижения «высокого духовного уровня», нередко получения какого-то чрезвычайного дара (например, пророчества, исцеления). Как пишет епископ К. Керн: «Старец конкретно и практически знает, какова воля Божья в отношении каждого из людей, пришедших к нему за советом: в этом особый дар старца, его харизма»¹. Получается, несмотря на то, что монашество вообще и анахоретство, в частности, предполагали уход из мира, общение с Богом «один на один», этот путь, если становился успешным, все-таки завершался обращением «к миру». Это важно для понимания сущности христианских практик как коммуникаций не только с миром божественного, но и «невоцерковленным» «миром сим». Традиция старчества также относится к интенсивному типу христианских практик и сохраняется долгие годы, вплоть до XX века.

Мы рассмотрели главные, базовые этапы становления христианских

¹ Уэр К. Указ. соч., с. 46.

практик. Дальнейший ход истории связан с теми или иными вариациями взаимодействия церкви и государства, различными способами выражения экстенсивных и интенсивных форм при доминировании первого. Периоды развития практик значительно отличаются друг от друга по продолжительности, значимости для церковных трансформаций. Но общим для всей христианской истории является своеобразная диффузия одних форм в другие (чаще, из интенсивной в экстенсивную). Так, обычно оживление церковной жизни происходило в результате частной инициативы, «прорыва снизу», собрания малой группы сторонников (например, святые Сергий Радонежский в XIV в. и Серафим Саровский в XIX в.). Но вслед за широким признанием происходила институционализация опыта подвижника церковью и государством, переформатирование традиции в экстенсивную форму. Далее мы отметим лишь особенности последующих периодов вплоть до XX века, когда в положении церковью произошли новые существенные перемены.

Первым знаковым этапом стал период разделения христианских церквей на Западную (Римскую), и «семейство» Восточных, в котором, прежде всего, выделяется Константинопольский патриархат. По сути это был процесс постепенного размежевания, особенно активизировавшийся с 843 по 1204 гг. То, что было немислимо для первохристианства, вполне укладывалось в логику развития сложных организационных форм, тесно связанных с политикой, длительным противостоянием интересов императорской власти Византии, патриархов и папства. Во-первых, в самой Византии духовная и светская власти в рамках концепции симфонии стремились к доминированию. Патриаршество требовало соблюдения императорами церковных норм, сохранение прав и привилегий монашества, уже довольно-таки многочисленного страта, контролировавшего значительные земельные угодья. И обратно — императоры стремились к абсолютизации своей власти через «назначение» патриархами

людей из своего окружения¹: бывших чиновников и даже членов семьи, недопуск роста и даже попытки уменьшения численности монашества, монастырского имущества. Во-вторых, трансформации подверглась сама идея симфонии. Так, во второй половине IX века в правовом сборнике «Исагоге» разрабатывается обновленная концепция разделения императорской и патриаршей власти. Христос провозглашается «незримым» главой государства, а его «земными» заместителями — василевс и патриарх. Императору «вменялось» в обязанность уже не только благополучие подданных, но и чисто церковные задачи: охрана «всех» норм Священного Писания, догматов семи Вселенских Соборов — и лишь в конце этого «ряда» соблюдение собственно римских законов². И лишь основы веры оставались в ведении собственно церковных иерархов³.

И наконец, собственно сами взаимоотношения в триаде патриарх-император- папа. Папство стремилось восстановить контроль над Южной Италией, утвердить свое первенство в христианском мире, ведя сложную политическую игру с императорами, знатной прослойкой Византии, внешними завоевателями и противостоя интересам константинопольского патриархата. Это

¹ Сюда можно отнести противостояние патриарха Игнатия с императором Вардой, вступившим в связь с вдовой сына. Некоторое время была чехарда с низложениями-назначениями патриарха. Игнатия и ставленника императора, бывшего государственного чиновника Фотия при активном вмешательстве папы Николая I. Интересно, что лишь после своего низложения на Римском Соборе 863 г. патриарх Фотий на «ответном» Константинопольском соборе обращает внимание на собственно церковные противоречия с Западом, предъявив обвинения в добавлении в Символ веры *Filioque*, введении субботного поста и т.д., и добившись столь нужного в борьбе за свою легитимность осуждения папы Николая I (Византийская империя. Часть I. Империя и Церковь [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. - URL: http://www.pravenc.ru/text/372674.html#part_13).

² Для сравнения: в интенсивных практиках Христос также глава, но только мистической Церкви, частью которой является церковь «земная», «историческая». Государство отделено от церкви евангельской нормой «Богу - Богово, кесарю - кесарево».

³ Патриарх в «Исагогике» рассматривается как, по сути, главный иерарх в восточной церкви, «живой и одушевленный образ Христа, своими делами и словами возвещающий истину», соединяющий с Церковью еретиков, просвещающий язычников, «учитель», толкователь канонов, соборных правил, разрешающий споры между кафедрами. На практике это выразилось, например, в полноценном участии императора Мануила I Комнина в 1156 и 1158 гг. в обсуждении внутрицерковной, так называемой, евхаристической проблемы, что было воспринято положительно как епископатом, так и монашеством. Более того, осуждению подверглась позиция Андроника I Комнина дистанцирования от решения богословских вопросов, а в 1180 г. патриарх Антиохийский Феодор IV обосновывал необходимость императору устанавливать правила церковной жизни обязанностью «заботиться не только о телах, но и о душах своих подданных» (Византийская империя. Часть I. Империя и Церковь [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. империя. Часть I. Империя и Церковь // Там же). Ср. с уже упоминавшейся нами фразой Константина Великого «Вы — епископы внутренних дел церкви, я - поставленный от Бога епископ внешних дел» (Болотов В. В. Указ. соч.).

привело к взаимному отлучению патриарха Михаила Кирулария с соратниками и легатов папы Льва IX в 1054 году, т.е. прекращению канонического общения. Отчуждение двух церквей нарастало постепенно в предшествующие периоды и поначалу проявлялось в сфере религиозной политики и культуры — обрядов, традиций.

Антагонизм на уровне массового восприятия установился лишь в XIII веке после военной агрессии крестоносцев против Византии. Императорская власть, преследуя государственные интересы, пыталась неоднократно вступить в военный и политический союз с папством, однако каждый раз встречала отторжение населения, поддерживавшего патриарха¹.

Кроме того, на этом историческом этапе в развитии экстенсивных практик можно выделить постепенное формирование в самосознании этносов Византии тождественного восприятия национальной и религиозной принадлежности (например, грек значит православный). Также, возникает феномен идентификации конкретной территории как локализованного пространства для жизни верующих, находящегося под мистической протекцией Богородицы или значимых святых, оплота истинной веры (что будет присуще и самосознанию российского народа).

В развитии византийского христианства после разделения церквей особо выделяются исихастские практики и связанное с ними учение архиепископа Григория Паламы. Известный историк церкви А.Б. Зубов так пишет об этом: «Палама говорит, что уже здесь на земле, в ситуации несовершенства, в которой живет любой человек, в сиянии божественного света человек становится причастником божественного естества через божественную энергию, божественный свет. А там, по ту сторону смерти, когда подвижность свободной воли завершена, там он станет во Христе причастником Божества через ипостась Иисуса Христа, то есть войдет в полноту Отца, став богом по благодати. Вот это новое учение, которое открывает невероятные перспективы перед человеком. Человек, маленькое земное существо, которое в условиях политических неурядиц,

¹ Византийская империя. Часть I. Империя и Церковь [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. империя. Часть I. Империя и Церковь // Там же.

гонений и разорений чувствует себя вообще никем, вдруг оказывается сыном Божиим. И вспоминаются слова Евангелия: —дела, которые Я соделал, и вы соделаете, и больше их соделаете¹». Для человека открываются невероятные возможности¹. Учение Паламы — важнейший этап в развитии интенсивного христианства. Вплоть до сегодняшнего времени поиск единства с Богом в успешных духовных опытах многих признанных подвижников, таких как С. Радонежский, Нил Сорский, происходил на базе идей святого Григория.

Обратим наше внимание и на Запад, выделив ключевые моменты и особенности в развитии христианских практик в Римской церкви, во многом отличающейся от Восточных, и отколовшихся в последствие от нее протестантских деноминациях.

В условиях распада Западной Римской империи церковь развивалась в неразрывной связи со становлением новой государственности. В отличие от Востока плотность населения была ниже, и Рим представлял собою единственный в своем роде крупнейший по культурному и политическому потенциалу и населению центр. А местная церковь стала единственным сильным институтом, сохранившимся от прежней эпохи. Особое отношение к вопросам порядка, закона, ставшее, как известно, основой для юридического права европейских государств, унаследовала от империи и церковь, что определило тенденции развития богословия и ее внутреннего устройства. Эти факторы способствовали формированию особого «синтеза» церкви и государства: римская кафедра была втянута в социально-политическую жизнь новых государственных образований, и постепенно стала своеобразным гарантом идентичности старого латинского мира в условиях беспрецедентного переселения народов на бывшие территории империи. Папа оказался включенным в светские интриги, борьбу за политическое влияние, контроль материальных потоков.

Римский епископат осуществлял экспансию христианского учения через

¹ Зубов А. Б. История Русской Церкви: пять лекций в МГИМО: расшифровка [Электронный ресурс] // Портал «Предание.ру». URL: <https://predanie.ru/zubov-andrey-borisovich/book/216925-istoriya-russkoy-cerkvi/>.

крещение верхушки, а затем и всего населения германских племен, используя желание приобщения к римской культуре. Так, на Западе быстро сформировался символический как-бы-христианский мир. При этом о глубоком посвящении в глубины веры речи не идет. В 756 г. происходит знаковое событие: основывается христианское государство — Папская область. Таким образом, особенностью западной церкви стало не только наличие одного религиозного центра, но и слияние духовной и светской власти в лице римского епископа. Папа становится монархом, долгое время (до XIX в.) управлявшим большой территорией вокруг Рима. Интригами папство добивается права санкционировать власть королей Европы. Таким образом, новые государства оказываются встроенными в религиозно-политическую систему во главе с римским епископом. Стремление к гегемонии папы было подкреплено «теорией двух мечей»¹. Описанный нами генезис римской церкви, на первый взгляд, представляет собою в чистом виде экстенсивный путь развития христианства. Неудивительно, что обратной стороной такого внешнего успеха стали поверхностность и синкретичность² веры, нравственная деградация в среде духовенства и монашества, практика продажи церковных должностей, влияние феодалов на местное духовенство. В Средние века папство, как известно, пошло дальше в организационном развитии церкви: санкционировало своеобразный религиозный террор, инициировав Крестовые походы и деятельность печально известного института инквизиции. Но в реальности наряду с этими процессами находили свое воплощение и явления, свойственные интенсивной церковности.

Именно римские папы сохраняли приверженность основам христианской веры в те периоды, когда на Востоке шла ожесточенная богословская дискуссия и

¹ Эта формула соотношения церковной и светской власти отличалась от восточной идеи симфонии: папа, будучи земным наместником Христа, объявлялся носителем полноты и светской, и духовной власти. Он был не только независимым от любой земной власти, но и обладал превосходством над любой монархией, как следствие, подотчетной Риму.

² См. например, Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / А. Я. Гуревич - М.: Книга по Требованию, 2013. - 366 с.

целые области оказывались втянутыми в еретическое вероучение¹. Западная монашеская практика нашла воплощение в особых общностях — орденах, многие из которых стремились к апостольской максиме жизни, придерживались идеалов евангельской бедности и милосердия.

«Перекося» в сторону развития экстенсивного типа церковности не мог не спровоцировать противодействие. К реакционным явлениям относится Клунийское движение X-XI вв. и Реформация, ставшими уникальными для мировой церковной истории. В Клунийском движении мощная централизация управления монастырями, укрепление папской власти сочетались с очистительным для церкви освобождением от подчинения местным светским властям, ростом дисциплины, соблюдения аскетических правил, интеллектуального уровня монашества². Нечто схожее в координатах экстенсивного и интенсивного типов развития христианства просматривается и в Реформации. Это весьма значимый для становления европейской цивилизации период. Но поскольку в контексте нашего рассмотрения трансформаций христианских практик он не привносит ничего принципиально нового, далее мы только обозначим пунктирно его основные особенности. С одной стороны, формирование протестантских деноминаций происходило при непосредственном участии светских властей, которые активно противостояли папству. Собственно, идеи Реформации во многом описывали новые способы воплощения церковной жизни в нераздельной связи с государственными и социальными интересами. С другой стороны, переводы библейских текстов на национальные языки, подчеркивание значимости личного «общения с Богом», рост осознанности участия в религиозных практиках перекликаются с сутью практик интенсивного типа³.

Исторический континуум XVII-XX вв. является весьма непростым для

¹ Целестин I (?-432) противостоял ереси несторианства, Лев I (400-461) - ереси монофизитства.

² Клуни, Клунийская реформа // Католическая энциклопедия. Т. II: И-Л. — М.: Издательство Францисканцев, 2005. С. 1114-1119.

³ Гзгзян Д. М. Указ. соч.

католицизма, пережившего рост протестантизма, секуляризацию и даже гонения. Шло дальнейшее укрепление папской власти, апогеем которого стал принятый на I Ватиканском Соборе (1869-1870) догмат о «непогрешимости папы Римского в суждениях, произнесенных официально (ex cathedra)», что вызвало недовольство многих епископов с последующим расколом и образованием деноминации старокатоликов¹. В XX веке произошло формирование религиозного государства Ватикан, закрепившего статус главы римской церкви как светского правителя. При этом католицизм проявил чуткость вызовам времени и со второй половины прошлого столетия взял курс на обновление, «осовременивание» церкви. Особняком здесь стоит II Ватиканский Собор, который начал серьезные реформы, направленные на повышение значимости мирян, понимания ими богослужения, расширения самостоятельности, поддержку миссионерских усилий. Это стимулировало развитие тех явлений интенсивного типа церковности, которыми пронизана католическая церковь (ордена, мирянские движения²). Вход католицизма в постсекулярную эпоху осуществляется на лидирующих позициях по количеству адептов в христианском мире, продолжающимся ростом, но самое главное, довольно-таки органичным сочетанием традиционного и современного, иерархических структур и различных инициатив снизу, что при всех известных проблемах дает основания этой деноминации смотреть вперед с оптимизмом.

Разумеется, мы должны обратиться и к траекториям развития христианских практик в России, символично претендовавшей в своей истории на статус Третьего Рима.

Вхождение Руси в церковное русло восточного православия происходило в то время, когда Византийская церковь представляла собою, по сути, мощную организацию с развитым институтом монашества, многочисленным и разношерстным по составу. Также отмечается тесная взаимосвязь с

¹ Ватиканский I Собор [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия: информ.-справочный портал. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149917.html>.

² Гзгзян Д. М. Указ. соч.

деятельностью государства и значительный, накопленный веками культурный багаж. Поэтому русская властная верхушка воспринимает христианские практики в соответствующем ключе. Подобно Константину Владимировичу с помощью христианства решает задачи национального объединения, укрепления государственности. Кроме того, Русь, как известно, благодаря принятию христианства включается в семейство стран западной цивилизации. Поэтому религия и распространяется по политическим мотивам: сверху, быстро, через насилие, формальное приобщение («крещение Руси»).

Но, как и в случае с Византией, мы сталкиваемся с удивительным феноменом — при внешнем формальном распространении христианства происходят удивительные духовные «прорывы»: появляются самобытные и глубокие монашеские практики (Киево-Печерские старцы). Вместо слепого копирования византийских образцов формируется особый взгляд на христианское творчество, а вместе с ним и уникальная традиция храмового строительства, иконописи и др. Известно немалое число памятников культуры домонгольского периода, которые заслуженно входят в число мировых шедевров искусства. По-видимому, и здесь мы имеем дело со своеобразной культурной революцией: скачком в духовном развитии нации благодаря приобщению творческих сил к экзистенциальным смыслам: текстам, искусству, поискам и практикам христианства. И все это развивается по отношению к Византии, по сути, на окраине. Собственно, основному проводнику этих процессов — церкви достается всего лишь провинциальный статус епископального округа.

В период татаро-монгольского нашествия и ига, с одной стороны, происходит экстенсивное усиление церкви, расширение ее феодальных владений, вовлечение во внутреннюю борьбу правителей русских территорий за политическое доминирование. С другой, это время по-настоящему мирового духовного прорыва — жизни и практики преподобного Сергия Радонежского как продолжателя традиции исихазма¹ и иконописного творчества А. Рублева. Это

¹ Zubov A. B. Указ. соч.

период острого переживания порабощения как Божьего гнева, необходимости единства, восстановления изрядно пошатнувшихся моральных и нравственных принципов, веры в человека. Эти темы и находят отражение в традициях С. Радонежского и А. Рублева.

В период автокефалии (самоуправления в рамках формальной юрисдикции Константинопольского Патриархата) с 1448. по 1589 гг., когда Византия прекращает свое существование, древние патриархаты попадают под контроль турок, русская церковь становится крупнейшей из православных церквей. Это дало толчок ее экстенсивному развитию: активно перенимается идея исключительности («третий Рим»), отвергается инициатива

константинопольского патриарха переноса резиденции в Москву, постепенно происходит подчинение интересам власти. На этот период приходится вписывающийся в контекст нашего рассмотрения христианских практик многолетний «спор иосифлян и нестяжателей». Как известно, «сторонники и последователи Иосифа Волоцкого (1439/40-1515) — отстаивали идею богатой, могущественной церкви, владеющей имуществом и земельными угодьями», напротив, их «оппоненты во главе с Нилом Сорским (1433-1508) проповедовали —нестяжание», т. е. призывали церковь отказаться от земных богатств»¹. К «достижениям» первых относятся влияние на внутреннюю политику, преследование инакомыслящих, развязывание религиозного террора под видом борьбы с ересью, потакание введению опричнины. Сторонники преподобного Нила запомнились призывами к монашеству отказаться от мирских дел и посвятить себя исихастскому «умному деланию», что, несомненно, ближе к христианским идеалам. Интересен подход к выстраиванию отношений с властями, которым «делегировалось» право распоряжения земными ресурсами. Взамен монахи должны были получить возможность свободно рассуждать по внутрирелигиозным вопросам. «Нестяжатели» публично осуждали царя за грубое

¹ Летняков Д. Э. Полемика нестяжателей и иосифлян как предмет политологического исследования // Политико-философский ежегодник. Выпуск 4.- М.: ИФ РАН, 2011. С. 181-201.

нарушение канонов¹. Увы, при всей привлекательности интенсивного развития православного монашества по «рецептам» Нила Сорского историческая «победа», осталась за сторонниками «стяжательной» церкви.

С учреждением в 1589 году Московского Патриархата осознание своей исключительности у церкви усиливается. Некоторое время² патриарх даже играет ключевую роль в государстве. Однако в результате реформ патриарха Никона, направленных на корректировку богослужебных и ритуальных практик в соответствие с константинопольскими, происходит, что характерно, раскол церкви и общества. Это стало следствием формализации церковной жизни, малообразованности в религиозном плане народа. А в 1721 г. власть в рамках масштабных реформ, сориентированных на опыт передовых стран Европы с доминирующим протестантизмом, вообще блокирует избрание патриарха. Происходят беспрецедентные трансформации: церковь попадает под открытый полный контроль государства, встраивается насильно в бюрократическую систему. Духовенство закрепляется в сословно-феодальной структуре общества. В отличие от западной и восточной церквей российская церковь при этом оторвана от общехристианских традиций, испытывает дефицит образованных кадров³.

Тем удивительнее, что в XIX в. начинается настоящее духовное возрождение: появляются активные миряне, религиозные союзы-братства, активно развивается старчество, восходит звезда подвижника-отшельника С. Саровского, а позже «общероссийского пастора» И. Кронштадского.

В XX веке происходят новые масштабные изменения в жизни христианских церквей. За короткий исторический промежуток времени исчезли Российская и Османская империи, с официальной и обязательной религией. Для российской церкви резко поменялись условия существования: юридическая связь с государственным институтом, привилегии терялись, но появлялась возможность

¹ Там же.

² В Смутное время и в начальный период царствования Алексея I.

³ Зубов А. Б. Указ. соч.

развиваться самостоятельнее. В 1917-1918 гг. был проведен отвечающий на многие злободневные вопросы Поместный Собор, на котором, как и позже в Римской католической церкви, была подчеркнута необходимость актуализации роли личности, мирян в жизни церкви, значимость осмысленного участия в христианских практиках и т.д.¹ С истреблением в ходе советских преследований за веру священства, монашества, акцент в развитии интенсивных практик переносится на сопротивление насильственной секуляризации: «новое мученичество», исповедование веры, духовные союзы. Происходит возрождение прежних исторических форм религиозной общности: братств² и покаяльных семей³. Этот этап развития характеризуется также началом сотрудничества разных церковных деноминаций, обращением к проблеме массового номинального христианства через практики обучения вере для разных возрастных групп, ростом активности мирян (объединение в различные союзы, братства, ордена). Многие практики утрачивают свое былое выражение, например, монашество или дополняются новыми идеями (безрелигиозное христианство⁴, монашество-в-миру⁵, «осовременивание» церкви на Западе⁶). При этом остро чувствуется противоречие между наследием большой институции (бюрократизм, административные подходы в управлении), которую трудно реформировать.

В 1943 году в СССР становится возможным официальное существование православной церкви, воссоздание ее структуры, принимаемой государством. Это

¹ Скрыльников П. Церковная свобода 100 лет спустя. Нужно ли решения Поместного собора 1917—1918 годов воплощать в наше время. 06.09.2017 [Электронный ресурс] / Павел Скрыльников // Портал «Независимая газета» URL: https://www.gazeta.ru/politics/2016/03/14_a_8122673.shtml.

² Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) / В. В. Антонов // Минувшее. - 1994. — № 15. С. 432.

³ Мечев С., прот. Письма общине из ссылки. Письмо четвертое / Протоиерей Сергей Мечев // «Вы - мой путь ко Христу». Сборник. М.: — 2009. С. 263.

⁴ Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность // Вопросы философии. - 1989 - №11. С. 139.

⁵ См. Мария (Скобцова). Настоящее и будущее церкви. Что такое церковность / Мария (Скобцова) // — К.: Quovadis, — 2010. с., 18. Свенцицкий Валентин, прот. Монастырь в миру / Протоиерей Валентин (Свенцицкий) // (Проповеди и поучения). М.: — 2008. С. 290.

⁶ Alberigo G. L'amore alla Chiesa — dallariforma all'aggiornamento // Ibid.

обозначает новый виток в экстенсивном развитии в условиях противостояния советской идеологии, по сути, выживания, невозможности вести полноценную деятельность, внедрять в жизнь те прогрессивные установки, которые были предложены Собором 1917-1918 гг. Наоборот, активизируются национальное восприятие церкви, недоверие к «инициативам снизу». О постсекулярных тенденциях в период распада СССР и после него мы говорили подробно в первом параграфе.

Подведем итоги. На протяжении всей своей истории христианство демонстрирует сложность воплощения учения в практике жизни, и наоборот, легкость впадения в формализацию, в искушения власти и властью, в территориально-идентификационный мотив приобщения к церкви. Во всяком случае, на макроуровне (нация, государство, регион) нам видится уместным использовать понятие *христианской культуры* (вклад в формирование европейской цивилизации, достижения искусства, социальные преобразования и т.д.). Практика жизни, сориентированная, прежде всего, на нормы Евангелия, видимо, может воплощаться только на уровне конкретных субъектов, общин и притом только в конкретные промежутки времени. Именно «микро-примеры» (святых, монашеских групп) и вдохновляли последователей этого учения во все времена на самоограничение, молитвенные труды, мученичество. Впрочем, для церкви поддержание прежних экстенсивных форм церковности не теряет своей актуальности и сегодня, поскольку, как уже было отмечено, существует запрос и только собственно на символическую маркировку принадлежности к христианству. В этом случае церковь может подчеркивать свою традиционность, историчность и ничего не менять по сравнению с прежними эпохами, возможно, осваивая только современные формы коммуникации (социальные сети, сайты, телевидение). С другой стороны, те религиозные, личностные в своей основе, запросы, которые актуализировались в современности, ищут иного воплощения, характерного именно для интенсивного типа церковности. Обнаружить такие возможности в церкви сегодня непросто. Ищущему нужно «прорубаться» сквозь частокол исторических проблем, о которых уже шла речь, и искать такие

общности, которые способны удовлетворить его, может быть, даже не всегда хорошо осознаваемые духовные потребности.

Однако церковные практики не-экстенсивного типа, что подтверждает исторический путь христианства, никогда не исчезали и возникали в самых разных местах и в самых разных социальных обстоятельствах. Это означает, что потенциально у церкви есть ресурсы для ответа на такие запросы. Есть возможности для формирования своеобразного «полиморфизма» церковной жизни, когда каждый верующий сможет выбрать форму воплощения своей церковности в зависимости от своих потребностей: состава общины, решаемых ее задач, насыщенности внутрицерковными (и не только) событиями, уровня своей вовлеченности, степени консервативности практик и т.д. В социальном пространстве церковь располагает «запасом» различных «служений», которые соответствуют поискам верующими церковных форм активности и покрывают несовершенство государственных механизмов защиты населения или искусно дополняют их (практики милосердия, помощи престарелым, больным). Церковь может предложить обществу «припоминание» общезначимых смыслов: христианского отношения к труду, общению, к природе, институту семьи и другим сферам повседневности. Поэтому церковь, столкнувшись с необходимостью адаптации к современным условиям без жесткой привязки к государственным институтам, будет искать пути интеграции и несомненного культурного богатства прошлого, и тех форм организации интенсивных практик, которые, вероятно, при постсекулярных тенденциях станут заявлять о себе более активно. Эти формы присутствуют и в Западной Европе, и в России, но сегодня встречаются с трудностями, прежде всего, церковно-институционального характера. Лучше ситуация в католицизме, где уже достаточно давно существует практика институционализации различных инициатив снизу¹: есть признанное каноническое «Католическое движение», объединяющее различные религиозные

¹ Ватикан официально признал неокатехуменат [Электронный ресурс] // KATOLIK.ru: информ.-справочный портал. 2008. 17 июня. URL: <http://www.katolik.ru/mir/1016-archive/99203-st32578.html>.

объединения мирян под внешним контролем церковных структур (например, «Рыцари Колумба», «Неокатехуменальный путь» и др.). В России такого рода инициативам заявить о себе оказывается гораздо сложнее, потому что у местных церковных властей традиционно присутствует ориентация на жесткое воспроизведение унифицированных внешних форм культа и зачастую негативное отношение к любым проявлениям творчества в этой области — к попыткам объединения «снизу» в различные общности, демонстрирующие активность и некоторую степень независимости от «центра».

Мы полагаем, что для целостного понимания возможностей традиционных христианских практик, а конкретнее, российского православия, отвечать на различные духовные запросы, соответствующие современным постсекулярным вызовам, целесообразно подробнее рассмотреть современные способы воплощения именно интенсивного типа практик: именно ему в большей степени соответствует характерная для постсекулярной культуры активизация глубоких личностных поисков религиозной идентичности. Иначе говоря, необходимо описать, какие формы российской православной культуры и их элементы в большей степени соответствуют интенсивным христианским практикам.

Однако здесь, в свою очередь, встает вопрос о сущностной основе и соответствии способов воплощения интенсивного типа христианства (причем, как первых веков, так и наших дней) идеалам религиозного учения, на воплощение которого они направлены. Проблемой подлинности христианского бытия занималось немало мыслителей в истории. Но особенно выделяются духовноинтеллектуальные поиски в русской религиозной философии рубежа XIX-XX вв., в рамках которой было «выведено» новое понятие, позже воспринятое и церковью — соборность, тесно связанное с известной догматической формулой христианства: «символом веры», патристикой. Известный русский богослов и философ свящ. Сергей Булгаков назвал соборность «душой православия». Мы полагаем, что понятие соборности может послужить сущностной основой для описания христианских практик интенсивного типа. Важно отметить, что такое основание связано, прежде всего, с

исторической и культурной универсальностью этого типа практик, т.е. с отмеченным ранее возникновением в разные исторические периоды, в разных регионах и культурах в результате стремления к подлинности, глубине, горению веры, «живой» причастности к божественному

Абсолюту, целостному воплощению евангельских ценностных установок. Иначе говоря, соборность должна содержать некое неизменное ядро, являющееся сутью интенсивных христианских практик. Несмотря на меняющиеся исторические и социокультурные обстоятельства, мы можем говорить об универсальном воплощении соборных начал христианских практик, пусть и в разных церковно- культурных формах.

Однако из-за размытости, расфокусированности смыслов у разных авторов, эвристические возможности понятия соборности остаются во многом нереализованными. Эту теоретическую лакуну мы попытаемся заполнить в следующем параграфе.

Глава 2. Христианские практики соборности: сущность, критерии, современный опыт

§ 1. Соборность: сущность и критерии¹

С одной стороны, соборность глубоко внедрена в догматическое ядро православного учения, будучи одной из основных характеристик церкви. Тема соборности или кафоличности² нередко встречается в размышлениях святых отцов³ о принципах существования церковных сообществ в связи с необходимостью поддержания их единства, открытости новым членам, преемства традициям прошлого. С другой стороны, само понятие соборности и ассоциированное с ним учение были разработаны российскими религиозными мыслителями, такими как А.С. Хомяков, Д.А. Хомяков, Вл.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и др., только в конце XIX — начала XX вв. К этому вопросу обращались также известные литераторы Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, богословы и мыслители XX века — свящ. Н. Афанасьев, архим. Киприан (Керн), свящ. И. Мейендорф, Н.А. Струве⁴,

¹ В данный параграф включен текст из нашей работы о феномене соборности в православной культуре: Кныш Е. В. Соборность как феномен православной культуры: актуальность, критерии, практики // Культура и цивилизация. 2017. - Том 7. - №2А. С. 382-400.

² «Соборная», как известно, славянизированный перевод «кафолическая».

³ Приведем некоторые цитаты из патристики о соборности (кафоличности) церкви. Первым о соборной сущности церкви писал св. Игнатий Богоносец в Послании к Смирнской Церкви: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там и кафолическая церковь» (Игнатий Богоносец, св. Глава VIII, 2 // Послание к смирнянам. — Издание Казанской Духовной Академии, 1857. С. 174). Эта идея была подхвачена и развита в богословских трудах других известных учителей церкви. Св. Климент Александрийский: «Итак, единая Церковь, которую ереси усиливаются рассечь на многие, уподобляется единством природе Единого. Мы называем древнюю кафолическую Церковь единой по ее существу, по понятию о ней, по ее началу и превосходству». Св. Кирилл Иерусалимский: «Церковь называется Соборной потому, что находится во всей вселенной от края до края земли, что повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди,..что весь род человеческий приводит к истинной вере,.. что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов,.. имеет в себе всякий вид совершенства». Блаженный Феодорит: «Церковь одна по всей земле и на море, потому мы и говорим в молитве о Святой и Единой, Кафолической и Апостольской Церкви, сущей от пределов и до пределов вселенной» (Церковь. «Верую... во Едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»: Энциклопедия изречений Святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/93>).

⁴ Струве Н. А. О соборной природе Церкви. / Н. А. Струве // Православие и культура. - М.: Христианское издательство, 1992 – 337 с.

свящ. Ф. Хопко¹, свящ. А. Шмеман и др. А также современные мыслители, такие как А.Л. Анисин², В.К. Киреев³, А.Н. Лазарева⁴, С.С. Хоружий⁵, С.В. Чугунов⁶, Л.Е. Шапошников⁷ и др. При этом, подходы к определению этого понятия весьма различны, но, пожалуй, все авторы сходятся в одном: практики соборности обладают большим социальным потенциалом и являются значимыми для функционирования православной культуры. Актуально ли это для оценки современной ситуации в России? Несложно заметить, что в современных условиях помимо постсекулярных культурных тенденций к актуализации соборных, иначе говоря, интенсивных христианских практик подталкивает именно социальная действительность.

Как известно, одной из основных общественных «болезней» современных развитых стран, в том числе и России, является «расщепленность» социума, индивидуализация человека, «выпячивание» личностного начала зачастую в ущерб возможности формирования и длительного функционирования любой общности⁸. С этим связаны отчуждение, безразличие, жесткость,

¹ Хопко Фома, прот. Основы православия [Электронный ресурс] // e-reading.club: информ.-справочный портал. Режим доступа: http://www.e-reading.club/chapter.php/70706/38/Хопко_-_Osnovy_Pravoslaviya.html (дата обращения 25.08.2018).

² Анисин А. Л. Соборность: феномен, понятие и принцип / А. Л. Анисин // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — № 33 (170). С. 8-11.

³ Киреев В. К. Феномен соборности и его роль в социокультурном развитии российского общества: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 24.00.01 / Киреев Владимир Константинович. - Нижегородский гос. архитектурно-строит. ун-т. - Тюмень, 2009. - 25 с.

⁴ Лазарева А.Н. Идея соборности и свободы в русской религиозной философии / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2003. – 153 с.

⁵ Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире [Электронный ресурс] // Институт синергийной антропологии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_sobornost_2012.pdf.

⁶ Чугунов С.В. Парадигма соборности в философии А.С. Хомякова / С.В. Чугунов // Вісник СевНТУ. - 2013. - № 141. С. 150-155.

⁷ Шапошников Л. Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. С. 9 - 145.

⁸ Об это свидетельствовали многие мыслители.

Например, австрийский мыслитель М. Бубер: «Если государство механически соединяет граждан, которые по сути чужды друг другу, не создавая со-общности и не способствуя ее установлению, то его следует заменить общиной

сопровожающие взаимоотношения людей, и социальные кризисы различного рода: брака, семьи, трудности формирования гражданского общества, установления и поддержания различных горизонтальных связей. Общность, устойчивая и существующая не для получения материальной выгоды, для современного социума становится редкостью, своеобразным предметом роскоши, который не только нелегко найти и «заполучить», но еще и сложно удержать от распада¹.

Сюда же можно отнести и сложности, с которыми сталкиваются традиционные религиозные системы: современную православную церковь, например, нередко воспринимают как своеобразную разветвленную сеть по

любви. Считается, будто такая община непременно возникает, когда люди собираются вместе, побуждаемые свободным, бьющим через край чувством, желая жить сообща. Но это далеко не так. Настоящая община возникает не вследствие того, что люди питают чувства друг к другу (хотя, разумеется, без них тоже не обойтись), а благодаря наличию двух моментов: необходимо, чтобы все пребывали в живом взаимном отношении к единому живому средоточию, и необходимо, чтобы все пребывали в живом взаимном отношении друг к другу» (Бубер М. Я и ты [Электронный ресурс] // RoyalLib.com: информ.-справочный портал. С. 17. URL: http://royallib.com/get/doc/martin_buber/ya_i_ti.zip).

Эту же мысль высказывает британский социолог З. Бауман: «История сжимается до (вечного) настоящего, и все вертится вокруг собственного "я" и личной жизни того или иного человека. Поскольку обособленность есть враг общности, то эти позывы и это давление уводят мысли и поступки людей в сторону от коллективно устанавливаемых условий, определяющих цели и перспективы их индивидуальных решений и действий... состояние общества в целом не учитывается человеком при составлении его жизненных планов... Наблюдается снижение интереса людей к совместным и общим делам» (Бауман З. Индивидуализированное общество: Пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2005. С. 27-30).

И российский философ Л.А. Мясникова тоже по сути проблематизирует тему «Я-Другой» в этом же ключе: «Решая проблему своей индивидуальной самостоятельности, прочности и могущества через иное (других) как вещи, предметы», человек «вновь делает себя, свое существование проблемой. Эта проблемность вносит конфликт в суть бытия-с-другими... В конце концов, каждый занимает свое собственное место в бытии-с-другими становится индивидом в полном смысле этого слова, т. е. атомом, отдельным, самостоятельным, на себя в своей жизни опирающимся, уединенным. Такой индивид постоянно должен защищать и отстаивать границы своей уединенности, отдельности от посягательств "другого" и выходить к "другому" и в своей уединенности. Отчуждение — неизбежное следствие субъект-субъектных отношений» (Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия. - Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1993. С. 175-176, 178).

¹ См. Михайлова М. В. «Я видел тебя под смоковницей»: евангельские основания богословия мира» / М. В. Михайлова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. - 2015. - Т. 16. - № 3. С. 11-17.

удовлетворению соответствующих потребностей¹, что также является следствием индивидуализации сознания. Тем не менее, хорошо известно, что стержневым смыслом православной культуры, понимаемой нами в данном случае в культурно-антропологической парадигме, как *способа жизни*², основу которого определяет некая совокупность значений и смыслов, является соборность. Ведь Церковь, вокруг которой должна с точки зрения канонического учения выстраиваться жизнь верующих, и есть по природе своей этот собор во имя Христа.

Кроме того, мы можем зафиксировать и сигналы совсем иного рода: в обществе растет активность различных волонтерских движений, кругов по интересам, возрождаются социальные формы, характерные для прошлого (например, казачество). Происходят подвижки, хотя и медленно, и в религиозном сознании: наряду с распространенной практикой массового, но формального посещения храмов по «особым» датам (явление так называемого «захожанства») растет интерес к историческому опыту и современным воплощениям малых групп — братств, сестричеств, монашества³. Существует немало примеров активных православных «единиц»: приходов, общин, братств, участники которых не довольствуются отстраненным «отстаиванием» литургии раз в неделю (например, современные братские движения. См. об этом подробнее в работах

¹ Например, «Сегодня перед священнослужителями и мирянами, которые проводят катехизацию (*подготовку к крещению - прим. наше*), стоит весьма ответственная задача...изменить потребительское отношение людей к Церкви... Церковь людьми воспринимается как своего рода бюро по оказанию духовных услуг», что «в значительной степени сформировано мировоззренческой парадигмой общества потребления» (Кирилл (Гундяев), патриарх Моек. Религиозное образование стало качественнее [Электронный ресурс] // Православие и мир. - URL: <http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-religioznoe-obrazovanie-stalo-kachestvennee>).

² См. Келле В. Ж. Культура и социальность // Постигание культуры. Ежегодник: Вып. 7. - М.: Российский институт культурологи, 1997. С. 261; Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса).— М.: Политиздат, 1981. С. 241.

³ Все эти социокультурные формы, по своей сути, дают возможность включиться «в поток вселенской взаимности», устанавливая «Я-Ты связи, открывая для себя другость», высшим онтологическим уровнем которой по отношению к человеку согласно патристике является Бог (Богомяков В. Г. Сокровенное как горизонт человеческого бытия: автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.01 / Богомяков Владимир Геннадьевич. - Тюменский гос. ун-т. - Тюмень, 2000. С. 36).

А.С. Агаджаняна¹, Г.А. Брандт², С.Б. Филатова³).

Очевидно, что эти процессы — ответ на современный культурный вызов, на потребность в восстановлении подлинного христианства, на стремление к воплощению «соборности» как идеала христианской (в России, прежде всего, православной) жизни, о чем мы говорили подробнее в начале нашего исследования. Бросая «беглый взгляд» на исторический путь православия, стоит добавить к этому, что идея воплощения соборности всегда привлекала человека возможностью социализации, причастности к реальной общности, удовлетворения потребностей в защите, признании, уважении, самореализации, «подключению» к высшим смыслам. Чувство бесконечности, а вместе с ним утрата страха смерти, избавление от ощущения одиночества, неприятия, отчуждения и ограниченности своего бытия составляют «естественные последствия» глубокой, соборной «приобщенности ко Христу». И попытки «оживления» традиционных практик в современной православной культуре актуализируют и рассмотрение феномена соборности.

Как уже было отмечено, возникновение самого понятия «соборность» в настоящем звучании и внимательное исследование самого феномена относится к рубежу предшествующих эпох. Оно было разработано в трудах А.С.⁴ и

¹ Агаджанян А. С. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под редакцией А. Агаджаняна, К. Русселе. - М.: Весь мир, 2011. С. 255-276.

² См. например, Брандт Г. А. Церковь и культура: новая встреча в «разломе эпох» (опыт обновления церковной жизни Преображенским содружеством малых православных братств) // Российский человек в разломе эпох: quo vadis?: материалы XV международной научно-практической конференции Гуманитарного университета, 26-27 апреля 2012 года: доклады / Редкол. Л. А. Закс и др. : в 2 т. - Екатеринбург: Гуманитарный ун-т, 2012. - Т.1. С. 239-243.

³ Филатов С. Б. Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества [Электронный ресурс] // журнал «Отечественные записки. URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/6/hristianskie-religioznye-soobshchestva-rossii-kak-subekt-grazhdanskogo-obshchestva> 12.03.2017г.).

⁴ См. например, Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'UnionChretienne» о значении слов: «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина мире [Электронный ресурс] // Портал —Религии России». URL: [http://religio.rhga.ru/upload/iblock/bf1/26\)%20%D0%90%20%D0%A1%20%D0%A5%D0%BE%D0%BC%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2.pdf](http://religio.rhga.ru/upload/iblock/bf1/26)%20%D0%90%20%D0%A1%20%D0%A5%D0%BE%D0%BC%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2.pdf)

Д.А. Хомяковых¹ и воспринималось той частью свободно мыслящей общественности, которую обычно называют славянофилами, как важный элемент в конструировании государственной идентичности, поиске путей социокультурного развития. Неудивительно, что кризисные явления последних десятилетий в нашей стране, выдвижение схожих задач, наряду с возможностью после многолетнего «перерыва» использовать в научном дискурсе церковную тематику, привели к новой волне академического интереса к этому феномену².

Однако, как нам видится, понятие соборности по-прежнему остается расплывчатым. Оно ассоциируется и с неким гармоничным социальным бытием, и идеализированной сельской общиной, и национальными русскими паттернами, и с правильным устройством церкви, а, в целом, с нечто таким, что мало соотносится с социальной реальностью и связано с категориями надмирного, невоплощаемого. Но, поскольку для православной культуры, как уже говорилось, эта одна из основных смысловых характеристик, которая должна быть присуща, как прежним, так и современным христианским практикам, встает вопрос о степени соответствия этих форм соборной природе. Какие качества конкретных практик можно считать соборными? Каковы критерии, позволяющие отнести то или иное явление к числу соборных? Иными словами, в чем его суть? Что главное, а что второстепенное? Попытаемся ответить на эти вопросы.

Мы считаем, что самым эффективным способом выявления критериев соборности является, прежде всего, обращение к определению, выявлению и упорядочиванию тех сущностных черт, которые выделяли в этом феномене

¹ См. например Хомяков Д. А. Соборное завершение и приходская основа церковного строя / Д.Х. — Москва : печ. И. Снегиревой, 1906. — 38 с.

² Здесь в первую очередь мы можем указать на работы С.С. Хоружего, где указанный феномен является центральным предметом исследования, но, кроме того, это и работы Л.Е. Шапошникова, А.Л. Анисина, К. Киреева и др., и, конечно, современные собственно богословские труды митрополита Антония (Блума), А.И. Осипова, Н.А. Струве, свящ. Ф. Хопко.

выдающиеся русские религиозные мыслители¹.

Но вначале сразу укажем на границы самого понятия. После фактической легализации христианства в Римской империи в IV веке и начала периода, именуемого в церковной историографии эпохой Вселенских Соборов, кафоличность или соборность стали идентифицировать с практиками периодического созыва епископов для решения различных вопросов². В традиционном богословии они выступают в качестве неоспоримого образца соборного принятия решений. Но, несмотря на схожесть в наименовании, эти и другие соборы не являются собственно практиками соборности и могут быть классифицированы как отдельный вид практик, основанный на совещании представителей церкви, а не особого качества жизни христиан в рамках одной общины³. Поэтому церковные соборы в собственном смысле не входят в поле нашего интереса. И это не единственная подмена содержания данного понятия. В истории вследствие все более прочной спайки церкви с государством и трансформации её в сложную бюрократическую структуру происходил устойчивый дрейф в сторону восприятия рассматриваемого нами явления как централизованного иерархического управления, признания права епископов на единоличное распоряжение подвластной территорией, но с подчинением руководящему центру — митрополиту, патриарху или Синоду. Ни о какой

¹ Осмысление этого периода представлено в работах А.П. Семенюка (см. например, Семенюк А. П. Пространство миропонимания русской религиозной философии XIX-начала XX в. / А. П. Семенюк // Вестник Томского государственного университета. - 2009. - № 324. С. 102-108).

² Русский религиозный философ XX века Н.О. Лосский писал об этом так: (соборное) «единство выражается в применении решения I Вселенского Собора (5 канон), который предписывает в каждой митрополии созывать собор епископов два раза в год под председательством Митрополита, первенствующего епископа в данном округе». Такой собор епископов, по мнению Лосского, воплощает некий иерархический «уровень соборности» (Лосский Н. О. Соборность (кафоличность) и первенство в православной экклезиологии [Электронный ресурс] // Православие в Україні. - URL: <http://archivorthodoxy.com/page-1349.html>).

³ Как писал, например, известный богослов И.Ф. Мейендорф, такие общины, включавшие «всех православных христиан в данном месте», характеризовались наличием практики воплощения «основной евангельской заповеди о любви к ближнему», постоянной актуализацией незримого главенства «единого Учителя» Христа и обладали признаваемой другими общинами самостоятельностью и в то же время принадлежностью к одной «Вселенской» «мета»-церкви при принципиальном равноправии всех административных глав-епископов и их ответственностью за поддержание диалога с другими общинами в лице их епископов (Мейендорф И., прот. Кафоличность Церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Joann_Mejendorf/kafolichnost-tserkvi).

«конфедерации» независимых церквей, их соборной самодостаточности речи уже не могло идти. То есть и это понимание кафоличности-соборности, как централизованного управления всей церковной жизнью христиан выходит за границы нашего интереса. В данном случае мы, вслед за русскими философами, понимаем соборность как особое качество¹, а феномен соборности — как особый способ жизни христиан так называемого апостольского времени (1-2 века), поскольку «способ бытия Церкви есть Соборность»².

В качестве первой сущностной черты соборности мы бы отметили труднодостижимый для человека *симбиоз единства и свободы*. Так, А.С. Хомяков прямо указывает на равноценность единства и свободы, преодолевающей, как пишет С.С. Хоружий, «тенденции и к нормативно-принудительному единству без свободы, и к рассыпающейся, хаотической свободе без единства»³. Более того, русские философы полагали, что Хомяков видел в этом симбиозе основание соборности, ее главную сущность, понимая «соборность как свободный союз членов церкви, основывающийся на единомыслии любви верующих к Христу и божественной праведности», и «церковь должна быть создана на основе принципа соборности»⁴. Причем речь здесь идет и о «сочетании» единства, самодостаточности и равноправия церквей того первого периода, и, собственно, об антиномии единства и свободы членов общины. Об этом пишут многие мыслители.

У Вл.С. Соловьева такое единство во множестве, которое он именуется кафоличностью, нравственной солидарностью, возводится к сверхсообществу, называемому им богочеловечеством: «...церковь по существу есть единство и святость Божества. Кафоличность...состоит в том, что все церковные формы и действия связывают отдельных людей и отдельные народы с целым

¹ См. например, Анисин А. Л. Соборность: феномен, понятие и принцип // Там же. С. 8.

² Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же, с. 3.

³ Там же.

⁴ Лосский Н. О. История русской философии [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. URL: <https://azbyka.ru/istoriya-russkoj-filosofii#n47>.

богочеловечеством»¹. Богочеловечеству как собору во имя Христа чужды разобщенность и индивидуализм: «Поскольку в церкви все сообразуется с абсолютным целым, все кафолично, в ней падают все исключительности племенных и личных характеров и положений общественных, падают все... разобщения. Кафоличность есть сознательная и преднамеренная солидарность всех членов вселенского тела в единой безусловной цели существования при полнейшем»² разделении «даров и служений, эту цель выражающих и осуществляющих. Эта нравственная солидарность образует истинное братство, в котором заключаются для человека положительная свобода и положительное равенство»³. Нужно отметить, что свобода понимается здесь особым образом: «Человек не пользуется настоящею свободой, когда его общественная среда тяготеет над ним как внешняя и чужая. Такое отчуждение упраздняется по существу только принципом вселенской церкви, где каждый должен иметь внутреннюю полноту своей свободы. Действительная свобода человека — бессмертие. Значит, от мира человек не может получить действительной свободы. Только Богочеловечество, или Церковь,.. обещающая окончательное воскресение плоти, открывает человеку область положительного осуществления его свободы»⁴. В схожем ключе высказывается Вл.Н. Лосский. «Соборность заключается в совершенном согласии этих двух начал: единства и многообразия, природы и личностей. В свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства и множественности, — единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством... Если мы едины во Христе, то наше в Нем единство, уничтожая средостение индивидуальных природ, никак не разрушает личностной

¹ Соловьев В. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С 596-599.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

множественности»¹. Священник П. Флоренский, используя аналогию с хором исполнителей песни, подчеркивает, что «единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними замками»². Н.А. Бердяев, полемизируя с теорией социализма, говорит об истинной соборности в тех же категориях: «истинная соборность дана Церкви Христовой, она давно уже открыта для человеческой души. Истинная духовная соборность вмещает в себя личность человека и свободу человека»³.

Тема единства тесно связана с уже затронутой нами проблемой соотношения одного человека с другим я. Философ и богослов С.Н. Булгаков, говоря об этом, подчеркивал значимость для философии проблемы «я как многоединства»⁴. Невозможно познать другого «как объект или как свою собственную область и природу»⁵. Только «выход из себя не в свою собственную природу,..в ты»⁶ позволяет это сделать. В этом суть заповеди «Возлюби ближнего твоего яко же сам себе»⁷. Говоря иначе, ближний — это и есть ты, «твое же я, а самоутверждение в мире своего я, человек должен сопровождать утверждением в нем я чужого»⁸.

Эта мысль развивается дальше в трудах свящ. Г. Флоровского, в которых подчеркивается необходимость соборного начала в каждом члене церкви для поддержания единства во множестве: «Субъективно соборность Церкви является известным единством жизни, братством или общением, союзом любви, —

¹ Лосский В. Н. По образу и подобию [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. С. 100, 101, 105. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/po-obrazu-i-podobiyu/9.

² Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) / П. А. Флоренский. — М.: Издательство Юрайт, 2017. С. 20.

³ Бердяев Н. А. Философия неравенства / Составитель и отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 204.

⁴ Булгаков С. Н. Трагедия философии / С. Н. Булгаков // Соч. в 2-х т., т. I. М., 1993, с. 410-411.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

совместной жизни»¹. Заповедь соборности дана каждому христианину.

Мера его духовного возраста есть мера его соборности. Церковь соборна в каждом из своих членов потому, что соборное целое не может быть построено или составлено иначе, как через соборность своих членов. Никакое множество, каждый член которого обособлен и непроницаем, не может стать братством. Единство может стать возможным только через взаимную братскую любовь всех братьев»².

Таким образом, по мнению мыслителей рассматриваемого нами периода сочетание единства и свободы подразумевает:

1) Особый модус жизни каждого члена церкви, выраженный в любви к ближнему, ты-это-я-отношениях, открытости другим;

2) Добровольное объединение верующих «ради достижения» будущей запредельной жизни в Царстве Божьем. На фоне этой мета-цели индивидуальные различия перестают играть значимую роль;

3) Поддержку единства церкви при сохранении личной уникальности. По сути, единицей соборности, богочеловеческого сообщества является особая духовно преображенная личность.

При этом «парадоксальная» связь единства и свободы не остается в их трудах не проясненной: единство выражается в согласии, которое заключается не во мнениях и целях, как это было бы привычно нецерковному читателю. С одной стороны, это согласие внутреннее — на единство в субъекте, отождествление своего я с другим я, признание другого (члена общины) равным себе, стремление «возлюбить его как самого себя»³. С другой стороны, это согласие внешнее: в «общей принадлежности к собранию, имеющему премирную природу» на основе некоего личного принятия⁴. Другими словами, речь идет о выражении личной,

¹ Флоровский Г. В. Богословские статьи 4. О церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/. С. 58.

² Там же.

³ Булгаков С. Н. Трагедия философии // Там же, с. 411.

⁴ Хоружий С. С. Указ. соч., с. 3.

добровольной, т.е. выбранной в свободе принадлежности к конкретной церковной (надмирной) единице. И эта принадлежность, несомненно, остается приоритетом при всех различиях во взглядах и мнениях, хорошо знакомых любой форме социальности.

Другая сущностная черта соборности, разрабатываемая в русской философии этого периода: *тесная духовно-нравственная и жизненнопрактическая связь участников*. Как пишет А.С. Хомяков, соборность не является простой общностью интересов, а держится именно на «духовной и нравственной»¹ связи общей любви и предполагает возникновение базирующейся на этих началах «реальной общности»². Важнейшую роль в ее существовании играет «личностный аспект, личностное ядро»³, «утверждение личного начала»⁴, а значит, постоянное личное общение как необходимый элемент⁵. Понятно, что оно не совпадает «ни с когнитивным, ни с информационным, ни с потребительским общением»⁶, а представляет собою онтологическую, глубинную коммуникацию, в которой индивид раскрывается навстречу другому, переживая во всей полноте его существование, вступая в отношения типа Я-Ты в мистическом присутствии Христа, ради Христа и благодаря Христу. Опыт такого общения, подобный тому, что В. Тернер называл «коммунитас»⁷, а, например, Флоровский — «союзом

¹ Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности [Электронный ресурс] // Институт синергийной антропологии. URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/posle_pereryva_p1/Horuzhy_Posle_Pereryva_p1_01.doc. С. 2-3.

² Там же.

³ Там же, с. 7.

⁴ Там же.

⁵ Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же, с. 7.

⁶ Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же, с. 7.

⁷ «Коммунитас — это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это своеобразный —хэппенинг», когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Если это община, то не иначе как тотальная, абсолютная, идеальная, —община общин» (Бейлис В. А. Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера: предисловие [Электронный ресурс] // Тэрнер В. Символ и ритуал. Электронная библиотека RoyalLib.com.. - URL: http://royallib.com/get/doc/turner_viktor/simvol_i_ritual.zip. С. 11-12).

любви, «совместной жизнью»¹, является неотъемлемой чертой соборности, включающую обязательно в себя, с учетом выше сказанного, постоянные «плотные» коммуникации, особую «сгущенную» религиозную социальность.

Третья сущностная черта соборности — *принципиальная ориентация в практиках жизни на евангельскую максиму веры, молитвы, поступков и помыслов*. Эта характеристика не встречается явным образом в рассматриваемых нами источниках, однако имманентно она присутствует в рассуждениях многих мыслителей этого периода: или как само собой разумеющееся основание, или в качестве отсылки к соответствующим местам из Нового Завета. Например, прот. С. Булгаков, говоря о надмирной сущности соборного единства как «восхождении» «к высшей сверхличной духовной действительности»², ссылается на текст из Деяний апостолов, в котором описываются первые практические шаги христианской церкви³. Приведем другой пример. Свящ. Г. Флоровский, выделяя в качестве «атома» соборного единства «меру соборности»⁴ отдельных членов, тем самым, переносит внимание к проблеме соответствия соборному идеалу всей жизни индивида. Это, очевидно, коррелирует с пониманием церковности как степени выраженности личной интенции к постоянному воплощению евангельской максимы, характерным именно для первых веков христианства. Более определенно об этом высказывается С. Хоружий, делая на основании рассмотрения трудов богослова прот. А. Шмемана вывод о том, что восприятие христианской жизни как «стихии соборности было присуще церковному сознанию раннего христианства» и поэтому «принятие учения о соборности является восстановлением, возвратом первохристианского видения»⁵.

Наконец, четвертая и может быть определяющая черта — это называемое в

¹ Флоровский Г. В. Указ. соч., с. 58.

² Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / прот. С. Булгаков // Спб.: «Издательство Олега Абышко». Православное издательство «Сатись», 2011. С. 83.

³ Там же.

⁴ Флоровский Г. В. Указ. соч., с. 58.

⁵ Хоружий С. С. Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви / С. С. Хоружий // Богословские труды: религиозно-просветительское издание. Сборник 37. - М.: Издательство Московской Патриархии, 2002. - С. 178

философии В.Соловьева *качество Богочеловечности соборного сообщества*, т.е. одновременное действие в нем в полную силу двух начал: «божественного и человеческого»¹. Это означает, что наряду с развитием творческой «человеческой самодеятельности»² в мире сем соборность характеризуется сохранением и развитием «во всей чистоте и силе божественного начала (Христовой истины)»³. Дело в том, как, например, писал об этом прот. А. Шмеман⁴, церковь, как единство свыше, подменили Церковью, как единством снизу. Феномен соборности пытались разглядеть и в мирской сфере, например, в повседневной жизни сельских общин⁵, в принципах демократического устройства общества и даже в идеалах «фаланстера или коммуны»⁶, в которых «нетрудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности»⁷. Но такой, по выражению С.С. Хоружего, «социально-философский подход»⁸, в отличие от богословского, сталкивался с трудностями, связанными с идеализацией реальности, смешением понятий, попытками использовать концепцию соборности как «универсальный принцип, имманентную внутреннюю форму общества», «высшую норму социального бытия»⁹. Так, говоря о

¹ Соловьев В. Чтения о богочеловечестве [Электронный ресурс] // Электронная библиотека RoyalLib.com. С. 77. URL: http://royallib.com/get/doc/solovev_vladimir/chteniya_o_bogochelovechestve.zip).

² Там же.

³ Там же.

⁴ «...вместо того, чтобы Церковь принимать, осознавать и переживать как одновременно и источник и дар нового, всегда нового, ибо из мира не выводимого и к нему не сводимого единства,..Церковь, как единство свыше, подменили Церковью, как единством снизу» (Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства [Электронный ресурс] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет антропологии. С. 75. URL: http://pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Poplia/Bibliotheque/Shmeman.pdf).

⁵ Аксаков К. С. По поводу I тома Истории России г.Соловьева // К. С. Аксаков Полное собрание сочинений: В 3 т. - М.: типография Б. Бахметьева. Т. I. Сочинения исторические. 1861. С. 50-56.

⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 376.

⁷ Там же.

⁸ Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же, с. 6.

⁹ Там же.

социальнофилософском подходе С.Л. Франка к рассмотрению духовного устройства общества, С.С. Хоружий отмечает следующие характерные положения: «В основе всякой общественности лежит соборность как Церковь... Соборность есть высший источник общественной связи... идеально направляющая сила общественной жизни»..теория Франка дает практический пример, доказывающий существование принципа социального устройства, основанного на соборности»¹. С.С. Хоружий объясняет эти сложности именно тем, что при всех различиях в подходах многие авторы не учитывали Богочеловечность Христа как сущностное основание соборности и ту энергийную связь церковного сообщества с Богом, которую предусматривает православный дискурс².

Это, кстати, дает возможность утверждать, что одновременно возможны и многообразие практик (причем, как видится нам, не обязательно, чтобы они были собственно религиозными), и изменчивость проявлений, в которых «запечатлена» эта «Божественная энергия». Иначе говоря, любая социальная практика может «восходить» к соборности и любая практика, даже если ее соборные основания не вызвали ранее вопросов, может в любой момент, потеряв такую энергийную приобщенность к Божественному Абсолюту, а значит и само сущностное основание своей соборности, перестать быть таковой³.

Относительно же определения «степени» соборности той или иной практики Хоружий утверждает, что «нельзя логически доказать... признаки и, более того, нельзя заключить неоспоримо даже о простом наличии Соборного

¹ Там же.

² «Энергийная же связь Бога и мира порождает.. дискурс, в котором проекция принципа соборности в социальную реальность.будет совсем иной. Энергии здешнего бытия образуют.многообразие, и их направленность к встрече с энергиями Божественного бытия, их связь с этими энергиями также подвержены постоянным изменениям. Соответственно, на основе соборности теперь нельзя построить и цельной социальной модели.» (Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же, с. 7).

³ «Но, хотя социальное бытие и не может быть описано посредством принципа соборности, оно может устремляться и восходить к соборному бытию Церкви, и в своем восхождении благодатно ему причастовать. Поэтому в социальной реальности можно выделить особый класс практик, ориентированных к соборности, питаемых жаждой соборности» (Там же, с. 8).

Единства» (т.е. соборности)»¹. Мы же считаем, что, несмотря на «зыбкость» духовных оснований, конкретную практику целесообразно рассматривать с точки зрения самого стремления, степени выраженности интенции к соборному идеалу, что предполагает серьезную внутреннюю духовную работу каждого члена этого единства и раскрывает суть интенсивных христианских практик. Таким образом, *под феноменом соборности мы можем понимать такую форму социальности, в которой одновременно выражены единство и свобода ее членов, их тесная духовно-нравственная и жизненно-практическая связь, стремление к соответствию евангельской максиме бытия и достижению «энергийной» приобщенности к Божественному Абсолюту («стяжание благодати»).*

Отметим, что при выявлении сущностных черт соборности мы ставили перед собой задачу поиска неизменного ядра интенсивных христианских практик, которое бы оставалось постоянным в разных исторических и социокультурных обстоятельствах.

Отсюда прямой путь к выявлению собственно критериев. Рассмотрим их последовательно на разных уровнях существования христианского сообщества.

Персональный уровень. Необходимость преодоления верующим собственных эгоистичных склонностей подчеркивается не только в учении церкви о борьбе со страстями. С этим вполне согласны и мыслители рассматриваемого нами периода, рассуждая о путях воплощения соборности. Так, В.Н. Лосский пишет, что «соборность не знает – частных мнений», не знает поместной или индивидуальной истины. Кафоличен тот, кто преодолевает индивидуальное, кто освобождается от своей собственной природы, кто таинственно отождествляется с целым и становится свидетелем истины во имя Церкви»². С.Н. Булгаков отмечает трудность достижения соборного состояния человеком на этом сверхъестественном для «обычного» человека уровне: «разумеется, в этом веке соборность осуществляется едва ощутимым намеком,

¹ Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности // Там же, с. 5.

² Лосский В. Н. По образу и подобию // Там же, с. 101.

ибо эгоизм, т.е. противоположность соборности, есть закон нашей жизни»¹. Следовательно, для достижения соборности необходимо, чтобы каждый член сообщества избавлялся от эгоизма: «познание соборности в я совершается чрез любовь, — в любви и противоположности ей — себялюбии, которое имеет много разных проявлений от холодности до враждебности и ненависти,.. отрицание соборности, in actu самоутверждающийся эгоизм»². В том же ключе высказывается и свящ. Г. Флоровский, согласно которому соборность подразумевает самоотвержение, которое «расширяет сферу нашей личности»,

включая «многих в свое собственное «Я»³, приумножая его. Такое личностное достижение включает в себя и готовность не настаивать здесь и сейчас на правильности своего мнения, даже если оно действительно верное, ради сохранения принадлежности к общности, единства, встраивания личного в контекст ее развития. Конечно, речь не идет о том, что личность «должна раствориться в множестве», характерном для коллективизма, «родового» и иного подобного ему внутригруппового сознания. Под свободным единством или единством в свободе подразумевается, по словам Флоровского, антиномичная «симфония личностей»⁴, видение каждым «в каждом из братьев «самого Христа», способность творчески «выражать жизнь и сознание» всего сообщества, для чего, очевидно, необходима предварительная серьезная внутренняя духовная работа, которую он называет «преображением», «раскрытием» души, а также «возрождением» и «восхождением» духа. Человек должен преодолеть изначальный эгоистический индивидуализм, «противопоставление между «Я» и

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Там же, с. 411-413.

² Там же.

³ «Чтобы войти в соборность Церкви, мы должны —отвергнуть себя»... Но самоотвержение и отречение от себя не значит, что личность наша угасает, что она должна раствориться в множестве. Соборность не есть корпоративность или коллективизм. Наоборот, самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы. включаем многих в свое собственное —Я» (Флоровский Г. В. Богословские статьи 4. О церкви // Там же, с. 58).

⁴ «Личностное начало не должно приноситься в жертву или расплываться в корпоративном, христианская совместная жизнь не должна вырождаться в имперсонализм. Идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы (ср. Ин. 17 :21,23) и здесь самая суть понятия соборности (кафоличности)» (Там же, с. 73).

«не-Я», коренным образом изменить свое самосознание. Кроме того, нужно отметить, что эти трансформации, релевантные христианскому учению, будут сущностными, личностными, если, пусть и постепенно, станут заметными для окружающих. Таким образом, самоотвержение становится необходимой предпосылкой и «показателем степени» личного возрастания в соборности, а соответствие соборному идеалу единства достигается, вероятно, при осязаемом количестве таких «преображенных» «соборных личностей». Поэтому на персональном уровне критерием соборности является *способность большинства членов сообщества к самоотвержению*.

Коммуникативный уровень. Он связан с наличием постоянных «плотных» коммуникаций участников общности. Контакты между участниками могут быть деятельными, коллективными, ориентированными на «мир», на активное христианское служение в нем, поскольку важную роль в жизни любого христианского сообщества играют совместная молитва, участие в таинствах, дела милосердия, паломничества и тому подобная специфическая религиозная активность. Они могут быть и внутригрупповыми, общинными, и собственно межличностными. Они могут быть «глубокими», экзистенциальными, духовными и самыми «простыми», на повседневные темы. Поскольку люди встречаются часто, постепенно возникает общение, в чем-то напоминающее семейное. Происходит привыкание и привязка друг к другу, узнавание чужих и своих положительных («даров») и негативных («немощей») сторон, предпочтений каждого, поддержка в трудностях и т.д. Становится возможным и интимное общение, когда другим членам общности поверяется самое важное, оберегаемое от внешней огласки и критики, порою даже от близких родственников. Именно в сообществе «единомышленников», в котором выражена интенция к воплощению заповеди «да любите друг друга» и когда это «считывается» человеком, такое «открытие себя» становится уместным.

Ценностный уровень. Понятно, что, «войдя» в христианское сообщество, человек «попадает в постоянный поток» специфической информации: проповедей, текстов, знаков, символов, призывающих к соотнесению своего

внутреннего мира, действий с евангельскими заповедями. Но все это может так и оставаться внешним, «омывающим», если интенция к воплощению евангельской максимы не будет выражена в повседневности, прежде всего, в поступках. Поэтому главный момент и в процессе духовного самосовершенствования, и в межличностных коммуникациях — и в этом сущностное отличие соборности — они происходят в атмосфере общего стремления к воплощению заповедей Христа, то есть Он как бы постоянно присутствует в этих отношениях, как Центр, как главный ориентир. Благодаря этому обычные человеческие страсти — желание старшинства (власти), зависть, обиды, внимание к себе и т.п. — здесь начинают плавиться, меняться, трансформироваться. Эти изменения должны быть реального, а не декларативного характера, а поэтому «христоцентричность» должна прослеживаться, например, в различных текстах, которые создаются сообществом: общинных молитвах (отражение духовных потребностей), дневниковых записях покаянного характера (от чего и к чему стремится человек), творчестве (стихах, рисунках и т.п.), и конечно же, в тех делах веры, которые зафиксированы различным образом, в том числе, что особенно важно, «внешними свидетелями». Поэтому на ценностном уровне критерием соборности является *степень выраженности у большинства членов сообщества интенции к воплощению евангельской максимы.*

Но не все зависит от намерений и усилий самого человека. Как уже было отмечено, сущность соборности «богочеловеческая», «энергийная», поэтому серьезные духовные изменения происходят только при ответном «синергичном» божественном «действии» на *энергийном уровне*. Действительно, поскольку, как подчеркивает С. Хоружий, православие подразумевает именно «энергийную» «связь Бога и мира» (о чем уже говорилось), практики соборности должны быть «направлены» «к встрече с энергиями Божественного бытия»¹. Но такая «встреча» происходит, только когда человеку или сообществу Богом «дается» особое «благо», то есть «благодать». «Наполненность» этой «божественной энергией» и

¹ Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире. Там же, с. 7.

позволяет «запустить» процесс серьезных личностных изменений: требующей мощного энергетического накала «переплавки» фрагментарной, «разорванной», трагически-противоречивой человеческой природы. Этот «заряд» становится также источником подлинной веры. Как пишет известная подвижница начала XX века монахиня Мария Скобцова: «или христианство — огонь, или его нет»¹. Таким образом, четвертым критерием соборности становится *высокая степень выраженности у большинства членов сообщества интенции к достижению энергичной приобщенности к божественному Абсолюту («стяжанию благодати»)*.

Очевидно, что эти критерии прямо вытекают из сущностных черт соборности. Но феномен соборности имеет не только чисто духовное измерение, но и определенное — социальное. И в трудах указанных мыслителей можно выделить ещё два уровня, касающихся самой организации жизни.

Уровень управления. Антиномичность в принятии решений. Принятие решений в рамках соборной общности осуществляются не линейным образом, поскольку, как пишет свящ. Г. Флоровский, «в соборности Церкви разрешается трудная двойственность и напряженность между свободой и авторитетом»². В отличие от социального «организма» здесь нет ни демократического, ни централизованного способов управления в чистом виде. С одной стороны, в обсуждении вопросов могут принимать участие все члены общности. Допускаются и даже приветствуются согласно новозаветной норме («ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные»³) различия во мнениях, которые в процессе обсуждения, очного или заочного, называемого свящ. С. Булгаковым «соборованием», «богословской работой»⁴, должны приводить к общему согласию. Но под ним понимается не

¹ Гаккель С., прот. Мать Мария и ее «религиозные типы»: предисловие // Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. 4-е изд. - М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. - 2009. С. 10.

² Флоровский Г. В. Указ. соч., с. 66.

³ 1 посл. к Кор, гл.11, ст.19.

⁴ «Совершенно естественно и неустранимо для церковного самосознания осуществлять общение коллективно-общественное в делах веры. Этому соответствует общая богословская работа, которая состоит из постоянного

просто выбор большинством какой-то одной альтернативы, а некоторая «очевидность» для всех, что принятое решение соответствует евангельским нормам¹. Понятно, как пишет Булгаков, что правильность принятого «постановления» может стать очевидной для всех истиной, чаще всего, спустя некоторое время. Поэтому важным моментом здесь становится «отнюдь не демократическая» готовность принять мнение другого, то самое самоотвержение ради сохранения единства собрания, принадлежности к нему, о котором

говорилось при выявлении первого критерия соборности. В то же время в соборном сообществе решающую роль играют признанные всеми авторитеты, которые, не являясь источником «внешней власти» (ее, как подчеркивает, Г.В. Флоровский «в Церкви и не может быть никакой»), «призывая к свободе», не «заставляют», а именно «убеждают»². И к их голосу за счет очевидного для всех «таланта веры» («старец», подвижник, пастырь) прислушиваются больше. При этом решения могут приниматься и собственно «консилиумом» таких авторитетов, но опять же, обязательно с последующей своеобразной рецепцией, описанной нами выше. То же самое относится и к ситуации, когда решение принято в «более высокой инстанции»: собрании епископов, патриархом и т.п. Здесь также недостаточно одностороннего провозглашения истинности решения, что подчеркивают С.Н. Булгаков³, а в более позднее время, например,

обмена мнений и — на этой почве - соборования.» (Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / Там же, с. 86).

¹ «...недостаточно одностороннего провозглашения себя истинным собором со стороны церковного собрания. В дальнейшем «происходит прояснение как бы некоторой самоочевидности, что голос собора был действительно (или же не был) голосом соборности церковной...» (Там же, с. 90-91).

² «В Церкви и не может быть никакой внешней власти. Авторитет не может быть источником духовной жизни. Так и христианский авторитет призывает к свободе; авторитет этот должен не заставлять, а убеждать» (Флоровский Г. В. Богословские статьи 4. О церкви [Электронный ресурс] // Там же).

³ «Нужно различать провозглашение истины, которое принадлежит высшей церковной власти, от обладания ею, которое принадлежит всему телу церковному, в его соборности и непогрешительности... Церковная власть» только провозглашает суждение, которое «подлежит еще приятию Церковью», «не слепо»,.. но в меру личного сознания и разумения, или же, по доверию и послушанию...Таким образом, происходит соборование, не только предшествующее соборному решению, но и ему последующее, для приятия (или же неприятия) и соборного определения» (Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / Там же, с. 94-96).

С.И. Фудель¹. Эта антиномичность порождает неустойчивость и может приводить к «соскальзыванию» авторитетности в церковный авторитаризм, созданию форм единоличного управления.

И наконец, *контекстуальный уровень*, который подчеркивает *непреложную связь* соборного сообщества с *христианской церковной традицией*. Это не простой вопрос для православного (впрочем, не только) сознания, которое зачастую тяготеет к восприятию традиции как нечто незыблемого, раз и навсегда данного, не подлежащего ни сомнению, ни осмыслению, ни обновлению. Как пишет свящ. С. Булгаков: «возможность притяжения или непритяжения (*постановления собора — прим. наше*) относится лишь к новым догматическим определениям. Те же, которые уже приняты соборным сознанием, как например, определения семи Вселенских Соборов, почитаются истиной и требуют к себе прямого подчинения, и долг и право церковной власти охранять их от прямого или косвенного извращения»². Соборность, действительно, подразумевает «научение» (причем, может быть, и растянутое во времени) христианской традиции, передачу опыта веры, молитвы, аскетике «неофитам», длительное «воцерковление» ими своей повседневной жизни, т.е. постепенное и целостное восприятие участниками практики догматов и традиции церкви как «личного достояния»³. Но, с другой стороны, как это не раз подчеркивают свящ. Г. Флоровский⁴ и свящ. С. Булгаков⁵,

¹ «Соборность есть также и критерий истины, который пребывает не в решениях иерархии и даже не в решениях Вселенского Собора, но в принятии всем христианским сообществом, объединенном во взаимной любви» (McBrearty W. J. Цит. по Фудель С.И. Славянофильство и Церковь // Вестник РХД: №2(125) / отв.ред. Н. А. Струве. - Париж: YMCA-Press, 1978. С. 38).

² Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / Там же, с. 92.

³ «Соборное, сверхличное сознание не может оставаться только сверхличным, - оно становится необходимо и личным опытом, личным достоянием, оно опосредствуется в личном сознании. Конкретно-религиозное бытие в истине отражается и в созерцательно-умозрительном ее осознании» (Там же, с. 82).

⁴ В соборном преображении личность получает силу и власть выражать жизнь и сознание целого, и это не в качестве безличного средства, а в творческом и героическом действии (Флоровский Г. В. Богословские статьи 4. О церкви [Электронный ресурс] // Там же, с. 59)

⁵ «Личное самосознание и личное богословствование естественно и закономерно ищет расширить,..свою веру, отождествить ее с сознанием сверхличным, соборным, церковным. Опосредствованная сознанием, эта вера снова стремится слиться со своим первоисточником целостным церковным опытом, который свидетельствуется церковным преданием... Личное церковное сознание, личное богословствование вступает в общение с другими, в

должно происходить своеобразное движение «вверх»: сбор, обработка, утверждение нового опыта, размышлений, откровений, трудов собственных мыслителей-богословов и практиков. Иначе говоря, члены общин не только входят в богатство традиции прежних времен, но и участвуют в «соборном творчестве» их обновления и корректировки.

После выделения конкретных критериев соборности нам следует обратиться к формам ее реального воплощения в православной культуре — *христианским практикам соборности*, под которыми, используя концепции авторов «Теории практик» В.В. Волкова, О.В. Хархордина, с учетом выше сказанного, мы будем понимать *упорядоченную совокупность способов целесообразной деятельности, раскрывающую (человеку) объединению людей возможность состояться в качестве (члена) соборного сообщества*¹. Далее следует проанализировать, как критерии соборности воплощались в тех или иных исторических типах христианских общностей. Описать в данной — критериальной — парадигме наиболее репрезентативный, с нашей точки зрения, опыт соборной жизни одного из современных российских христианских сообществ.

котором каждым вносится свой особый дар. Происходит соборование, устное и письменное, личное и общественное...» (Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / Там же, с. 83-84).

¹ Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик // Там же. С. 22.

§ 2. Феномен соборности в разных формах организации христианских (церковных) практик: исторические трансформации и современное состояние¹

На протяжении истории христианские практики принимали самые различные формы, как вполне «классические», так и многочисленные ответвления от них: «ереси» и «секты». Назореи, эвиониты, монтанисты, манихейцы, докеты, гностики, македониане, савеллианцы, новатианцы, донатисты, ариане, несториане, монофизиты, монофилиты, катары, альбигойцы, богомилы, пелагианцы, павликианцы, арнольдисты, жидовствующие, поповцы, беспоповцы, молокане, хлыстовцы, духоборцы, иоанниты и многие другие — несмотря на неканоничность базовых положений, в них тоже шел напряженный поиск путей для настоящего воплощения веры². Но это тема отдельного большого исследования, предметом данного рассмотрения являются самые распространенные — традиционные — формы христианского общежития. Представляется возможным выделить три такие основные формы: **монашество, приход и братства (сестричества).**

Начнем с формы прихода как самой распространенной. С XII века на Руси, как пишет известный исследователь генезиса русского прихода А.А. Палков (1868-1920) «движущую силу» христианства составляли так называемые «братчины»: объединения людей, берущих на себя расходы на содержание храма, причта (принятых в штат священнослужителей и прочих служителей, например, пономарей, псаломщиков, чтецов и т.д.), зачастую, отдельного учителя для детей. Они поддерживали постоянные, весьма тесные контакты друг с другом. Особенно во время «складчинных пиров» в трапезных после служб на большие церковные праздники и, как правило, в воскресенье, на которых могли решаться различные

¹ В данный параграф включен текст из нашей работы о практиках соборности в современной православной культуре: Кныш Е. В. Практики соборности в современной российской православной культуре (на материале Преображенского содружества малых православных братств) // Общество: философия, история, культура. — 2017. — №6. С. 104-108.

² См. например, Суровягин С. П. Дух староверия и современность / С. П. Суровягин // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. - 2007. - № 3. С. 80.

спорные вопросы. Прихожане обладали правом выбора священника и других членов причта. Помимо собственно самого храма братчины обустроивали вокруг него целый религиозный «комплекс», реализующий идею деятельной христианской позиции в мире и включающий в себя: богадельни, больницы, странноприимные дома, а также «убогие дома» (кладбища для бедных), приюты для детей-отказников¹. Интересно, что схожим образом для Средневековой Европы католический приход играл роль главной регулятивной социально-религиозной организации, «в рамках которой протекала вся жизнь», центра общественных и духовных практик².

Члены российских приходов могли иметь и ярко выраженную мистическую устремленность к приобщению к Абсолюту: до XVII века была распространена практика «покаяльных семей» (поручение «дела спасения», духовного совершенствования духовнику, опытному старцу, как правило, из числа монашествующих³). Существовали, конечно, и, как теперь говорят, «захожане», не включавшиеся активно в приходскую жизнь и лишь отдающие дань культурной норме. Не было и механизма серьезной передачи традиции, догматов веры, впрочем, как и восхождения личных духовных «достижений» и успешного опыта рядовых участников сообщества до общецерковного предания (это подтверждает список канонизированных церковью: «обычных» мирян, ведущих «рядовой» приходской образ жизни в нем нет⁴).

То есть на этом этапе мы видим близкое к критериям соборности качество бытия в приходской жизни, поскольку люди были включены в совместную духовно-социальную жизнь, активно общались, помогали друг другу, соотносили свою жизнь с нормами церкви, евангельским милосердием. Через традиционные богослужебные практики, особенно таинство покаяния, «советование» с

¹ Папков А. Краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII в. и в Западной России – до XVII в. / А. Папков // Сергиев Посад, 1897. С. 1, 12, 20-32, 44, 45.

² Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 394.

³ Смирнов С. И. Древнерусский духовник / С. И. Смирнов // — М., 2004. С. 30-39.

⁴ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – М.: Московский Рабочий, 1990. С. 211-220.

авторитетами осуществлялось энергичное приобщение к Богу. Выборность членов причта и даже священника, безусловно, говорит о принятии решений с учетом мнения прихожан.

С конца XVII в. происходит деградация приходской жизни, связанная с установлением крепостного права (жизнь крестьян начинает всецело контролироваться дворянством), преследованием старообрядцев (ужесточается мера контроля деятельности всех приходов), введением Духовного регламента Петром I и последующим развитием синодальной системы (постепенная «бюрократизация» организации церковной жизни, насильственное встраивание ее в систему государственной власти, отстранение братчин от управления, потеря приходом почти всех прав). Вследствие этого получили развитие такие антисоборные тенденции, как индивидуализация христианских практик, концентрация только на богослужебных формах храмовой жизни, отсутствие нормальных коммуникаций, соборного управления¹. Лучше ситуация обстояла там, где выделялась фигура настоятеля, ориентировавшего паству на общее богослужение, общее дело, духовное образование, что характерно для российской религиозной действительности уже конца XIX – начала XX века. В результате стали возвращаться практики обращения к «духовникам», солидаризации прихожан и поддержка ими различных религиозных инициатив². Вокруг выдающихся духовных лидеров складывались устойчивые общности: канонизированных церковью священников И. Кронштадского (приход), Алексея и Сергия Мечевых (покаяльно-богослужебная семья³) и других выдающихся священнослужителей — В. Свенцицкого (община, теория и реализация на

¹ Зубанова С. Г. Социальная деятельность приходского духовенства в условиях огосударственной православной церкви в Российской империи XIX в. // Вестник РУДН. История России. 2014. №4. – М.: Изд-во РУДН, 2014. С. 148.

² Там же

³ Мечев С., прот. Письма общине из ссылки. Письмо четвертое / Протоиерей Сергей Мечев // «Вы – мой путь ко Христу». Сборник. М.: — 2009. С. 263.

практике идеи «монастыря в миру»¹), архимандрита Сергея Савельева (община). Однако после революционных потрясений 1917 года новая власть нанесла приходской системе такой сокрушительный удар, от которого она не оправилась до сих пор: помимо всего прочего, установилось стойкое отчуждение «клира и мира», прихожан друг от друга, концентрация только на культовых действиях и предельная индивидуализация, вплоть до банального потребительства в восприятии церковной жизни².

В последние годы наметились некоторые улучшения, но они все еще носят фрагментарный характер. Ситуация остается крайне не однородной: частота и степень участия в религиозных практиках отличаются значительно, как среди прихожан, посещающих один и тот же храм, так и в разных приходах. Несмотря на то, что по своей сущности этот способ религиозной жизни предполагает фрагментарный ритм участия в практиках (обычно в таинствах один раз в неделю), есть приходы, имеющие более высокую активность (образовательную, досуговую, благотворительную и т.д.). Важную роль играет «фактор настоятеля» (его образованность, коммуникативные, организаторские способности), иницилирующего или поддерживающего те или иные формы деятельности. Можно утверждать, что традиционными проблемами приходов постсоветской России являются: «размытость» внутренних связей, а зачастую и отчужденность друг от друга посещающих из года в год один и тот же храм прихожан³, распространенность потребительского восприятия религиозных практик, отсутствие фиксированного членства, а значит, и стабильного

¹ Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру / Протоиерей Валентин (Свенцицкий) // (Проповеди и поучения). М.: — 2008. С. 290.

² Кожич Н. М. Особенности взаимодействия православия и светской культуры в современных условиях // Труды БГТУ. Серия 5: Политология, философия, история, филология. 2015. №5 (178).- Минск: Учреждение образования «Белорусский государственный технологический университет» С.137.

³ Современный российский приход отражает противоречивую социальную ситуацию. С одной стороны, выражены интенции к коммуникациям, социальному взаимодействию как характерной в прошлом национальной черты. С другой, из всех постхристианских стран именно в России наблюдается самый высокий уровень атомизации общества (см. подробнее об этом: Паин Э. А. О политической инерции в донациональном обществе. Часть2: лекция [Электронный ресурс] // Научно-практическая конференция Гуманитарного университета «Устойчивое развитие России: вызовы, риски, стратегии». – Гуманитарный университет. – Екатеринбург. – URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=720&v=4CIqMQONtiU).

самофинансирования (не путать с доходами от «продаж» свечей, различных «треб»). Именно эти анти-соборные по сути тенденции в жизни современных приходов и стали одной из экзистенциальных причин возникновения темы настоящего исследования.

Тем не менее, нельзя не отметить, что приходы имеют немалый потенциал для привлечения большого числа новых адептов «традиционного православия». Доступность для посещения, открытость, наличие обустроенных (иногда великолепных) храмовых помещений и организованных «секций» по работе с взрослыми, детьми, досуговой, миссионерской, библиотечной и др. активности. Для большинства людей приход, вообще, видится единственным вариантом религиозных практик, местом решения личных драматических жизненных вопросов. В качестве примера эффективной приходской жизни обратимся к практикам известного московского прихода при храме Космы и Дамиана в Шубине, подробно описанным в статье А.С. Агаджаняна «Реформа и возрождение в двух московских православных субкультурах: два способа сделать православие современным»¹.

Приход наследует духовную традицию известного московского пресвитера Александра Меня, убитого в 1990 году. В церковных кругах известно, что начиная с последних советских лет основные усилия настоятеля храма свящ. А. Борисова – наследника идей А. Меня, были положены на формирование христианской общины, соответствующей, как формулирует А.С. Агаджан, «новым интеллектуальным, духовным и социальным потребностям питающей» ее «среды: столичного образованного среднего класса»². Автор статьи свидетельствует, что смыслообразующей характеристикой прихода является выраженный христоцентризм («принятие фигуры Иисуса в качестве абсолютного центра духовного опыта и церковной риторики»³), что приход обращается «к раннему христианству, к апостольским временам как к главному фундаменту

¹ Агаджанян А. С. Указ. соч., с. 255-276.

² Там же, с. 257.

³ Там же, с. 258.

своей церковной культуры» (например, «все церковные таинства интерпретируются в подчеркнuto духовном смысле и потому совершаются бесплатно, в отличие от обычной практики в большинстве церквей»¹).

Это выражается конкретно в том, что данный приход:

- базируется в своей идентичности, «прежде всего, на принятых всеми нарративах, центром» которого является «отец-основатель» — свящ. Александр Мень²;

- обладает «ярко выраженной коллективной идентичностью»: большинство прихожан входят в «малые группы», которые «собираются регулярно для молитвы, обсуждения Писания и взаимного — “самораскрытия”.., иногда — почти исповеди, когда можно делиться своими личными проблемами, мистическим опытом, обрести чувство интимной солидарности»³. (А.С. Агаджанян отмечает, что мотивами вступления в такие непривычные для православного мейнстрима общины был поиск смысла, сочетавший в себе «и поиск вербальной ясности, и тоску по глубокому эмоциональному, мистическому опыту веры»⁴);

- придерживается практики длительной катехизации перед крещением;

- стал местом, где «многие члены групп сами активно вовлечены в библейские и богословские исследования»⁵.

- поддерживает идеи евангелизации мира «через миссионерское и социальное служение»⁶.

Приведем знаковое впечатление прихожанина, попавшего в этот храм из другого прихода: «Контингент прихожан Косьмы отличается от других православных храмов. Здесь большинство прихожан не старушки, а вполне

¹ Агаджанян А. С. Указ. соч., с. 259.

² Там же, с. 266.

³ Там же, с. 266.

⁴ Там же, с. 261.

⁵ Там же, с. 259.

⁶ Там же, с. 259.

молодые люди: женщины, мужчины, много детей самого разного возраста – от подростков, которые очень искренне молятся и причащаются, до самых маленьких прихожан...Много в Косьме интеллигенции, много типов людей, которых я редко вижу в других православных храмах. Всё дело в том, что в Косьме вас никто не будет шпынять, говорить, что вы не той рукой ставите свечку, не так креститесь или неправильно прикладываетесь к иконе. Вас вообще никто и ничему не будет поучать! Для меня это был шок»¹.

К сожалению, эмоциональная реакция в данном случае – свидетельство нетипичности описанного способа приходской жизни в России.

Было бы логичным предположить, что иная ситуация должна быть с монашеством, первоначально движимом идеей восстановления первохристианского идеала бытия, или, иначе говоря, исторических практик соборности (таких как, «выверенная» передача традиции, ориентация на энергичное приобщение к Богу и т.д.). Об этом уже шла речь во втором параграфе первой главы, поэтому приведем здесь только те характеристики данной формы христианского общежития, которые коррелируются с соборными началами. Во-первых, напомним, что возникает оно, как аскетически и практически «оторванное» от мира сего совместное проживание группы монахов, либо как отшельничество (но с духовным руководством и, зачастую, последующим открытием себя миру) ради достижения духовного совершенства, приобщения к Богу. В основе монашеских практик лежит, как известно, опыт «отвержения себя» ради «рождения свыше» «нового человека» во Христе. Монашество стало одним из главных «источников» христианской традиции, новых норм², причем как идейно-смысловых (например, богослужебных), так и сугубо практически-жизнейских (например, монастырский устав, т.е. система правил, определяет, в том

¹ Алексей, «Orthodox_russia». Моя жизнь в храме св. бессребренников Косьмы и Дамиана [Электронный ресурс] // LiveJournal. 2011. 11 ноября. URL: <https://orthodox-russia.livejournal.com/8021.html>.

² См. подробнее: Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Православный паломник, 1998. С. 359-360.

числе, какую пищу, в какие дни в течение года можно принимать православному христианину). Важно подчеркнуть, что добровольно принимаемое монахом на себя «послушание» старцу становится «актом величайшей христианской свободы»¹. То есть, очевидно, что в основной своей интенции практика монашества соответствует соборным критериям.

Но, как было показано выше, историческое становление по разным причинам привело монашество к трансформации в крупный основополагающий для церкви институт, наделенный различными государственными льготами. Рост числа монастырей, их благосостояния, контролируемая собственность, власть иерархических лиц и самого число монашествующих — данный способ бытия становился весьма привлекательным, поскольку позволял уйти не столько от земных искушений, сколько от многочисленных социальных проблем, проводить расслабленное существование вдали от тревог времени, существовать на щедрое подаяние от сильных мира сего и набожного населения. Кроме того, монастыри играли еще и роль тюрем, своего рода, колоний-поселений, куда ссылались неугодные, но зачастую обличенные знатным положением. Это привело к заметному размыванию критериев, которые характеризуют роль личности, коммуникаций, превращению послушания в инструмент авторитарного контроля, невосприимчивости к новому, да и попросту обмирщению, включению в «тело» практики житейских² и даже политических мотивов. Приходится констатировать, что по мере приближения этой практики к государственным процессам, при большом количестве участников, соблюдение принципов соборности становится весьма затруднительным, если не невозможным³ (при этом, ещё раз подчеркнем, что на протяжении всей истории встречается немало замечательных монахов-подвижников и примеров успешного с духовной точки зрения опыта общежитий, которые соответствуют всем критериям практик соборности).

¹ Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви // Там же, с. 95. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви // Там же, с. 95.

² Брянчанинов И. Избранные письма: «Письма к монашествующим», п. 13 [Электронный ресурс] // брянчанинов.рф: информ.-справочный портал. URL: <http://xn--80abexxbim5e6d.xn--p1ai/tom7/13.shtml>.

³ Там же.

Если обратиться к современным практикам, то, как известно, в России XX века, монастыри, как и приходы, подверглись насильственной секуляризации, и с учетом характерной закрытости для длительного наблюдения, общения с подвижниками по проблемным вопросам «внутренней» жизни, пока сложно говорить об их состоянии – для этого нужны специальные исследования¹.

Но так или иначе, главное заключается в том, что в современной ситуации востребована идея, противоположная по своей сути монашеской. Дело в том, что, как известно, возникновение монашества первоначально было связано, в первую очередь, с проблемами обмирщения христианства, номинальной принадлежности к церкви, поиска людьми в принадлежности к общине более спокойного бытия в условиях, когда доля христиан росла все больше, т.е. отчасти было попыткой сохранить подлинные глубокие христианские практики во внешне все более христианском мире. Сегодня, когда христианство стало лишь одним из многих способов религиозной идентичности, актуально не «бегство» из «невоцерковленного» мира», а реальное воплощение веры в повседневной жизни среди «обычных» людей, соответствующее одному из основных христианских

¹ О сложности поиска монашеством своей идентичности в условиях современной социокультурной действительности свидетельствует, к примеру, такая рецепция на меры церкви по укреплению этого института (автор – известный богослов, патролог, переводчик, специалист по средневековой византийской философии монах Диодор (Ларионов), пунктуация и орфография автора сохранены): «монастырский съезд, прошедший на днях в Санкт-Петербурге, постановил ряд глупостей...» (Постановили, что) «...в истории Русской Православной Церкви монастыри всегда были "солью земли", являлись центрами духовного просвещения, образования и культуры..., подчеркнули —недопустимость использования монастырей для съемок художественных фильмов, театральных постановок и концертов светского характера... Видимо, обилие театральных постановок стало зашкаливать.

Ещё они сказали: —Необходимо помнить, что любой мирянин, посещающий городской монастырь, является паломником и не вправе вмешиваться во внутреннюю жизнь монахов. Богослужбные, хозяйственные и иные вопросы – прямая забота монашеского братства⁴. Как всем хорошо известно, до этого самого постановления, паломники и миряне активно вмешивались в богослужбные, хозяйственные и иные вопросы. Например, поёт монах на клиросе, а тут вдруг к нему подходит мирянин и начинает —вмешиваться, указывая, что монах читает стихиры из Минеи, а не из Октоиха, как положено...

Они ещё вот какое правило родили: —Гостеприимство и окормление мирян не должны разрушать внутреннего устройства монашеской жизни и монастырского устава, говорится в документе. То есть до этого времени гостеприимство и окормление постоянно разрушали быт святых обителей...

Явно, монастыри теперь возродятся. Столько...понимающих лиц обсудило важнейшие вопросы монастырского быта» (Диодор Ларионов // facebook.com. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/mon.diodoros>).

императивов «Идите, научите все народы»¹. Об этих изменениях в условиях существования христианства говорили многие религиозные мыслители, начиная еще с конца XIX в.². И православной культурой был предложен концепт, сочетающий в себе исходные интенции монашества и повседневность жизни «обычного мирянина», так называемого, «монастыря в миру»³, о котором уже шла речь в предыдущем параграфе. Основной формой, реализующей идею «монастыря в миру», в православии являются братства и сестричества⁴. Мы считаем, что в современных условиях именно братства/сестричества, не относясь к доминирующему типу церковности, отмечены наиболее глубокими исканиями в сфере обретения качеств подлинной соборности.

Братство, как и монашество, позволяет удовлетворить типичные для современности индивидуальные потребности в принадлежности к общности по типу «семьи», компенсирующей негативные последствия личностных кризисов, вызванных процессами глобализации, атомизации общества, но при этом не предполагает радикального разрыва с социумом. В братствах/сестричествах, в отличие от приходов, всегда отмечался высокий уровень вовлеченности, сплоченности участников, и в то же время отсутствие застывших институциональных форм. Предполагается наличие активности, совместных и личных дел вместо обычного для православной культуры пассивного участия в богослужении. Сюда же можно отнести глубокое чтение Священного Писания, изучение богословских текстов, практики совместного паломничества, взаимопомощь, возможности для разнообразного включения в церковную жизнь детей и т.п.

¹ Ев. от Матфея, гл. 28, ст. 19.

² См. например, Мать Мария (Скобцова) «Вторая евангельская заповедь» (Мать (Скобцова), Мария. Воспоминания, статьи, очерки: Т.1 / М. Мать (Скобцова). – Париж: УМКА-Press, 1992. С. 229-230).

³ Об этом подробно писал в своих работах С.С. Хоружий., развивая уже упомянутую нами российскую идею «монастыря в миру» (Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности // Там же, с. 12-14).

⁴ Стоит отметить, что, пожалуй, самая известная и почитаемая в народе «ступень» монашеской жизни – старчество – предполагает не замыкание на жизни в затворе, а именно активные контакты с широким кругом, в том числе, нецерковных людей, о чем уже шла речь ранее.

При этом в гуманитарном знании история братского христианского движения исследована недостаточно, поскольку опыт многих братств еще не изучен. Описание деятельности отдельных движений встречается во многих работах, в частности, у авторов, которые будут упоминаться нами: Ф.А. Дорофеев, А.Н. Дударев, В.Ю. Катасонов, Н.М. Кожич, свящ. И. Флеров. Отдельно стоит выделить исследовательские усилия, осуществляемые сотрудниками и учащимися Свято-Филаретовского православно-христианского института (г. Москва) по реконструкции опыта различных православных братств. Так, в 2018 г. в издательстве института вышла в свет хрестоматия по истории церковных братств России, начиная с XVI века до наших дней¹, серьезный систематизированный труд по этой теме.

Исторически феномен православных братств возник в Юго-Западной Руси в XVI-XVII вв. как ответ на вызов времени — необходимость противостояния «религиозной ассимиляции» со стороны католицизма на канонической территории восточного христианства. В источниках есть свидетельства о том, что братства придерживались строгого Устава, соблюдали особую дисциплину, нормы взаимоуважения, помощи, самоотдачи ради общего дела. Практиковали периодическое соборное рассмотрение дел, выборы «старших братьев», постоянные встречи-«сходки» по различным вопросам. Организовывали школы, поддерживающие православный «формат» обучения². Важную роль играло и свидетельство приверженности православию «собственным примером»³, добрые отношения между братчиками, сохранение благочестия, совместное чтение Писания, духовные беседы.

Львовское Успенское (XVI в.), Киевское Богоявленское (XVII в.), Луцкое

¹ История церковных братств в России: Сборник документов: Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Сост. Ю. В. Балакшина, Н. Д. Игнатович; Предисл., комм. Ю. В. Балакшиной, Н. Д. Игнатович, К. П. Обозного. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. — 232 с.

² Флеров И., свящ., магистр. О православных Церковных Братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России. (Часть I, Отделение I) / свящ., магистр Иоанн Флеров // Издание книгопродавца Н.Г. Овсянникова. — Санкт-Петербург: Типография Э. Веймара, 1857. — 200 с.

³ Там же, с. 181-185.

Крестовоздвиженское братства (XVII-XVIII вв.)¹ – самые известные из глубокой истории примеры. Но взлет братской жизни исследователи относят к периоду с конца XIX века (когда шло общее «оживление» церковной жизни) и вплоть до 30-х годов XX века. Правда, необходимо указать, что многие из них оказывались формальными институциональными единицами — учреждались сверху церковной иерархией для решения насущных хозяйственных, храмоустроительных задач. Но были и подлинные, возникшие из имманентных христианскому общежителю задач. К таковым относится, например, Христорожественское братство свящ. А. Гумилевского (годы существования — 1863-1917)². Особого внимания заслуживает опыт основанного аристократом Н.Н. Неплюевым Крестовоздвиженского братства (1889–1929), многолетнего, многочисленного, сочетавшего схожую с монастырской совместную профессиональную деятельность и традиционные общинные практики³. В период между двумя революциями ярко проявили себя братство ревнителей церковного обновления в г. Санкт-Петербурге (1905-1907), Братство Святого Креста (начало XX в.), Братство Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (1909-1917)⁴.

Революция 1917 г., приход к власти большевиков и последовавшие гонения на церковь в определенной степени способствовали росту интереса к братствам у верующих как традиционным для мирян формам консолидации. Особо выделяется Александро-Невское братство, создание которого было инициативой как мирян, так и священников в ответ на разворачивавшуюся борьбу советской

¹ История церковных братств в России: Сборник документов: Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Там же, с. 13-48.

² История церковных братств в России: Сборник документов: Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Там же, с. 59-67.

³ Катасонов В. Трудовое братство Неплюева [Электронный ресурс] // Портал «Историк.рф». URL: https://xn--h1aagokeh.xn--p1ai/special_posts/%D1%82%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B5-%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE-%D0%BD%D0%B5%D0%BF%D0%BB%D1%8E%D0%B5%D0%B2%D0%B0/.

⁴ История церковных братств в России: Сборник документов: Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Там же, с. 109-113.

власти против церкви¹. В советские годы о формировании больших братств, понятно, не могло идти речи. И, тем не менее, братство епископа Макария (Опоцкого) (1920-е-40-е гг.), продолжателя идей Н.Н. Неплюева², братство вятских христиан Б.В. Талантова (начало 1960-х гг.) — несмотря на внешние неблагоприятные условия, эти небольшие, но сплоченные верой «образования» были относительно устойчивыми во времени, как правило, переживая своих основателей³. Находили свое воплощение такие формы и в русской эмиграции: Русское студенческое христианское движение (РСХД), братство Святой Софии, движение «Православное дело» монахини Марии (Скобцовой) — опираясь на опыт предшествующих примеров подобных форм религиозности, они пытались воссоздать модель жизни и первых общин, и реализовывать актуальную идею «монашества в миру»⁴.

Современные православные братства в зависимости от места своего образования и принадлежности могут быть приходскими, крайне редко монастырскими, епархиальными, межприходскими⁵. Есть «общецерковные» братства, охватывающие разные города, епархии и даже страны, а есть такие,

¹ Там же, с. 146-159.

² Там же, с. 179-200.

³ Может быть отдельный интерес представляет собой сохранившееся до наших дней устойчивое мирянское движение «беседников», восходящее к известному подвижнику, святому Серафиму Саровскому, в котором сочетаются как формы строгого аскетизма, характерные, скорее, для монашества («безусловная трезвость, ограничение вкушения пищи двумя разами в день, соблюдение поста не только в среду и пятницу, но и в понедельник, долгие молитвенные правила с пробуждением на молитву среди ночи, труд, внимательное отношение к «своему внутреннему человеку», регулярное проведение собраний-бесед о духовных вопросах»), так и активная социальная деятельность «в миру». К примеру, в «центре» движения в поселке Красных Ключах «с их помощью проведена телефонизация и газификация». Они «усердные труженики, занимаются обширной и разносторонней благотворительностью». Есть традиция и восприятия и передачи нового опыта. Также в движении сложился уникальный коллегиально-преемственный принцип выбора лидера: старца или даже старицы, затем осуществляющего управление на личной авторитетной основе на основе уже известного нам конвенционального делегирования-послушания (Дударев А. В поисках духовных корней: «Беседническое движение в Русской Православной Церкви (историософский анализ)». [Электронный ресурс] // Портал «Богослов.RU» URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2764753.html>).

⁴ История церковных братств в России: Сборник документов: Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Там же, с. 216-221.

⁵ Дорофеев Ф.А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2006. С. 177.

которые носят «персонализированный» характер, поддерживая постоянную связь с определенным авторитетным лицом, чаще всего, со своим основателем или каким-либо церковным деятелем. В отличие от приходов и монастырей братства обычно имеют выраженную цель или несколько целей в своей деятельности. Есть братства благотворительные, просветительские, миссионерские, церковностроительные (помогают осуществлять хозяйственную, богослужебную деятельность на приходе, поддерживают храм и т.д.)¹. Собственно современное братское движение возникает, по понятным причинам, после распада Советского Союза.

На сегодняшний день братства и сестричества в православной церкви не относятся к массовому явлению. Это самая редкая форма православной жизни из рассматриваемых нами. Даже в крупных городах и региональных центрах их буквально один-два. Приведем примеры некоторых из них.

В 1990 году в Москве вокруг нескольких московских священнослужителей возникло Спасское братство или братство во Имя Всемилового Спаса, являющееся межприходским. Оно занимается благотворительной, просветительской, церковностроительной деятельностью, в том числе, строительством новых, реставрацией старых храмов, их украшением, уборкой. Не вдаваясь в количественные подсчеты, о численности и составе братства можно судить по его структуре, в которую входят Свято-Дмитровское сестричество, сестричество преподобномученицы Вел. кн. Елизаветы Федоровны, братство Митрофания Воронежского, общество «Ревнителеей православной культуры», медико-просветительский центр «Жизнь», товарищество по организации летних лагерей, а также две гимназии, богадельня и приют. Масштаб активности рос постепенно. За время своего существования братство учредило Фонд христианского просвещения и благотворительности. Отдельно стоит сказать упомянуть, что «при активной поддержке Братства» был создан и работает Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, миссионерский

¹ Дорофеев Ф.А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. Там же, с. 177.

кружок. Братчики несут послушания по уходу за больными нескольких городских больниц, онкоцентра, дома инвалидов и т.д. Во внутренней жизни преобладают совместные богослужебные практики. В каждом приходе Братства регулярно служат братские хоры, в том числе детские. Дети и юноши в частности, имеют возможность принимать участие в рассчитанных на них летних лагерях, паломничествах¹.

В Санкт-Петербурге в 1992 году «группой православных священнослужителей и мирян, воодушевленных идеей христианского милосердного служения» было создано «Благотворительное Братство святой великомученицы Анастасии Узорешительницы»² при одноименном храме. Основная задача братства вынесена в название: в деятельности сделан акцент на посещение, социализацию, духовную инкультурацию заключенных в тюрьмах и уход за тяжелыми больными в больницах. Братство курирует соответствующие тюремный храм во имя мученика Иоанна Воина в Колпинской воспитательной колонии для несовершеннолетних и больничный – во имя преподобномученицы Елизаветы Федоровны в Максимилиановской больнице³.

Третье братство, о котором мы хотели сказать, из Екатеринбурга: Православное братство в честь Успения Пресвятой Богородицы, основанное в 2014 году. Также является приходским (Успенский Собор на ВИЗе), благотворительным, церковностроительным. Это следует из задач, которые ставит перед собою братство:

- «активное участие в жизни Русской Православной Церкви;
- взаимопомощь, защита семей, молитвенная поддержка;
- строительство и восстановление Собора в честь Успения

Пресвятой Богородицы на ВИЗе г. Екатеринбурга;

¹ Православное благотворительное Братство во Имя Всемилового Спаса (Спасское Братство) [Электронный ресурс] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет. URL: <http://www.pstbi.ccas.ru/cgi-bin/code.exe/br/brats.htm?ans>.

² Братство святой Анастасии [Электронный ресурс] // Братство святой Анастасии: официальный сайт. URL: <http://st-anastasia.ru> (дата обращения: 12.05.2017).

³ Там же.

- социальное служение.

Интересная особенность: братство является таковым в прямом смысле слова, включая в себя именно «братьев», мужчин в среднем 40 лет, «глав семейств», в том числе многодетных отцов. Женщины-прихожанки имеют возможность вступления в сестричество милосердия. Идентичность члена братства подкрепляется отличительными знаками: медальоном с образом Пресвятой Богородицы, синим жилетом, кепкой с логотипом братства. Члены сестричества носят отличительный белый головной убор с вышитым на лбу красным крестом. Но главной чертой движения можно считать продуманную траекторию вхождения в братство и сестричество, включающую в себя несколько ступеней: доброволец, кандидат и член братства. Вступление в братство происходит торжественно: ежегодно на праздник Успения чин посвящения в братство проводит лично митрополит Екатеринбургский и Верхотурский. Динамика вступления в братство отрицательная: 2014 год – 14 человек, 2015 год – 6 человек, 2016 год – 2 человека, что, скорее всего, связано с приходским характером братства (большинство членов вошло в его состав сразу при создании) и отсутствием активной миссионерской программы. Братство носит персонализированный характер, будучи собрано вокруг известного в городе пастора свящ. Евгения Попиченко, имеющего статус духовника братства. По сути, оно стало формой солидаризации, взаимопомощи одной из важнейших для прихода групп – состоявшихся в жизни мужчин активного возраста¹.

Можно заключить, что современные православные братства позволяют объединить наиболее активных прихожан, заинтересованных в более осмысленном, «глубоком» участии в христианских практиках, «плотном» общении, совместной деятельности, взаимопомощи друг другу, оказанию поддержки нуждающимся, т.е. в том самом «монастыре в миру». Это форма жизни компенсирует недостатки и всеохватного, а потому аморфного прихода,

¹ Успенское братство [Электронный ресурс] // Портал «Приход честь Успения Пресвятой Богородицы г. Екатеринбург. URL: http://sobor-uspenie.ru/prihod_life-brotherhood.

позволяя «удерживать» в церкви костяк прихожан¹, и современного монашества, пытающегося наполнить «новым вином» «ветхие мехи» – реализовывать установку на реконструкцию, как специфических практик прошлого, так и стен исторических памятников зодчества, в которых они осуществляются. Одновременно монашество решает задачу поиска собственной идентичности в новой социокультурной реальности. Напротив, братства, как правило, развиваются естественным образом на основе конкретных духовных потребностей паствы. К сожалению, этим практикам в силу разных причин не удается сегодня воплотить в жизнь соборность на всех рассматриваемых нами уровнях. Так, при высокой социальной активности возникает проблема недостаточного внимания к собственно энергийной сущности христианства (все-таки мистической составляющей православия, например, Иисусовой молитве, уделяется мало внимания), глубокому изучению Священного Писания, аккумулярованию внутреннего для братства положительного опыта с последующим восприятием его в церкви. В этой связи особый исследовательский интерес представляет опыт воплощения соборности, неассоциированный с отдельным или рядом близко расположенных храмов, определенной деятельностью.

Поэтому мы предлагаем более внимательно рассмотреть и проанализировать многолетний опыт соборного объединения «мирян»: Преображенского Содружества малых православных братств (ПСМБ). Оно не имеет аналогов внутри российского православия по длительности существования, количеству различных инициатив, широте географического, социального, профессионального охвата, практик сотрудничества с общественностью, церковным сообществам, различными религиозными деноминациями. Характеризуется крайне разнообразными формами активности: курсы оглашения для взрослых и молодежи, систематические занятия с детьми, дела милосердия, совместные творческие проекты (например, театральные постановки,

¹ О проблеме ухода из православия из-за недостаточно выраженной общинности подробно писал С. Б. Филатов (см. Филатов С. Б. Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества // Там же).

художественные выставки, съемка фильмов), плодотворная исследовательская работа по собиранию наследия пострадавших мучеников веры в советское время, братств и выдающихся подвижников- миссионеров прежних периодов, интернет-активность различной направленности (газета, дискуссионный сайт, тематические страницы в соц.сетях) и многое другое.

Но самое главное – здесь, на наш взгляд, осуществляется реальная попытка воплощения идеи соборности. Для доказательства этого утверждения проведем операцию верификации, проанализировав практики данного христианского сообщества с помощью выявленных нами выше критериев соборности. Сведения об этой жизнедеятельности, истории, структуре Содружества нами взяты из материалов его соборов¹, конференций², журнала «Православная община»³, газеты «Кифа»⁴, издаваемых Содружеством, публичных данных с интернет-ресурсов, созданных сообществом⁵, и внешних источников⁶. Поскольку многие аспекты внутренней жизни братств сложно верифицировать, релевантным для выполнения поставленных задач было свойственное культурно-антропологическим исследованиям личное «погружение», которое было осуществлено нами в жизнь братства — участие в его практиках, «насыщенное» наблюдение и непосредственное общение с его членами.

Общие сведения. Движение ПСМБ зародилось в среде московской интеллигенции в семидесятые годы XX века. Основателем является мирянин Юрий Серафимович Кочетков, рукоположенный в диаконы будущим патриархом

¹ Практика ежегодного собирания всех членов братства для обсуждения различных аспектов совместного бытия и церковных событий.

² Практика проведения научно-богословских встреч с участием гостей: ученых общественных деятелей. Как правило, включает в себя чтение докладов, обсуждение проблемных вопросов, общие дискуссии.

³ Журнал православной тематики, издававшийся на средства братства до 2000 года.

⁴ Официальное издание Содружества, издается с 2002 года.

⁵ Например, сайты: духовного попечителя <http://www.ogkochetkov.ru/>, института <https://sfi.ru/>, Содружества <https://psmb.ru/>, газеты «Кифа» <http://gazetakifa.ru/>, общества трезвения <http://nepsis.ru/>, методического центра по катехизации <http://kateheo.ru/>, где публикуются материалы, посвященные различным мероприятием, которые осуществляются Содружеством, малыми братствами.

⁶ В том числе, научных публикаций А. С. Агаджаняна, Г. А. Брандт, С. Б. Филатова.

Кириллом (Гундяевым) в 1983 г. и ставший пресвитером в 1989 г. Возникновение движения связано с практиками катехизации или оглашения, которые были разработаны и внедрены в практику Ю.С. Кочетковым еще в 1970-е годы. Движение росло постепенно и в советское время было, по понятным причинам, неофициальным, непризнанным, тайным. В 1990 году на общем «учредительном» собрании сторонники движения определили себя как братство. Тогда оно состояло примерно из 150 человек. На сегодняшний день это уже Содружество, включающее в себя около сорока малых братств, которое объединяет несколько тысяч верующих. Каждое братство насчитывает в среднем 40-60 человек и состоит, в свою очередь, из общин, включающих в себя в среднем от 10 до 20 человек. Оно представлено в разных городах России — в Москве, Электростали, Коломне, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Казани, Екатеринбурге, Самаре, Томске, Уфе, Твери, Саратове, Воронеже, Рязани, Архангельске, Северодвинске, Вельске, Нижневартовске, Стерлитамаке. И частично за рубежом — в Риге, Гомеле, Кишеневе. Содружество имеет свой научно-интеллектуальный центр — Свято-Филаретовский институт (СФИ, г. Москва), состоящего из двух факультетов (богословского и религиоведческого), имеющего в составе преподавателей, докторов и кандидатов наук, как штатных, так и приглашенных из разных столичных вузов (МГУ, РГГУ и др.). Ректором СФИ является духовный настоятель, «попечитель» Содружества.

Мы считаем наиболее релевантной логике нашего исследования рассмотрение опыта жизни Содружества начинать с социальных уровней-критериев соборности. Во-первых, любое сообщество, в первую очередь, раскрывается с «видимой», «внешней» стороны, во-вторых, такая логика рассмотрения позволяет соотносить социальный опыт движения с другими, о которых уже шла речь ранее. В результате мы будем постепенно погружаться «внутрь», к самому трудно-верифицируемому, «персональному» уровню соборного бытия.

Историко-контекстуальный критерий, подразумевающий налаженный «механизм» восприятия сообществом исторического наследия православия и

христианских традиций, выражен в Содружестве отчетливо и многообразно.

Во-первых, сама практика катехизации, без которой невозможен «вход» в братство – еженедельные встречи обученных в братстве же катехизаторов с группой оглашаемых. Она представляет собой разделенное на определенные последовательные этапы «научение» вере, православному Писанию, церковному опыту предшествующих времен, основам молитвы и аскетики, с ориентацией на раннехристианский и святоотеческий опыт. Духовным настоятелем разработано подробное учебно-методическое пособие «"В начале было Слово": Катехизис для просвещаемых» для этого вхождения в исторический контекст православия¹.

Во-вторых, ежегодно организуемые СФИ научно-богословские конференции, посвященные той или иной теме христианского наследия в современном контексте, в которых участвуют не только члены братства, и не только приглашаемые ученые и практики из других христианских сообществ, но и светские мыслители, художники, известные своей деятельностью, связанной с данной темой².

В-третьих, практика – может быть, самая важная в рассматриваемом ракурсе — еженедельного чтения и обсуждения текстов Нового Завета, комментариев к ним и обсуждением в общинах. Благодаря этой практике поддерживается постоянная актуализация Писания и традиции для современного верующего, встречающего немало препятствий в процессе соотнесения опыта

¹ Огласительная литература: что и как читать во время катехизации. [Электронный ресурс] // Портал «kateho.ru». URL: <https://kateho.ru/publication/internet-conference/oglasitelnaja-literatura-chto-i-kak-chitat-vo-vremja-ka>.

² Вот некоторые названия этих форумов, которые проходят как на обще-содружеском уровне, как в Москве, так и в каждом малом братстве: «О мирном и непримиримом противостоянии злу в церкви и обществе», сентябрь 2005г. (О мирном и непримиримом противостоянии злу в церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 28-30 сентября 2005 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2007. — 464 с.), «Старшинство и иерархичность в церкви и обществе», сентябрь-октябрь 2010г. (Старшинство и иерархичность в церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 29 сентября — 1 октября 2010 г.). М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2011. — 320 с., илл.), «Равнина русская. Опыт духовного сопротивления», январь-февраль 2013г. (Равнина русская. Опыт духовного сопротивления: Материалы Международной научно-практической конференции (Москва, 31 января — 2 февраля 2013 г.). / М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2014. — 652 с., илл.), «Паисиевские чтения: Иночество в миру в эпоху постмодерна», декабрь 2014г., Кишенев (Материалы международной богословско-практической конференции «Паисиевские чтения»: Иночество в миру в эпоху постмодерна. 6 – 7 декабря 2014. / Молдова. – Кишинев: Православное братство во имя прп. Паисия Величковского, 2015. – 212 с.) и др.

прошлого с современностью и собственной повседневностью¹.

Отдельно стоит коснуться многолетней деятельности, которая осуществляется лично пресвитером Георгием Кочетковым (при участии в свое время выдающегося ученого С.С. Аверинцева и других филологов) по созданию современного перевода с церковно-славянского на русский язык основных текстов православного богослужения². Очевидно, насколько плодотворным оказывается сам факт понимания смысла основных церковных практик, когда они осуществляются на понятном языке.

В-четвертых, в Содружестве выражены усилия использования и собственного опыта. Ежегодно в феврале на арендованной площадке (например, турбазе) проходят встречи всех участников движения, так называемые, соборы. На этих «форумах» обсуждаются различные возможности улучшения, опыт, успешный и неудачный, связанные с непосредственным осуществлением совместной христианской жизни³.

Есть и менее «официальные» пути передачи традиции: на братских трапезах, проводимых ежемесячно и по таким праздникам, как Рождество, Пасха, Пятидесятница. Участники делятся разными моментами, выражающими их личный или иной христианский опыт. Опыт этот, как правило, фиксируется в форме своеобразной хроники.

¹ Здесь и далее мы приводим свидетельства членов Содружества, которые были получены в ходе наших исследований при погружении в жизнь сообщества в ходе непосредственного общения и референтных интервью. «Самым сложным (в восприятии традиции), как и в истории своей страны, было признание ошибок прошлого, отход от чистоты веры. Понять произошедшее в прошлом как опыт нашей церкви, как часть меня... Не один месяц — ушел на это» (из интервью с членом братства Д.П., 2016г., Москва).

² Православное богослужение: в пер. с греч. и церковнослав. яз. Книги 1-7 / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2007-2010.

³ Приведем место из обсуждения проблемы нехватки времени для собирания всех членов общины на одном из таких соборов в 2012 году: «Мы никак не могли найти такой единый день, чтобы общине собраться вместе. В конце концов, когда мы решили, что надо собираться вокруг слова Божьего, чтобы постараться слышать, что Господь через Свое слово непосредственно говорит нам сегодня... мы стали встречаться после вечерни... в субботу, и непосредственно говорить о том, что мы услышали в чтении Писания, в слове проповеди» (Л.М., февраль 2012г. XIII Сретенский собор Преображенского братства). (см. Служение и старшинство в Преображенском братстве. Материалы XIII Сретенского собора Преображенского содружества малых православных братств (17-19 февраля 2012 года). — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2012. С. 134).

Скажем также о проблемах в восприятии как исторической, так и собственной традиции. Сюда можно отнести и узость каналов, поскольку оно осуществляется через одних и тех же людей (преподавателей института, лидеров групп и братств), поэтому существует опасность одностороннего взгляда на сложный и неоднозначный процесс передачи и изменения традиции. И не всегда достаточный уровень проработанности докладов, сообщений, которыми делятся сами участники – рядовые члены общин на своих местных форумах. И возможную идеализацию опыта Содружества, как «своего», кажущегося наиболее верным. И другие более «тонкие» проблемы отношений современного человека с традицией.

Уровень управления, который заключается в «полноценном» функционировании как демократических, так и административных элементов. В Содружестве можно выделить своеобразную вертикаль: центр (духовный попечитель — священник Георгий Кочетков; председатель, в настоящее время, Д.С. Гасак и «совет» Содружества, состоящий из собрания председателей малых братств) – малые братства (председатель и «совет» братства, состоящий из собрания старост общин) – общины (староста и «совет» общины, состоящий из всех её членов). Все вопросы обсуждаются в советах разного уровня, как сверху вниз, так снизу вверх. Советы общины, по сути, «растворены» в совместной жизни ее членов: вопросы могут обсуждаться в ходе непосредственного общения на еженедельной встрече, после богослужения, в личных встречах и в поле электронной коммуникации. Каждая община коллегиально один раз в год выбирает главу – старосту, выполняющего роль ведущего и модератора встреч, координатора общей деятельности, принимающего решения от имени общины по оперативным вопросам и связующего звена с малым братством. Эти выборы совсем не всегда проходят гладко¹.

Выбранные главы встречаются раз в месяц для обсуждения вопросов и

¹ «Чтобы сделать выбор, нужно молиться. Бог открывает Свою Волю, кого Он —видит на месте —старшего. Но бывают очень тяжелые выборы. У нас был кризис, когда часть общины не хотела голосовать за многолетнего главу из-за его жесткости, авторитаризма. Пришлось искать компромисс. Выбрали в итоге совсем другого человека» (из интервью с членом братства К.С., Екатеринбург, 2016г.).

принятия решений, касающихся деятельности братства, планирования активности. Практика таких встреч называется обычно советом малого братства. Путем голосования на совете выбирается на один год председатель малого братства, который в свою очередь представляет его на ежемесячных встречах с другими председателями и духовным попечителем (совет Содружества). На таких встречах принимаются стратегические решения и обсуждаются самые острые вопросы.

Таким образом, управление и принятие решений осуществляется как коллегиально, так и персонально, наряду с демократичностью здесь присутствуют и элементы централизованного управления (есть решения, принятые председателями братств или общин, которые не предполагают критического осмысления в общинах и предлагаются только к исполнению). Распространена практика научения добровольного послушания старшим, что для современного человека представляет часто немалую трудность¹.

Жизнь Содружества, как и многих духовных движений, возникавших вокруг фигуры яркого лидера, в будущем, очевидно, подвергнута угрозе распада, связанной с физическим уходом свящ. Георгия Кочеткова. Уже сейчас, судя по общению с членами братств, это неизбежное событие осмысливается как своеобразная проверка на прочность, но воспринимается, в целом, в спокойном ключе. Такому «оптимизму» способствует описанная выше структура управления и принятия решения: коллегиальность, выборность и наличие ротации глав общин и председателей братств, наличие ярких и харизматичных лидеров, способных заменить основателя движения.

Далее мы рассмотрим жизнь братства с точки зрения критериев духовной составляющей соборности. Понятно, насколько труднее здесь выявить реальные процессы, т.к. речь идет о внутренних состояниях людей, об их стремлениях к росту «во Христе». Их конкретные высказывания может быть не всегда

¹ «Я думал не ехать на общую встречу. Сложная ситуация на работе. Однако М. (глава общины) высказалась, что в христианской традиции принято на первое место ставить Божье дело, все остальное приложится. Я прислушался. Она трезвенный, жертвенный человек. Я к ее советам и раньше прислушивался. Потом убеждался, что выходило лучше. Господь часто говорит через других» (из интервью с членом братства Е.К., Екатеринбург, 2017г.).

отчетливы и репрезентативны, но мы их приводим, потому что это свидетельства живой жизни в братстве.

Энергичный уровень – явно выраженное стремление участников иметь энергичную «связь» с Богом («стяжать благодать»). Как точно выразила это одна из членов братства: «Я не могу —успокоиться ”Христианство – это —огонь”. Теплохладность – реальная опасность, если не трудиться (аскетически)» (из ответа члена братства А.В., Екатеринбург, февраль 2017г.). Интенции глубокого приобщения к Богу «закладываются» еще на «предварительных» этапах «вхождения» человека в жизнь сообщества – во время катехизации (оглашения). Те «огласившиеся», кто свободно выбирает дальнейший церковный «путь» жизни в братстве, продолжают уже сложившиеся во время катехизации практики молитвы, чтения Писания, исповеди. К этому добавляются солидарные усилия, которые члены братства договариваются совершать на протяжении некоторого времени (например, в православные посты): чтение богословских книг¹, дополнительные усилия в общении (например, дополнительные «тематические» встречи с обсуждением богословских книг), делах милосердия и т.д. Сюда же относится учеба в богословском колледже СФИ², затем в самом институте, периодическая совместная рефлексия духовных проблем членов общины, выезды на братские встречи-соборы. Некоторые участники аскетически отказываются от употребления алкоголя, мяса, выучивают наизусть полностью или частично тексты литургии. Однако есть немалая доля членов братства, кто рассматривает пребывание в нем как своеобразную удобную форму воплощения совместного бытия, социализации и не берет на себя подобных усилий. Это приводит к напряженности в отношениях с «аскетически» настроенными участниками,

¹ «мы решили читать в Великий пост книгу Д. Бонхеффера «Жить вместе», чтобы глубже понимать то, что Бог открыл христианам в плане общинной жизни в XX веке. Чтобы это было не просто чтение, мы каждое воскресенье собирались после литургии на трапезу и делились своими вопросами и размышлениями» (из интервью с членом братства М.М., Екатеринбург, май 2016).

² «Я, учась в Богословском колледже СФИ, была поражена при изучении догматики тому, насколько осмысленными и серьезными были споры о Христе в первые века христианства. Дух Божий постоянно —искал возможности, чтобы открыть истину. Это же применимо и к нашим временам, и к нам. И это окрыляет» (из интервью с членом братства Г.К., Москва, 2016).

недопониманию¹ и является одной из самых сложных внутренних проблем движения.

Содружество не ищет каких-то новых путей воплощения мистической, «энергийной» составляющей христианского бытия, а опирается на исторический опыт в этой области братств, монастырей, подвижников, «перерабатывает» его и адаптирует к условиям жизни современного человека. Характерной чертой такой адаптации является выраженное стремление избегать упрощения, примитивизации, поиск «ядра» «наработок» прошлого, сохранение его и применение с учетом современных способов². Нужно отметить, что внимательное осмысленное чтение текстов, обращение к смыслам, которые «запрятаны» в православных службах является одним из центральных элементов содружеских практик.

Ценностный уровень – высокая степень стремления у многих участников воплощать в жизни евангельскую норму, также как и энергийный воплощается уже на этапе катехизации. Оглашаемые каждый день дома читают отрывки из Евангелия, затем обсуждают прочитанное на еженедельных встречах в контексте соотнесения библейских императивов со своей жизнью. В общинах Содружества принята практика периодических (примерно раз в три недели) встреч, посвященных именно чтению, знакомству с толкованием, обсуждению

¹ «Иногда в общинах бывают такие разговоры: —Мы тут все сужаем и сужаем (путь жизни – Христос заповедовал, как известно, идти «узким» путем), а вы все расширяете и расширяете» (Л.К., Москва, февраль 2014 г.) (см. Интенсивный путь развития общинно-братской жизни. Общая встреча на XV Сретенском соборе (16 февраля 2014 г.) // Общинно-братская жизнь как опыт борьбы за человека и церковь. – М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2014. С. 72).

² К примеру, мистический опыт общин епископа Макария Опочкого, представленный рукописными самосочиненными молитвами, был обработан силами СФИ, оформлен в виде отдельной небольшой книги, постепенно распространился в Содружестве и на сегодняшний день пользуется большой популярностью среди его участников. К этим текстам обращаются при подготовке и во время самой литургии как углубляющей дополняющей молитвенной практике. «Молитвы братства епископа Макария я стараюсь читать во время различных пауз (в литургии), например, во время исповеди других прихожан перед самим причастием. Это поразительные тексты, дерзновенно призывающие Святого Духа на членов общины. Они —живые и —сообщают ни с чем несравнимое состояние» (из рассказа члена братства И.Л., Екатеринбург, февраль 2017г) (см. Избранные молитвы: Из наследия братства епископа Макария (Опочкого) / Авт. предисл. проф.-свящ. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. – 104 с.).

евангельского отрывка¹. Вот некоторые для примера конкретные максимы из Евангелия и те усилия, которые предпринимаются в Содружестве для их реализации.

«Идите научите все народы». Здесь, в первую очередь, должны быть названы опять же предельно продуманные и методически оснащенные практики катехизации. Нужно отметить, что этот опыт постепенно был воспринят церковью: сначала были введены в практику обязательные беседы со взрослыми перед крещением, а затем и на уровне патриарха прозвучал императив о необходимости повсеместной практики катехизации, а значит, и наличия в приходах «штатных» катехизаторов, получающих централизованное образование. Сюда относятся и регулярные проведения семинаров с примерами жизни по Евангелию. Обучение большинства членов Содружества в Свято-Филаретовском институте, где в центре — исследования опытов жизни христиан по Писанию.

«Блаженны плачущие». Братство каждый год 30 октября проводит акцию чтения имен пострадавших в период советских репрессий. В 2016- 2017 годах она прошла, кроме Москвы, в Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Твери, Томске, Архангельске, Истре, Электростали, Коломне, Вельске, Воронеже, Рязани, Туле, Самаре, Камышине. В 2017 году, в столетие революционных событий и начала периода потрясений братство инициировало проведение общероссийской Акции национального покаяния (признание ошибок и трагедий советского периода, личные и солидарные молитвенные «обращения» к Богу о прощении «грехов народа»), включающей проведение тематических концертов, лекций, флешмобов.

«Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». Члены движения помогают пожилым людям, тяжелобольным, посещая пансионаты, хосписы. В них проводятся и небольшие концерты с участием детей, обычно на большие христианские праздники, такие как Рождество и Пасха. Особенно важна постоянная практика — моральная, материальная, деятельная —

¹ «Одно дело читать Новый Завет как красивый правильный текст, который ни к чему не обязывает. Другое — думать, поступаю я так или нет. Было много вопросов. Но оказалось — к этому можно стремиться постоянно» (из интервью с членом братства М.М., Екатеринбург, 2016).

поддержки друг друга¹.

Нужно отметить, что воплощение евангельских максим является крайне сложным для современного человека, в общем-то, не привыкшего к самоотверженности, альтруизму. В осуществлении базовой «формулы» христианства «возлюби ближнего своего как самого себя» всегда остаются трудности. Есть сложности и с воплощением евангельских начал в повседневности².

Коммуникативный уровень — наличие постоянной практики «глубоких» коммуникаций между его членами. Возникновение и развитие движения было связано с потребностью многих людей еще в советский период в духовном общении. Базовыми здесь являются горизонтальные коммуникации внутри малых групп. Общение происходит на еженедельных встречах в один из будних дней (как правило, по четвергам), во время которых происходит совместная молитва, чтение и обсуждения отрывка из Священного Писания, например, Евангелия, обсуждение основных церковных новостей, совместных дел веры и т.д., а также решений принятых на встречах глав общин или председателей братств. Постепенно коммуникации в общине начинают напоминать семейные, открытые, настроенные на взаимопомощь. Эти малые группы-общины представляет собой уникальные «лаборатории» совместной христианской жизни, помогающие изменить человеческую сущность, привычки, социальные взгляды. Однако нередко их становление сопровождается и «естественными» конфликтными ситуациями³. Некоторые общины даже распадаются из-за того, что долгое время не удается их разрешить.

¹ «Я живу в другом городе. Долгое время меня возили на литургию, со встреч домой другие братчики. Сейчас у них нет машины, а у меня – есть. Теперь я помогаю — “своей машиной”» (из интервью с членом братства, Е.К., Екатеринбург, 2015г.).

² «На встречах общины, в храме я чувствую Божью силу, помощь. Но на работе я совсем другая. Там я общаюсь иначе. Там есть конфликты. Я не могу представить, как это быть христианином 100% времени» (из интервью с членом братства Е.К., Екатеринбург, 2017).

³ «Конечно, в общине всегда ожидаешь доброжелательного общения, однако не со всеми получается. Вот, например, мне никак не удается научиться не воспринимать остро слова одной сестры (члена общины). Каждый раз я нервничаю, мне начинает казаться, что она говорит обидные вещи... Есть над чем трудиться, в общем» (из интервью с членом братства, Е.К., Екатеринбург, 2016г.)

Также горизонтальные коммуникации происходят между членами общин, состоящих в одном малом братстве. Прежде всего, можно выделить, что по воскресениям происходит совместная молитва, после церковной литургии — обсуждение Писания, взаимодействие для реализации совместных «проектов». По православным праздникам и примерно раз в месяц малое братство устраивает «братские трапезы». Ежегодно проходит недельный «выезд» за город, как раз, нацеленный на «плотное» общение внутри братств.

Кроме того, есть формы направленные на общение между членами Содружества из разных братств и городов. В последние годы проводился так называемый «Преображенский фестиваль», который включал, помимо прочего, встречи в Москве, как правила на частных квартирах, между общинами малых братств из разных городов. Горизонтальные коммуникация внутри Содружества поддерживаются и в рамках «специфической» деятельности, например, практики «братского гостеприимства»: приеме паломников из других братств немосковскими сообществами и проживания в Москве у членов московских братств студентов, приехавших сдавать сессию в Свято-Филаретовском институте. Собственно, учеба в «братском» институте также является одной из основ, а равно и особенностей всего движения. По словам братчиков, студенческое общение значительно расширяет восприятие христианской жизни, придает дополнительное воодушевление, создает стимулы для дальнейшей христианской активности.

Еще есть дополнительные горизонтальные коммуникации в рамках «профильных» межбратских объединений, своеобразных «под»-братств, объединяющих врачей, «миссионеров», катехизаторов, общество «трезвения» (объединение бывших зависимых от пагубных привычек или имеющих близких, страдающих от такой зависимости), молодежь и т.д. Все эти общности периодически проводят семинары-обсуждения, встречи как внутри себя, так и с привлечением других братчиков и «внешних» лиц со сходными жизненными задачами и опытом.

Понятно, что «плотное» и постоянное общение в своей «микровселенной

уверенности»¹ имеет и свои «узкие места», опасности. Опираясь на собственные наблюдения, разговоры с членами братства, председателями, старостами, рядовыми членами общин можно выделить такие отрицательные и слабые места внутробратской коммуникации:

- «замыкания» на жизнь в группе как зоне комфорта, изоляционизма;
- потребительское отношения к собратьям по вере, к Содружеству как успешной форме социальности, подмена по сути задач духовного роста социализацией, не удавшейся по тем или иным причинам в «светской» жизни;
- клиширование сознания и общения принятыми в Содружестве взглядами, оценками;
- повышенного внимания к различной активности, сведение христианского служения в ущерб процессу духовного роста к «мероприятиям», и поэтому постепенного внутреннего выхолащивания жизни в вере;
- произвольного давления более активных членов групп на менее активных, сомневающих или являющихся таковыми по своему складу характера, или не имеющих потребности в определенной активности.

Этим тенденциям противостоят постоянные усилия – на встречах разных уровней, в процессе обучения в СФИ, в личных исповедях духовному попечителю, другим братским и небратским священникам – держать камертон перво- христианского вызова к человеку, его жизни, его поступкам, помышлениям и переживаниям.

Персональный уровень — способность к «отвержению себя» (примата своего мнения, эгоизма) большинства членов сообщества. Этот критерий соборности, как уже говорилось, крайне сложен для верификации, поскольку связан с субъективными процессами внутри человека. Поэтому мы скажем лишь об общей атмосфере, общей направленности усилий, которые ощущаются в братстве не только на уровне деклараций, но и в реальных процессах внутреннего мира его членов. Важен общий доброжелательный фон, как подчеркивают при

¹ Hervieu-Léger, D. Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus / Danièle Hervieu-Léger // L'Année sociologique, 2010/1 (Vol. 60), p. 60.

опросе члены движения: *«Меня радует общая атмосфера уважения к личности, внимание к теме свободы, достоинства. Знакомясь с работами религиозных мыслителей прошлого, укрепляешься в вере и решимости следовать за Христом»¹*, способствующий настрою на серьезные внутренние перемены. Несомненно, присутствует ярко-выраженная общая интенция на отказ от эгоцентрического восприятия мира, на борьбу человека с внутренними врагами, сильнейшим из которых в современности и является, вероятно, эгоцентризм². Принятие не разделяемого тобой мнения большинства и особенно практики послушания опытным членам Содружества даются непросто и не всегда успешно³. Как и согласие на те поручения, которые предлагаются человеку (аналог монашеских послушаний), правда, всегда при незыблемости принципа добровольного личного выбора. Остановимся на этом подробнее.

В наших опросах присутствовало слово «давление», которое, как мы выяснили, нередко становится камнем преткновения в части выполнения различных решений, солидарных действиях. Например, *«периодически речь заходит об обучении. В нашей общине уже многие получили или получают образование в СФИ. Однако мне сейчас это попросту не реально. Когда начинается разговор о важности духовного образования, я невольно чувствую давление, что это мне в укор произносится. Хочется дать отпор, иногда я останавливаю себя, иногда высказываю претензии. Все это – пережитки нецерковного прошлого»⁴*. Или: *«Мы решали по поводу совместного паломничества в Уфу. Мне сложно решиться на даже небольшой выезд из*

¹ Из интервью с членом братства Е.К., Екатеринбург, 2016 г.

² Важно не —зацикливаться на себе, своем мнении. Стараюсь всегда высказываться о том, что думаю или с чем не согласен при обсуждении вопросов общинной жизни. Но если глава общины или кто-то другой в общине говорит вразрез, прислушиваюсь. Могу поспорить, но потом и отказаться от того, чтобы обязательно приняли мое мнение. Потом станет ясно, кто прав. Бог открывает истину не только через меня. Это важно помнить» (из общения с членом братства М.М., Екатеринбург, 2016г.).

³ «Мы говорили о поездке на общую встречу. Большинство считало, что надо ехать. Приводились разные аргументы. Но я не смогла принять эту точку зрения. Мы даже поспорили. В результате осталась при своем мнении» (из ответа члена братства О.Г., Екатеринбург, 2017г.).

⁴ Из интервью с членом братства Е.К., Екатеринбург, 2017г.

города. А тут надо трястись в маршрутке, перемещение, переживания... Я была настроена против такого выезда. По крайней мере, не ездить самой. Но на обсуждении звучали слова о важности общего выезда. Это давило на меня...»¹.

В братстве присутствует практика, в чем-то схожая с монашеским послушанием, когда молодые члены братства берут на себя обязательства делать что-то в течение какого-то небольшого срока (несколько месяцев), чтобы научиться аскетическому отказу от своеволия. Еще одной проблемой становится выполнение решений, принимаемых руководителями Содружества и малого братства. В общении некоторые члены братства сетовали, что хотели бы принимать большее участие в жизни братства, хотя и понимают, что для этого нужны дополнительные усилия и время. Для нивелирования этой проблемы при подготовке каких-то общезначимых решений, типа совместных акций, выездов все желающие члены братства собираются на мозговые штурмы «советы дела»: предварительно молятся, обсуждают вопросы и принимают коллегиальные решения. В любом случае, последнее слово всегда остается за конкретным человеком, через которого как гласит один из основных принципов жизни Содружества «нельзя переступать»².

После рассмотрения через призму критериев соборности практик Содружества мы можем сказать о соотношении в них экстенсивных и интенсивных начал.

Экстенсивные черты:

- Содружество является самоорганизующимся сообществом-движением, имеющим сетевую структуру с четко выстроенной
- системой управления, принятия решений;
- Отмечается положительная динамика роста численности членов Содружества и географии охвата;

¹ Из интервью с членом братства Л.П., Екатеринбург, 2017г.

² ...невозможность в решении главнейших жизненных вопросов переступить хотя бы через одного человека» (см. Принципы жизни Преображенского [Электронный ресурс] // Преображенское братство. URL: <https://psmb.ru/onas/printsipy-zhizni.html>)

- Созданы и успешно функционируют корпоративные структуры: православный институт (проходит реконструкцию собственное отдельное здание в центре Москвы), фонды, научно-богословские, интернет издания. Есть собственное юридическое лицо – Культурно-просветительский центр «Преображение», базирующийся под Москвой (дом-усадьба с территорией, гостиничным домом и хозяйственными помещениями);

- Периодически проводятся форумы для диалога с другими церковными движениями, представителями церкви и общества;

Вместе с тем, сообщество во многом является неформальным, не позиционирует и не проявляет себя как активная корпорация, лоббирующая свои интересы и осуществляющая расширение влияния внутри церкви и в публичном пространстве.

К интенсивным проявлениям жизни Содружества мы можем отнести следующие:

- Ориентация на опыт лучших подвижников и схожих по форме и сущности христианских движений;

- Развитый механизм длительного поэтапного вхождения в церковную традицию с ориентацией на личностные изменения;

- Ориентация на соотнесение личной и общественной жизни, поступков участников с библейскими текстами, святоотеческим учением, богословскими трудами и постоянное их изучение и обсуждение;

- Развитые молитвенные и аскетические практики;

- Насыщенные, глубокие коммуникации членов сообщества;

- Ориентация на целостность внутренних личностных и внешних жизненных изменений каждого участника, практики.

Этот список можно продолжать. Такая картина объясняется тем фактом, что сообщество возникло и развивалось благодаря интенциям к воплощению, прежде всего, интенсивных христианских практик в условиях объективных трудностей в функционировании церкви как большой организованной структуры.

Подведем итоги. Феномен соборности находил свое воплощение на протяжении всей христианской истории. Его сущностные черты и критерии позволяют выявлять степень соответствия действительной природе соборности основных форм христианского жизни – приход, монастырь, мирянское братство. На наш взгляд, самой продуктивной на сегодняшний день в современных условиях является братская форма жизни. Обращение к практике Преображенского содружества, к внутренним источникам, к рефлексии участников движения, наконец, к опыту погружения в его повседневную жизнь, позволяет свидетельствовать о том, что эти практики, хотя имеют свои «узкие места», опасности, содержат определенное «здоровое зерно» соборности. С.С. Хоружий утверждает, что «переход в постсекулярную формацию предстанет источником новых практик соборности»¹. И опыт Православного Содружества малых братств также свидетельствуют о принципиальной возможности воплощения соборности в российской постсекулярной действительности. Эта работа в православии, по всей видимости, идет, но пока далека от завершения, и таким традиционным соборным практикам как братства еще предстоит обрести прочные позиции в «структуре» российского православия.

¹ Хоружий С.С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же. С. 9.

Заключение

Понятия постсекулярной культуры, постсекулярности сегодня еще не определены однозначно и не являются общепринятыми в научной среде. Поэтому мы рассмотрели подробно историю становления и содержание понятия постсекулярной культуры. В работе были выявлены постсекулярные тенденции и явления в европейской действительности, где путь развития в триаде «координат» — десекулярное, секулярное, постсекулярное — представлен в наиболее чистом виде по сравнению с теми регионами, которые не имели такого опыта длительного радикального разрыва с религией. В отличие от многих работ, в которых постсекулярность рассматривается в социально-политическом контексте, в диссертации был поставлен акцент, прежде всего, на философско-культурологические детерминанты: влияние на общественное сознание процессов атомизации, глобализации, постмодернистского размывания ценностей и т.п. Так, было учтено влияние интеллектуального климата постмодернизма, который «позволил» уйти от навязанной религии примитивной роли идеологической институции с жесткой системой требований. Опираясь на результаты ряда исследований, мы отметили также феномен «усталости» от постмодернистской размытости понятий, бесконечной иронии и формирование в современном общественном сознании потребности в подлинном — в том числе, настоящей вере, в глубоких смыслах (этой теме посвящено немало работ современных деятелей искусства: «Ида» П. Павликовского, «Молодой папа» П. Соррентино, «Спасение» И. Варыпаева и другие).

Поскольку единого научного взгляда на понятие постсекулярной культуры нет, в работе были обобщены различные точки зрения на него современных исследователей. В результате было сформулировано понятие постсекулярной культуры, под которым мы понимаем *форму культуры, в которой происходит переопределение отношения к христианству, роли и месту церкви в жизни людей, затрагивающее, прежде всего, внутриличностные процессы поиска человеком смыслов, духовно-нравственных ориентиров как формально-символической, культово-обрядовой, так и «глубокой», подлинной веры*

Опираясь на него, были проанализированы религиозные тенденции последних десятилетий в российской действительности, где генезис постсекулярности (по историческим причинам) был гораздо более «извилистым»: здесь мы зафиксировали одновременность развития «догоняющей» секуляризации и постсекулярных тенденций. Рост интереса к религиозной сфере в последние десятилетия вызвал вопросы о наличии у церкви ресурсов для удовлетворения различных духовных потребностей, о соответствии традиционных христианских практик постсекулярным вызовам.

Поэтому дальше в соответствие с задачами исследования были определены основные типы христианских (церковных) практик, рассмотрены их особенности, взаимосвязь, а также основные исторические трансформации и современное состояние. Было выделено два основных типа: интенсивный и экстенсивный. *Интенсивные христианские практики являются совокупностью таких действий, ритуалов, норм, способов коммуникаций, демонстрационных жестов, характерных для ценностно-идеального контекста конкретной христианской церкви и ее адептов, которые направлены на серьезные глубинные изменения в человеке для достижения соответствия его бытия евангельскому учению.* Они выполняют задачи стремления к миру высшему, тому предельному существованию, в котором находят свое выражение «причастность» к Божественному Абсолюту, постоянная апелляция к Священному Писанию, опыту «лучших» представителей, известных из церковной истории. Этот тип церковности воплощается, как было выяснено в работе, прежде всего, в малых христианских сообществах, которые поддерживают постоянные практики общения, «служения», личного взаимодействия. Противоположный тип церковных практик, «экстенсивный», представляет собою *совокупность таких действий, ритуалов, норм, способов коммуникаций, демонстрационных жестов, характерных для институционального контекста конкретной христианской церкви и ее адептов, которые направлены на успешное существование церкви и ее адептов в конкретных социально-исторических условиях.* Этот тип практик связан с логикой развития крупных организаций с характерными конкурентным

противостоянием, борьбой за влияние, новые ресурсы, и т.д. Оба типа практик, как было показано, присутствуют в истории христианства изначально и прошли длительное развитие, претерпев немало культурно-исторических трансформаций. С учетом того, что христианизация Руси произошла только в X веке и была связана с восприятием уже готовых церковных форм, на тот момент претерпевших уже немало «модификаций», была рассмотрена общехристианская «предыстория» развития этих двух типов практик, рассмотрены их особенности. Очевидно, что исторически превалирует экстенсивный тип церковности. И надо иметь в виду, что при всех явных недостатках, прежде всего касающихся смены приоритетов в аутентичном учении, он дал мощный толчок становлению христианской культуры как в Европе, так и на Руси, сформировал, по сути, христианскую цивилизацию. Но в работе было доказано, что наиболее релевантным современным постсекулярным тенденциям является интенсивный тип практик.

Однако, в таком случае с необходимостью встает вопрос о сущностном основании этих практик. Это основание было обнаружено в концепте соборности. Это понятие известно из догматической формулы церкви и из русской религиозной философии рубежа XIX-XX вв. Концепция соборности имеет большой методологический и практический потенциал, сквозь её призму можно рассматривать конкретные христианские практики, выявлять конкретные характеристики, соответствующие или противоречащие соборному идеалу, что важно для современной ситуации, когда черты практик интенсивного и экстенсивного типов часто оказываются переплетены. Однако из-за размытости понятия соборности, «полифонии» смыслов у разных авторов этот потенциал оставался во многом нереализованным.

Поэтому следующим шагом в работе стало рассмотрение сущностных черт феномена и определение границ понятия соборности, разработка критериев для анализа различных христианских (церковных) практик. Были проанализированы труды русских мыслителей второй половины XIX — начала XX веков, а также современных исследователей и богословов. Исходя из содержания этих трудов,

было выделено четыре сущностные черты соборности: 1) антиномия единства и свободы членов сообщества; 2) их тесная жизненная и духовно-нравственная связь; 3) принципиальная ориентация в повседневности на евангельскую максиму; 4) Богочеловеческая природа сообщества. Из этих характеристик в свою очередь были выведены критерии соборности, которые были распределены на несколько уровней. На персональном уровне в качестве критерия была выделена *способность к «отвержению себя»* (примата своего мнения, эгоизма) большинства членов сообщества; на коммуникативном – *наличие постоянной практики «глубоких» коммуникаций* между его членами; на ценностном – высокая степень *стремления у многих участников воплощать в жизни евангельскую норму*; на энергийном – явно выраженное *стремление участников иметь энергийную «связь» с Богом* («стяжать благодать»). Кроме критериев, следующих непосредственно из сущностных черт соборности, мы определили еще два уровня, которые относятся к характеристике соборного сообщества как определенной формы социальности: уровень управления, которому свойственна антиномическая двойственность в управлении сообществом, в «полноценном» функционировании как демократических, так и административных элементов (при этом принятое решение обязательно верифицируется сообществом на соответствие евангельским нормам); и историко-контекстуальный уровень, подразумевающий налаженный «механизм» восприятия исторического наследия православия и христианских традиций.

Разработанные нами критерии позволили рассмотреть как исторические, так и современные способы организации христианских практик – были выделены три основных формы таких практик: приход, монашество, братство (сестричество) — через призму соответствия/несоответствия выявленным критериям соборности. Была выявлена сложная ситуация с развитием соборного бытия у современных приходов — рассмотренный нами «успешный» пример одного из них, московского храма «Косьмы и Дамиана» лишь подтверждает общее неблагоприятное состояние приходской жизни. Были отмечены сложности воплощения соборности и в монастырской жизни. В работе высказано

предположение, что в современном мире более актуален императив не внешнего ухода от мира, а «внутреннего», чему соответствует другой «формат» жизни. В качестве такового нами был выделен «средний путь»: братства/сестричества. В диссертации рассмотрены различные исторические примеры братств и как один из наиболее репрезентативных представлен опыт Преображенского содружества малых православных братств. С.С. Хоружий утверждает, что «переход в постсекулярную формацию предстанет источником новых практик соборности»¹. В результате проделанной работы можно, на наш взгляд, утверждать, что у традиционных религиозных систем, в частности, у русского православия есть необходимые ресурсы для ответа на различные запросы общества, в том числе, на глубокие личностные поиски веры, связанные с идеей соборности. Наиболее релевантным таким запросам является сегодня форма православных братств (что, конечно, не отменяет возможностей модернизации приходской системы и монашества). В дальнейшем, используя предложенный нами инструментарий, целесообразно продолжить изучение различных примеров воплощения соборности в отдельных приходах, монашеских и братских общинах, других феноменов постсекулярной культуры, в том числе, продолжить анализ явления Преображенского братства. Рассмотренный опыт ПСМБ свидетельствуют о принципиальной возможности воплощения соборности и при постсекулярных социокультурных тенденциях. При этом таким способам организации христианских практик, как братства еще предстоит обрести прочные позиции в «структуре» русского православия.

¹ Хоружий С.С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире // Там же. С. 9.

Литература

На русском языке:

1. Novella VI // СИС. Bd. 3. S. 35–36 [Максимович К. А. Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия, 2007. — Вып. 17. — С. 30–31.
2. Агаджанян А. С. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под редакцией А. Агаджаняна, К. Русселе. М.:Весь мир, 2011. — 368 с.
3. Аксаков К. С. По поводу I тома Истории России г.Соловьева // К. С. Аксаков Полное собрание сочинений: В 3 т. – М.: типография Б. Бахметьева. Т.I. Сочинения исторические, 1861. – 636 с.
4. Акулич М. М., Капалин А. М. Религия как социальный институт / М. М. Акулич, А. М. Капалин // Вестник Челябинского государственного университета. — 2008. — № 32. – С. 8–15.
5. Алексей, «Orthodox_russia». Моя жизнь в храме св. бессеребренников Космы и Дамиана [Электронный ресурс] // LiveJournal. 2011. 11 ноября. Режим доступа: <https://orthodox-russia.livejournal.com/8021.html> (дата обращения: 09.01.2017)
6. Аман А. Г. Повседневная жизнь первых христиан. 95-197 / А. Г. Аман // Пер. с фр. и предисл. В. Д. Балакина. – М.: Мол.гвардия, 2003. – 322 с.
7. Андросенко С. Физики и клирики искали смысл жизни [Электронный ресурс] // Свято-Филаретовский православно-христианский институт. Режим доступа: <https://sfi.ru/sfi-today/article/fiziki-i-klikiriki-iskali-smysl-zhizni.html> (дата обращения: 21.04.2015).
8. Анисин А. Л. Соборность: феномен, понятие и принцип / А. Л. Анисин // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — № 33 (170). – С. 8-11.
9. Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) / В. В. Антонов // Минувшее. – 1994. — № 15. — С. 424-445.

10. Бауман З. Индивидуализированное общество: Пер. с англ. / под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2005. — 390 с.
11. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Составитель и отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2012. — 624 с.
12. Богатырев Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности / Д. К. Богатырев, М. И. Шишова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — № 3. — С. 95-109.
13. Богданова О. А. Процесс секуляризации и кризиса личности в культуре постмодерна / О. А. Богданова // Вестник Академии. Ростовский экономический университет. — 2001. — № 1. — С. 204–211.
14. Богомяков В. Г. Сокровенное как горизонт человеческого бытия: автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.01 / Богомяков Владимир Геннадьевич. — Тюменский гос. ун-т. — Тюмень, 2000. — 49 с.
15. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektsii-po-istorii-drevnej-tserkvi/6 (дата обращения: 15.01.2017).
16. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность // Вопросы философии. — 1989 — №11. — С. 114—167.
17. Борко Т. И. Архетип центра. Опыт реконструкции архаического восприятия пространства / Т. И. Борко // Дискурс-Пи, 2014. — Т.11. — № 4. — С. 21-24.
18. Брандт Г. А. «...Ты готов к невероятному счастью?»: Зоны притяжения церкви и театра в текучей современности [Электронный ресурс] // Петербургский театральный журнал. 2016. №1 (83). Режим доступа: <http://ptj.spb.ru/archive/83/theater-and-religion/ty-gotov-kneveroyatnomu-schastyu/> (дата обращения: 21.04.2017).
19. Брандт Г. А. Церковь и культура: новая встреча в «разломе эпох» (опыт обновления церковной жизни Преображенским содружеством малых

православных братств) // Российский человек в разломе эпох: quovadis?: материалы XV международной научно-практической конференции Гуманитарного университета, 26-27 апреля 2012 года: доклады / Редкол. Л. А. Закс и др. : в 2 т. – Екатеринбург: Гуманитарный ун-т, 2012. – Т.1. – С. 239-243.

20. Братерский, А. Партия Ангелы Меркель проиграла выборы из-за мигрантов. [Электронный ресурс] // Газета.ru. 2016. 14 марта. Режим доступа: https://www.gazeta.ru/politics/2016/03/14_a_8122673.shtml (дата обращения: 22.10.2016).

21. Братство святой Анастасии [Электронный ресурс] // Братство святой Анастасии: официальный сайт. Режим доступа: <http://st-anastasia.ru> (дата обращения: 12.05.2017).

22. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / А. И. Бриллиантов – СПб., 2007. – 480 с.

23. Брянчанинов И. Избранные письма: «Письма к монашествующим», п. 13 [Электронный ресурс] // брянчанинов.рф: информ.-справочный портал. Режим доступа: <http://xn--80abexhbbim5ebd.xn--p1ai/tom7/13.shtml> (дата обращения: 29.03.2017).

24. Бубер М. Я и ты [Электронный ресурс] // RoyalLib.com: информ.-справочный портал. Режим доступа: http://royallib.com/get/doc/martin_buber/ya_i_ti.zip (дата обращения: 12.03.2017).

25. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви / прот. С. Булгаков // Спб.: «Издательство Олега Абышко». Православное издательство «Сатисъ», 2011. – 224 с.

26. Булгаков С. Н. Трагедия философии / Соч. в 2-х т. Т. I. – М.: Издательство «Наука», 1993. – 603с.

27. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / Патрик Дж. Бьюкенен. — М.: Аст, 2003. — 444 с.

28. Васильев А. А. История Византийской империи / А. А. Васильев // Пер. с англ. А. Г. Грушевой. В двух томах. Том I. – СПб.: Алетейя, 2000. – 986 с.

29. Ватикан официально признал неокатехуменат [Электронный ресурс] //

KATOLIK.ru: информ.-справочный портал. 2008. 17 июня. Режим доступа: <http://www.katolik.ru/mir/1016-archive/99203-st32578.html> (дата обращения: 22.10.2016).

30. Ватиканский I Собор [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия: информ.-справочный портал. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/149917.html> (дата обращения 27.12.2016).

31. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Экономическая социология. / Макс Вебер // Текст приводится по изданию: Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ.ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайдено. — М.: Прогресс, 1990. —808 с.— (Социологич. мысль Запада).— 271 с.

32. Вевюрко И. С. Пострелигиоведение и реальная политика. К дискуссии о «постсекулярности» [Электронный ресурс] // Портал «Богослов.Ру». 2009. 1 октября. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/477051.html> (дата обращения 16.12.2014).

33. Вермюлен Т., ван ден Аккер Р. Заметки о метамодернизме [Электронный ресурс] / Пер. с англ. А. Есипенко // Metamodern: Журнал о метамодернизме. — 02.12.2015. Режим доступа: <http://metamodernizm.ru/notes-on-metamodernism> (дата обращения 12.05.2017).

34. Византийская империя. Часть I. Империя и Церковь [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/372674.html#part_13 (дата обращения 16.12.2016).

35. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик // Вадим Волков, Олег Хархордин. — Спб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. — 298 с. — (Серия «Прагматический поворот»; Вып. 2).

36. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. 4-е изд. / Предисловие прот. Сергия Гаккеля. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. — 2009. — 68 с.

37. Гараджа В. И. «Религиоведение»/ В. И. Гараджа. — 2-е изд., дополненное. — М.: Аспект Пресс, 1995.- 351с.

38. Гзгзян Д. М. Христианство в истории / Д. М. Гзгзян // Учебное пособие для студентов гуманитарных, теологических и религиоведческих направлений и специальностей. [Электронный ресурс]. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. — 2015.
39. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи [Электронный ресурс] // Электронная библиотека RoyalLib.com. Режим доступа: https://royallib.com/book/gibbon_e/istoriya_upadka_i_krusheniya_rimskoy_imperii_bez_alboma_illyustratsiy.html (дата обращения: 21.04.2014).
40. Гидденс Э. Социология / Энтони Гидденс — М.: ЭдиториалУРСС, 1999. — 704 с.
41. Глава Англиканской церкви согласен на законы шариата. 08.02.2008 [Электронный ресурс] // Портал «РБК». Режим доступа: <https://www.rbc.ru/politics/08/02/2008/5703cb0a9a79470eaf7691cb> (дата обращения: 15.03.2016).
42. Гончаров С. З. Антропологический принцип философии в контексте феноменов универсальности, субъектности и духовности человека / С. З. Гончаров // Научный диалог. — 2015. — № 7 (43). — С. 108-144.
43. Гришаева Е.И., Фархитдинова О.М., Шумкова В.А. Религиозность верующих Екатеринбургской митрополии: от ортодоксии к постсекулярной эклектике / Е.И. Гришаева, О.М. Фархитдинова, В.А. Шумкова // Социологические исследования. — 2017. — № 8 (401). — С. 106-117.
44. Гура В. А. Сакральное и секулярное в судьбах европейской цивилизации. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского гос. политехнического ун-та, 2005. — 180 с.
45. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / А. Я. Гуревич — М.: Книга по Требованию, 2013. — 366 с.
46. Диодор Ларионов // facebook.com [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.facebook.com/mon.diodoros> (дата обращения: 14.08.2017).
47. Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. — Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2006. — 251 с.

48. Дударев А. В поисках духовных корней: «Беседническое движение в Русской Православной Церкви (историософский анализ)». [Электронный ресурс] // Портал «Богослов.RU». Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2764753.html> (дата обращения 29.03.2017).
49. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер.с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1996. – 432 с.
50. Зайцев П. Л. Постсекулярная коммуникация в идентификационных стратегиях современности / П. Л. Зайцев // Вестник Омского университета. — 2017. — № 3 (85). — С. 64-66.
51. Закс Л. А. Культура как производство повседневности / Л. А. Закс // Человеческая жизнь: ценности повседневности в социокультурных программах и практиках: материалы X научно-практической конференции, 05-06 апреля 2007 г. – Екатеринбург: Урал-Принт, 2007. – С. 42-55.
52. Зверде Э. Осмысливая «секулярность»/ Эверт ван дер Зверде // Государство Религия Церковь в России и за рубежом. Главная тема: Религия в постсекулярном контексте. — 2012 — №2 (30) М.: Издательский дом «Дело». — С. 69-113.
53. Зидентоп Л. Демократия в Европе / Пер. с англ.; Под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2001. – 312 (+XLVII) с.
54. Зубанова С. Г. Социальная деятельность приходского духовенства в условиях огосударствленной православной церкви в Российской империи XIXв // Вестник РУДН. История России. 2014. №4. – М.: Изд-во РУДН, 2014. – С.145-155.
55. Зубов А. Б. История Русской Церкви: пять лекций в МГИМО: расшифровка [Электронный ресурс] // Портал «Предание.ру». Режим доступа: <https://predanie.ru/zubov-andrey-borisovich/book/216925-istoriya-russkoj-cerkvi/> (дата обращения 12.01.2016).
56. Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к магнезийцам. [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-magnezijtsam/#0_6 (дата обращения 16.05.2016).

57. Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к смирнянам. [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-smirnjanam/ (дата обращения 16.05.2016).

58. Игнатий Богоносец, св. Глава VIII, 2 // Послание к смирнянам. — Издание Казанской Духовной Академии, 1857. — С. 174.

59. Избранные молитвы: Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свящ. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. — М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. — 104 с.

60. История церковных братств в России: Сборник документов: Хрестоматия по истории Русской православной церкви / Сост. Ю. В. Балакшина, Н. Д. Игнатович; Предисл., комм. Ю. В. Балакшиной, Н. Д. Игнатович, К. П. Обозного. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018. — 232 с.

61. Каган М. С. Философия культуры: учеб. пособие для академического бакалавриата / М.С. Каган. — М.: Издательство Юрайт, 2018. — 353 с.

62. Капустин Н. С. Особенности эволюции религии: Философско-методологический анализ на материале древних верований и христианства : автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.06; 09.00.01 / Капустин, Николай Стратонович. — Ростов. гос. ун-т. — Ростов-на-Дону, 1988. — 48 с.

63. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / Карташев А. В. // М.: Терра — 1997. В двух томах.

64. Катасонов В. Трудовое братство Неплюева [Электронный ресурс] // Портал «Историк.рф». Режим доступа: https://xn--h1aagokeh.xn--p1ai/special_posts/%D1%82%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B5-%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE-%D0%BD%D0%B5%D0%BF%D0%BB%D1%8E%D0%B5%D0%B2%D0%B0/ (дата обращения 02.04.2017).

65. Католическая энциклопедия. Т. II: И-Л. — М.: Издательство

Францисканцев, 2005. — 928 с.

66. Келле В. Ж. Культура и социальность // Постигание культуры. Ежегодник. Вып. 7. М., 1997.

67. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса).— М.: Политиздат, 1981. — 288 с.

68. Киреев В. К. Феномен соборности и его роль в социокультурном развитии российского общества: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 24.00.01 / Киреев Владимир Константинович. – Нижегородский гос. архитектурно-строит. ун-т. – Тюмень, 2009. – 25 с.

69. Кирилл (Гундяев), патриарх Моск. Религиозное образование стало качественнее [Электронный ресурс] // Православие и мир. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-religioznoe-obrazovanie-stalo-kachestvennee> (дата обращения: 12.03.2017).

70. Кныш Е. В. Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования // Человек в мире культуры. Региональные культурологические исследования / гл. ред. Мурзина И. Я. — №4 (16). — 2015. — Екатеринбург. – С. 3-11

71. Кныш Е. В. Практики соборности в современной российской православной культуре (на материале Преображенского содружества малых православных братств) // Общество: философия, история, культура. — 2017. — №6. С. 104-108.

72. Кныш Е. В. Соборность как феномен православной культуры: актуальность, критерии, практики // Культура и цивилизация. 2017. — Том 7. — №2А. — С. 382-400.

73. Кныш Е. В. Христианские практики в постсекулярную эпоху: новые вызовы // Успехи современной науки / Гл. ред.: Ключев С. В. — 2016. — Т. 9. — №11. — С. 150-157.

74. Кожич Н. М. Особенности взаимодействия православия и светской культуры в современных условиях // Труды БГТУ. Серия 5: Политология, философия, история, филология. 2015. №5 (178). – Минск: Учреждение

образования «Белорусский государственный технологический университет» — С.137.

75. Конт Огюст. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) — Ростов н/Д: «Феникс», 2003. — 256 с.

76. Костылев П. Н. Танго для узурпатора: [Реален ли постсекулярный мир?]. [Электронный ресурс] / П.Н. Костылев // Русский журнал [http://www.russ.ru]. — 2009. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora> (дата обращения 22.12.2014).

77. Кочетков Г., свящ. Возможная система оглашения в Русской православной церкви в современных условиях [Электронный ресурс] // Священник Георгий Кочетков: официальный сайт. Режим доступа: http://direct.ogkochetkov.ru/fileadmin/Missija_i_katekhizacija/Svjashch_Georgii_Kochetkov_Vozmozhnaja_sistema_oglashenija.pdf (дата обращения: 12.02.2017).

78. Куперман А., Сайгал Н. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе / Алан Куперман, Нейха Сайгал // Исследовательский центр Пью. 2017. – 51 с.

79. Кырлежев А. И. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире / А. И. Кырлежев // Отечественные записки. — 2013. — № 1. – С. 161-162.

80. Кырлежев А. И. Постсекулярная эпоха. [Электронный ресурс] // Континент: литературный, публицистический и религиозный журнал. — 2004. — №120. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html> (дата обращения: 21.02.2015).

81. Лазарева А.Н. Идея соборности и свободы в русской религиозной философии / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2003. – 153 с.

82. Левада Ю. А. Сочинения / Ю. А. Левада ; [сост. Т. В. Левада]. – Москва : Издатель Карпов Е. В., 2011. – 382 с.

83. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас // М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

84. Летняков Д. Э. Полемика нестяжателей и иосифлян как предмет

политологического исследования // Политико-философский ежегодник. Выпуск 4.- М.: ИФ РАН, 2011. С. 181-201.

85. Лопаткин Р. А. Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом, 2001. — №4. — С. 34–46

86. Лосский В. Н. По образу и подобию [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. 322 с. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik /Vladimir_Losskij/ po-obrazu-i-podobiyu/9](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9) (дата обращения: 09.03.2017).

87. Лосский Н. О. История русской философии [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. Режим доступа: <https://azbyka.ru/istoriya-russkoj-filosofii#n47> (дата обращения: 09.03.2017).

88. Лосский Н. О. Соборность (кафоличность) и первенство в православной экклезиологии [Электронный ресурс] // Православие в Україні. Режим доступа: <http://archivorthodoxy.com/page-1349.html> (дата обращения: 09.03.2017).

89. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Журнал «Социологическое обозрение».- М.: НИУ «ВШЭ» Центр фундаментальной социологии. — 2014.- т. 13, № 1.- С. 139-154.

90. Майоров Д. Н. Естественное откровение в истории и теории русской духовной культуры: автореферат дис. ... кандидата философских наук : 24.00.01 / Майоров Дмитрий Николаевич. – Тюменский гос. ун-т. – Тюмень, 2016. – 25 с.

91. Мария (Скобцова). Настоящее и будущее церкви. Что такое церковность / Мария (Скобцова) // — К.: Quovadis, 2010. — 252 с.

92. Маркарян Э. С. Исходные посылки культуры как специфического способа человеческой деятельности / Э. С. Маркарян // Философские проблемы культуры. – Тбилиси, 1980. – С. 16–44.

93. Мать (Скобцова), Мария. Воспоминания, статьи, очерки: Т.1 / М. Мать (Скобцова). – Париж: YMKA-Press, 1992. – 332 с.

94. Мейендорф И., прот. Кафоличность Церкви [Электронный ресурс] //

Азбука веры: информ.-справочный портал. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/loann_mejendorf/kafolichnost-tserkvi/ (дата обращения: 09.03.2017).

95. Мечев С., прот. Письма общине из ссылки. Письмо четвертое / Протоиерей Сергей Мечев // «Вы – мой путь ко Христу». Сборник. М.: — 2009. — С. 263.

96. Минченко Т. П. Кризис идей секуляризма и религиозности в постсекулярном обществе/ Т. П. Минченко // Вестник Томского государственного университета, 2013. — № 368. — С. 51–53

97. Михайлова М. В. «Я видел тебя под смоковницей»: евангельские основания богословия мира» / М. В. Михайлова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — № 3. — С. 11-17.

98. Морозова И. Н. Религиозное и светское мировоззрения в истории духовной культуры: о философско-культурологическом изучении диалога принципов, идей / И. Н. Морозова // Мир науки, культуры, образования. — 2014. — № 1 (44). — С. 326-329.

99. Мчедлов М. П. Религия и современность. – М.: Политиздат, 1982

100. Мясникова Л. А. Тайна и смысл индивидуального бытия. – Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1993. – 283 с.

101. Наше призвание и наша жизнь: неизбежность их согласования / Материалы VIII Сретенского собора. Приложение к газете «Кифа» – М.: Издание Преображенского братства, 2007. — 48 с.

102. Общественное мнение – 2017. М.: Левада-Центр, 2018 – 244 с.

103. Общинно-братская жизнь как опыт борьбы за человека и церковь. Материалы XV Сретенского собора Преображенского содружества малых православных братств (14-16 февраля 2014 года). – М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2014. – 240 с.

104. Огласительная литература: что и как читать во время катехизации. [Электронный ресурс] // Портал «kateheo.ru». Режим доступа: <https://kateheo.ru/publication/internet-conference/oglasitelnaja-literatura-chto-i-kak->

chitat-vo-vremja-ka (дата обращения: 12.05.2017).

105. Паин Э. А. Мирное сосуществование XXI века. Закат вульгарного мультикультурализма как возрождение культуры модерна [Электронный ресурс] / Э. А. Паин // Журнал «Россия в глобальной политике». — № 2 март/апрель 2011 – Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/number/Mirnoe-sosuschestvovanie-XXI-veka-15174> (дата обращения: 04.10.2016).

106. Паин Э. А. О политической инерции в донациональном обществе. Часть 2: лекция [Электронный ресурс] // Научно-практическая конференция Гуманитарного университета «Устойчивое развитие России: вызовы, риски, стратегии». – Гуманитарный университет. – Екатеринбург. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?time_continue=720&v=4CIqMQONtiU (дата обращения: 04.10.2016).

107. Панченко А. А. Двадцатый век: новое религиозное воображение [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение – 2012. – № 117(5). – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2620> (дата обращения: 12.09.2015).

108. Папков А. А. Упадок Православного прихода (18-19 века). – М., 1899 г.

109. Папков А. А. Краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII в. и в Западной России – до XVII в./ А. А. Папков // Сергиев Посад, 1897.

110. Папков А. А. Древнерусский приход: Краткий очерк церковно-приходской жизни в восточной России до XVIII века и в западной России до XVII века / [Соч.] А. Папкина. – Сергиев Посад: 2 тип. А.И. Снегиревой, 1897. – 82 с.

111. Парсонс Т. Система современных обществ/ Толкотт Парсонс // — М., 1998. — 270 с.

112. Пашков К. В. Заметки о постсекулярной культуре / К. В. Пашков // Научный журнал «Социум и власть». – Федеральное гос. бюджетное образовательное учреждение высш. Образования» Российская акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте Российской Федерации», Челябинский фил. — Челябинск: Челябинский фил. РАНХиГС, 2012. – № 5 (37). – С. 123-126.

113. Пивоваров Д. В. Религиозный культ: операциональные модификации / Д. В. Пивоваров // Вестник Уральского института экономики, управления и права. — 2011. — № 2 (15). — С. 66-79.

114. Почта Ю. М. Постсекулярное общество / Ю. М. Почта // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ.ред. П.К.Гречко, Е. М.Курмелевой. — Москва: РОССПЭН, 2009. — С. 286-302.

115. Православное благотворительное Братство во Имя Всемилоостивого Спаса (Спасское Братство [Электронный ресурс] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет. Режим доступа: <http://www.pstbi.ccas.ru/cgi-bin/code.exe/br/brats.htm?ans> (дата обращения: 12.05.2017).

116. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 1: Вечерня и Утреня: С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2009. — 256 с.

117. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: литургия Св. Иоанна Златоуста: С прил. церковнослав. текста. 2-е изд., испр. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. — 272 с.

118. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 3: Последования таинств евхаристии: Литургия Св. Василия Великого, Литургия преждеосвященных даров, Литургия св. апостола Иокова: С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. — 272 с.

119. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 4: Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления: С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б.

А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2008. — 192 с.

120. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 5: Последования таинств покаяния, елеосвящения, срочного причащения тяжелобольных, церковного брака, поставлений на служение церкви: С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2008. — 304 с.

121. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 6: Последования освящения воды, молитвы об усопших, молитвы до и после трапезы, молебны, различные молитвы: С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2009. — 400 с.

122. ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: в пер. с греч. и церковнослав. Яз. Кн. 7: Часослов: С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. — 288 с.

123. Преображенские встречи [Электронный ресурс] // Преображенское братство. Режим доступа: <https://festival.psbmb.ru/> (дата обращения: 25.04.2017).

124. Принципы жизни Преображенского [Электронный ресурс] // Преображенское братство. Режим доступа: <https://psmb.ru/o-nas/printsipy-zhizni.html> (дата обращения: 25.04.2017).

125. Радугин А. А., Радугина О. А. Постсекуляризм — духовное основание эпохи постмодерна / А. А. Радугин, О. А. Радугина // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. — 2017. — № 1 (23). — С. 156-164.

126. Рязанова И. Ф. Религиозное и светское в культуре средневекового города : На материалах культуры Франции XII – первой половины XIII вв. : Дис. ...канд. филос. наук : 09.00.13 – Махачкала, 2002. — 183 с.

127. Сафронов Р. О. Новое вино в старые мехи [Электронный ресурс] / Р. О. Сафронов // Русский журнал [<http://www.russ.ru>]. – 2009. Режим доступа: / <http://www.russ.ru/pole/Novoe-vino-v-starye-mehi> (дата обращения 22.12.2014).
128. Свенцицкий Валентин, прот. Монастырь вмиру / Протоиерей Валентин (Свенцицкий) // (Проповеди и поучения). М.: — 2008. — С. 290.
129. Светлов Р. В. Константин Великий и Петр I: стратегии государственно-конфессиональной политики / Р. В. Светлов // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10. № 1. С. 196-204.
130. Седакова О. А. Светская культура и Церковь: поле взаимодействия [Электронный ресурс] // Богослов.RU. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2452194.html> (дата обращения: 25.04.2017).
131. Семенюк А. П. Пространство миропонимания русской религиозной философии XIX-начала XX в. / А. П. Семенюк // Вестник Томского государственного университета. — 2009. — № 324. — С. 102-108.
132. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Православный паломник, 1998. – 528 с.
133. Симонов В. В. Введение в историю Церкви. Часть 1. Обзор источников по общей истории Церкви: Учебное пособие / Под ред. В.В.Симонова / В. В. Симонов, Л. Г. Хрушкова, А. Г. Зоитакис и др. — М.: Издательство Московского университета, 2012. — 752 с.
134. Синелина Ю. Ю. Динамика религиозности россиян (1989 – 2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна. Материалы III Международной научной конференции / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. – С. 324-343.
135. Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. — 2013. — № 1. — С. 243-255.
136. Скороботов Н. Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский / Н. Скороботов // Подробный биографический очерк. СПб.: Изд-е А.Соколова, 1871.

137. Скрыльников П. Церковная свобода 100 лет спустя. Нужно ли решения Поместного собора 1917—1918 годов воплощать в наше время. 06.09.2017 [Электронный ресурс] / Павел Скрыльников // Портал «Независимая газета» Режим доступа: https://www.gazeta.ru/politics/2016/03/14_a_8122673.shtml (дата обращения: 22.12.2016).

138. Словарь средневековой культуры / под ред. А.Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 632 с.

139. Служение и старшинство в Преображенском братстве. Материалы XIII Сретенского собора Преображенского содружества малых православных братств (17-19 февраля 2012 года). – М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2012. – 240 с.

140. Смирнов С. И. Древнерусский духовник. – М.: Синодальная типография, 1913. – 290 с.

141. Соловьев В. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. — 656 с.

142. Соловьев В. Чтения о богочеловечестве [Электронный ресурс] / В. Соловьев // Электронная библиотека RoyalLib.com. 82с. Режим доступа: http://royallib.com/book/solovev_vladimir/chteniya_o_bogochelovechestve.html (дата обращения: 09.03.2017).

143. Соловьев Э. Ю. Секуляризация–историцизм–марксизм: тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С.Н.Булгакова // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 31–37.

144. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт / Е. А. Степанова // Научно-теоретический журнал «Религиоведение». — Благовещенск. — 2015. — № 3. — С. 56-65.

145. Степанова Е. А. Религия в США и западной Европе: исключение или правило? / Е. А. Степанова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2012. — Вып. 12. — С. 110-122.

146. Струве Н. А. О соборной природе Церкви. / Н. А. Струве //

Православие и культура. — М.: Христианское издательство, 1992 – 337 с.

147. Суровягин С. П. Дух староверия и современность / С. П. Суровягин // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. — 2007. — № 3. — С. 78-81.

148. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: научный информационно-аналитический, культурно-просветительный журнал. — 2012. — № 2. — С. 20-21.

149. Тернер Л. Метамодернизм: краткое введение [Электронный ресурс] / Пер. с англ. А. Устинова // Metamodern: Журнал о метамодернизме. — 21.11.2015. Режим доступа: <http://metamodernizm.ru/briefintroduction> (дата обращения 12.05.2017).

150. Тэрнер В. Символ и ритуал [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Royallib.com. – Режим доступа: http://royallib.com/get/doc/turner_viktor/simvol_i_ritual.zip (дата обращения: 12.03.2017).

151. Тоффлер, Элвин. Третья волна Перевод на русский язык: А. Мирер, И. Москвина-Тарханова, В. Кулагина-Ярцева, Л. Бурмистрова, К. Бурмистров, Е. Комарова, А. Микиша, Е. Руднева, Н. Хмелик. — М., 2004 // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 27.01.2011. Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/4821> (дата обращения: 12.03.2015).

152. Тульчинский Г. Л. Политическое измерение постсекулярности: консолидация или дивергенция социума? / Г. Л. Тульчинский // Социум и власть. — 2016. — № 3 (59). — С. 46-49.

153. Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию / Д. А. Узланер // Логос. — 2011. — № 3. — С. 3-32.

154. Узланер Д. А. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным. [Электронный ресурс] // Континент. Литературный, публицистический и религиозный журнал. – 2008. – № 136. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html> (дата обращения: 21.12.2014).

155. Успенское братство [Электронный ресурс] // Портал «Приход честь Успения Пресвятой Богородицы» г. Екатеринбург. Режим доступа: <http://sobor->

uspenie.ru/prihod_life-brotherhood (дата обращения: 12.05.2017).

156. Уэр К. Православная церковь / Каллист Уэр // Пер. с англ. (Серия: Современное богословие). — М.: Издательство ББИ, 2012, — 376 с.

157. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — М.: Московский Рабочий, 1990. — 290с.

158. Филатов С. Б. Христианские религиозные сообщества России как субъект гражданского общества [Электронный ресурс] // журнал «Отечественные записки. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2005/6/hristianskie-religioznye-soobshchestva-rossii-kak-subekt-grazhdanskogo-obshchestva> (дата обращения: 12.03.2017).

159. Флеров И., свящ., магистр. О православных Церковных Братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России. (Часть I, Отделение I) / свящ., магистр Иоанн Флеров // Издание книгопродавца Н.Г. Овсянникова. — Санкт-Петербург: Типография Э. Веймара, 1857. — 200 с.

160. Флоренский П. А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) / П. А. Флоренский. — М.: Издательство Юрайт, 2017. — 339 с. — Серия: Антология мысли.

161. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

162. Флоровский Г. В. Богословские статьи 4. О церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/13472-bogoslovskie-stati-o-tserkvi.pdf> (дата обращения: 12.03.2017).

163. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. — М.: Издательство политической литературы, 1989. — С. 94–142.

164. Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // Вестник РХД: №2(125) / отв. ред. Н. А Струве. — Париж: YMCA-Press, 1978 — с. 46.

165. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. — 1990. — № 3. — С. 84—118.

166. Фурман Д. Е. Религия, атеизм и перестройка / Д. Е. Фурман // На пути

к свободе совести. – М., 1989. – С. 7-18.

167. Фурман Д. Е, Каарияйнен К. Религиозность в России в 90-е годы / Киммо Каарияйнен, Д. Е. Фурман // Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. М.-СПб.: Летний сад, 2000. – 248 с.

168. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1 / Юрген Хабермас // Российская философская газета. – 2008. — №4 (18).

169. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) // Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.- 112 с.

170. Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'UnionChretienne» о значении слов: «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина мире [Электронный ресурс] // Религии России. Режим доступа: [http://religio.rhga.ru/upload/iblock/bf1/26\)%20%D0%90.%20%D0%A1.%20%D0%A5%D0%BE%D0%BC%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2.pdf](http://religio.rhga.ru/upload/iblock/bf1/26)%20%D0%90.%20%D0%A1.%20%D0%A5%D0%BE%D0%BC%D1%8F%D0%BA%D0%BE%D0%B2.pdf) (дата обращения: 10.05.2017).

171. Хомяков Д. А. Соборное завершение и приходская основа церковного строя / Д.Х. — Москва: печ. А.И. Снегиревой, 1906. — 38 с.

172. Хопко Фома, прот. Основы православия [Электронный ресурс] // e-reading.club: информ.-справочный портал. Режим доступа: http://www.e-reading.club/chapter.php/70706/38/Хопко_-_Osnovy_Pravoslaviya.html (дата обращения 25.08.2018).

173. Хоружий С. С. Алексей Хомяков: учение о соборности и церкви // Богословские труды: религиозно-просветительское издание. Сборник 37. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2002. – С. 178.

174. Хоружий С. С. Идея соборности: ее православно-славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире [Электронный ресурс] // Институт синергийной антропологии. Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_sobornost_2012.pdf (дата обращения: 25.11.2014).

175. Хоружий С. С. Постсекуляризм и ситуация человека [Электронный ресурс] // Портал «Институт синергийной антропологии» Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf (Дата обращения — 12.08.2016).

176. Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности [Электронный ресурс] // Институт синергийной антропологии. Режим доступа: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/posle_pereryva_p1/Horuzhy_Posle_Pereryva_p1_01.doc (дата обращения: 21.02.2017).

177. Цыплаков Д.А. Генезис постсекулярности в России: историко-социальные аспекты / Д. А. Цыплаков // Гуманитарные науки в Сибири. — 2016. — Т. 23. — № 1. — С. 53-57.

178. Церковь. «Верую... во Едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»: Энциклопедия изречений Святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни [Электронный ресурс] // Азбука веры: информ.-справочный портал. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/93> (дата обращения: 12.02.2017).

179. Чугунов С.В. Парадигма соборности в философии А.С. Хомякова / С.В. Чугунов // Вісник СевНТУ. — 2013. — № 141. С. 150-155.

180. Шапошников Л. Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – 200 с.

181. Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства [Электронный ресурс] // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет антропологии. Режим доступа: http://pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Poplia/Bibliotheque/Shmeman.pdf (дата обращения: 21.02.2014).

182. Штекль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности / К. Штекль // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2016. — Т. 34. — № 4. — С. 222-240.

183. Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. – 2004. – № 2. – С. 80-93.

184. Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Издание Р. Эликина, 2000. – 368 с.

185. Яблоков И. Н. Социология религии. – М.: Мысль, 1979. – 180 с.

На европейских языках:

186. Alberigo G. L'amore alla Chiesa — dallariforma all'aggiornamento // «Con tutte le tue forze»: I nodi della fede cristiana oggi. Genova, 1993, p. 169–194.

187. Bellah, Robert N. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life / Robert N. Bellah — New York: Harper & Row, 1986.

188. Berger P. L. The desecularization of the world: a global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / Ed. By P. L. Berger. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

189. Caputo J. On Religion. — L., N. Y.: Routledge, 2001.

190. Casanova J. Public religions in the modern world / J. Casanova — Chicago: University of Chicago Press, 1994.

191. Davie G. Europe: The Exception that Proves the Rule? / The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Peter L. Berger, ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

192. Dobbelaere K. Secularization: a Multi-Dimensional Concept // Current sociology, 1981. V. 29. P. 10-24.

193. Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776 — 2005. / R. Finke — New Brunswick: Rutgers University Press, 2005.

194. Hervieu-Léger, D. Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus / Danièle Hervieu-Léger // L'Année sociologique, 2010/1 (Vol. 60), p. 41-62.

195. King M. Postsecularism: The Hidden Challenge to Extremism. / M. King — Cambridge, 2009.

196. Martin D. A general theory of secularization. — Oxford: Blackwell pub.,

1978.

197. Martin D. On secularization. Towards a revised General Theory / David Martin. — Farnham: Ashgate, 2005.

198. Milbank J. Faith, Reason and Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the 21st Century (Milbank J. Future of love: essays in political theology). — Eugene, Oregon: Cascade books, 2009.

199. Milbank J., Pickstock C. Ward G. Radical Orthodoxy // A new theology. — London, New York: Routledge, 1999.

200. Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited / J.Rawls // The University of Chicago Law Review, Vol. 64, No. 3 (Summer, 1997), pp. 765-807.

201. Spencer H. Social Statics or the Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed. — L.: J. Chapman, 1851. — 523 p.

202. Taylor C. A Secular Age/ Charles Taylor — Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. — 2007.

203. Toynbee A. Christianity among the Religions of the World// Arnold Joseph Toynbee// London, 1958.