

Санкт-Петербургская православная духовная академия

Архив журнала «Христианское чтение»

Протоиерей Кирилл Конейкин

Время: путь в вечность

Опубликовано:

Христианское чтение. 2006. № 26. С. 77-88

© Сканирование и создание электронного варианта:

Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),

2013. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии

Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА

Санкт-Петербург

2013

ВРЕМЯ: ПУТЬ В ВЕЧНОСТЬ

*«Есмь». Но что это значит? Чем я был, уж то миновало.
Ныне — иной и иным буду, коль буду и впрямь
Несть постоянства. Я сам — речной поток замутненный,
Вечно теку я вперед и никогда не стою...*

*Дважды потока реки не пройдешь того же, что прежде,
Снова, ни смертного ты прежним ни узришь век,*

— говорит свт. Григорий Богослов, перефразируя Гераклита¹. Мы погружены в непрестанный поток становления и переживаем эту неотвратимую текучесть мира болезненно, ибо временность причиняет нам страдание:

О, как я рвусь тот мир оставить,

Где маятники душу рвут,

Где вечностью моею правит

Разминовение минут².

Действительно, мы как бы разъяты между прошлым и будущим: «прошлого уже нет ... будущего еще нет ... настоящее ... уходит в прошлое ... время существует только потому, что стремится исчезнуть», — говорит блаж. Августин («Исповедь», 11, XIV, 17)³, — и вместе с ним исчезает и сама человеческая жизнь, погруженная в этот непрерывно рассеивающийся поток, несущийся неизвестно куда. *«Я ... низвергся во время, строй которого мне неведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздираются в ключья шумной его пестротой»*, — сетует он («Исповедь», 11, XIX, 39)⁴. Если в пространстве человек может выбирать направление своего движения, может вернуться в ту же точку или оставаться в покое, то время «несет» человека помимо его воли; вовлеченный «в поток времени», он не может выйти из него, он движется «им» и «в нем». И в силу этой погруженности человека во время оно ускользает от любых попыток по(н)ять, «поймать» его, — ведь понять мы можем лишь остановив о(т)-странившись, — а время остановить невозможно. Поэтому, рассуждая о природе времени, блаж. Августин восклицает: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» («Исповедь», 11, XIV, 17)⁵. «Горе мне! — продолжает он, — я не знаю даже, чего я не знаю» («Исповедь», 11, XXV, 32)⁶.

¹ Григорий Богослов, свт. Стихотворения, I, разд. 2, 14. (Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.P. Migne. Series graeca, t. 37. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От антических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 213).

² М. Цветаева. Минута.

³ Августин, еп. Иппонский, блаж. Исповедь. Пер. и комм. М. Е. Сергеевко. М., 1992. С. 327.

⁴ Там же. С. 345.

⁵ Там же. С. 327.

На невозможность рационального постижения природы времени указывал еще Зенон Элейский. Он проиллюстрировал неместимость движения, свершающегося в потоке времени, в рамки рассудочных статичных категорий (см.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 72-74; Койре А. Заметки о парадоксах Зенона / Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 27-50).

⁶ Бл. Августин. Исповедь. С. 339.



Сама эта болезненность переживания превратности всего сущего указывает на то, что в человеке есть нечто, устремленное за пределы времени, некая сопричастность вечности. *«Когда Слово Бога становится человеком, — говорит Х.-У. фон Бальтазар, — всякое мгновение Его жизни, уже внутри временного потока, приобретает характер откровения вечности. ... Правда, — продолжает он, — вечное Слово не могло бы сделать себя понятным для смертных ... , если бы ... временная экзистенция не содержала в себе как бы некое предчувствие вечного»*⁷:

*Сохранить бы это ощущение
Бога возле и весны внутри.
Пусть течет, не прерываясь, мщенье
Времени — я выше. Посмотри,
Как парю над скучной суетою
Своего старенья и обид,
Как кружу над пылью вековой
Развалившихся замшелых плит.
А когда сорвусь, поранив крылья
О жестокую земную медь,
Соберусь для нового усья,
Чтоб в последний раз уже взлететь*⁸.

С точки зрения христианской традиции, *временной модус бытия тварного мира связан не с ущербной неполнотой бытия, а с его тварностью*⁹, т. е. не-само-бытностью. Напомним, что по свидетельству Писания, Бытие по-истине при-суще Одному лишь Сущему¹⁰, все же прочее бытийствует в меру своей при-частности Ему: *«все из Него, Им и к Нему»* (Рим. 11:36). Поскольку *тварь* несамобытна¹¹, она *не имеет цели в самой себе, но, напротив, устремлена* к чему-то ей внеположенному, пребывает в вечном движении¹². Не имея полноты бытия, все сотворенное Богом *из ничего* (2 Макк. 5:28) пре-врат-но, пребывает в вечном движении, непрестанно *превращаясь* в нечто иное. Собственно, и само слово время — др.-слав. *веремя*, о.-с. *verme, происходит от и.-евр. *uertmen- — «*коловоращение*», «*кружение*»¹³. Временность есть способ существования мира, в котором нет ничего неизменного. Цель, к которой стремится всякая тварь, — это ее *логос*, божье-

⁷ Бальтазар, фон, Х. У. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001. С. 274.

⁸ Афанасьева В. Вариации. I.

⁹ Греч. κτίσις — «тварь», происходит от κτίσις — «основывание, созидание, владычествование».

¹⁰ «Все совместив в Себе, Он имеет бытие как некоторое море сущности — беспредельное и неограниченное», — говорит прп. Иоанн Дамаскин (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 28).

¹¹ Вся тварь, по слову свт. Филарета Московского, поставлена «под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества» (*Филарет, митрополит Московский и Киевский, свт.* Слова и речи. т. III, М., 1877. С. 436).

¹² Напомним высказывание прп. Максима Исповедника о том, что «единственное твердое определение ... [тварной] природы — течь, а не стоять» (*Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.P. Migne. Series graeca, t. 91. col. 1416. f. 263 ab — пер. диак. Вл. Василика*).

¹³ См.: *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. I. С. 170-171.

ственное воление о сущем¹⁴. Каждая тварь обладает своим логосом, а *вся совокупность логосов содержится в Логосе Божиим как божественный замысел о мире*¹⁵. «Сам [Христос], — по слову прп. Максима Исповедника, — не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления, приводя к Себе многообразные виды сущих, ... чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отдающееся от Бога, в небытие»¹⁶.

Если Ориген, мысливший в категориях античного умозрения, полагал, что время возникло в результате грехопадения, то традиционная святоотеческая точка зрения состоит в том, что *время не возникло в результате грехопадения, но лишь изменило свое качество*. Грехопадение нарушило не изначальный покой, но стало о-грех-ом движения к упокоению в Боге¹⁷. Это движение твари к Богу происходит во времени, которое, есть то, посредством чего творение *воз-в-ращается* к Творцу, входит в вечность — полноту бытия, в ту полноту, которая отличается от времени именно тем, что в ней нет разорванности на прошлое настоящее и будущее; *вечность — это та полнота, где все и всегда сей-час*: «в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте», — говорит блаж. Августин («Исповедь», 11, XI, 13). «Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят ... , — восклицает он, созерцая божественную вечность, — *Годы Твои как один день*», и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшней день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. ... *Сегодняшний день Твой — это вечность*» («Исповедь», 11, XII, 16).

Время же есть «путь в вечность» — свидетельствует прп. Иустин (Попович), святой XX столетия — века, для которого характерно особенно острое переживание скоротечности времени¹⁸. Слова Господа «*Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня ... проповедывать лето* (ἐνιαυτὸν¹⁹) *Господне благоприятное*» (Лк. 4:18-19)²⁰. Прп. Иустин понимает как благовестие о наступлении *нового эона, нового века*, становящегося путем в вечность. «Так как века, предопределенные по намерению Божию для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца, когда Бог поистине осуществил и исполнил Свое совершенное Вочеловечение, — свиде-

¹⁴ См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 61-64.

¹⁵ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Пер. В.Л. Марутика. Минск, 2001. С. 187-198.

¹⁶ Максим Исповедник, прп. Творения, Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. Пер. и комм. А.И. Сидорова. М., 1993. С. 158.

¹⁷ См.: Живов В.М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108-127.

¹⁸ Юстин (Поповић), прп. Увод у вечност / Юстин Нови Гелијски (Поповић), прп. Речи у времену о вечности. Валево, 2001. С. 38-41.

¹⁹ Греч. ὁ ἐνιαυτός означает не только «год», но и «цикл времени, век».

²⁰ Слова из книги пророка Исаии 61:1-2 («Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь возложил на Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедывать лето Господне благоприятное...») Господь Иисус Христос прочитал в назаретской синагоге в начале своего общественного служения, пояснив: «ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк. 4:21). В древнееврейском тексте греческому ἐνιαυτός соответствует слово פֶּסַח (от פֶּסַח — «год, промежуток времени») — прим. ред.

тельствует прп. Максим Исповедник, — то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного обожения людей»²¹. Человек же, — точнее, «*Человек Христос Иисус*» (1 Тим. 2:5), стоящий в средоточии мироздания, — *это Тот, чрез Кого про-исходит такое воз-в-ращение*. Протекание времени чрез человеческий логос, усилием воли со-гласо-вывающий свой собственный способ бытия со способом бытия Творца, возводит логосы *всей твари к Логосу Бытия*.

Это *при-общение вечности о-существ-ляется* в словесномъ служении — λογική λατρεία — *Церкви* (Рим. 12:1). Сотворенный *по образу и подобию* Бога-Слова человек в результате грехопадения, утратил возможность близкого со-общения с Богом. Однако, грехопадение не стало непреодолимой преградой между Богом и человеком, и *о-по-средо-вание* связи между человеческим логосом и Логосом Божества *о-существ-ляется* посредством слова, — Слова Божия («*ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус*», 1 Тим. 2:5) и ответного человеческого слова, сама возможность которого обусловлена богоподобием человека, его логосной динамической природой²². «Иисус Христос есть Слово. Слово и язык как таковые — настаивает Х.У. фон Бальтазар. — Слово и язык Бога в слове и языке человека. Смертный человек как язык бессмертного Бога»²³.

Проблема времени занимает существенное место в размышлениях блаж. Августина, труды которого в значительной степени способствовали формированию новоевропейского, христианского в своих основах мирозерцания. Тема эта интересовала бл. Августина постольку, поскольку его занимал вопрос о том, как *временный телесный* человек может приобщиться *вечности бестелесного* Творца, — а без этого нет спасения от разрушительного бега времени: «Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время, строй которого мне неведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздираются в клочья шумной его пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви твоей» («Исповедь», 11, XIX, 39)²⁴.

Размышляя о проблемах времени и вечности, блаж. Августин, в отличии от языческих философов, для которых время ассоциировалось с вечным круговращением космоса, отрицает возможность отождествления времени с текучестью тварного естества: «движение тела — это одно, а то, чем измеряется длительность движения, — другое, — говорит он. — ... Время, следовательно, не есть движение тела» («Исповедь», 11, XXIV, 31)²⁵. Причина такого переосмысления времени заключается в том, что блаж. Августин принадлежит уже другой — христианской — эпохе. Если в язы-

²¹ Максим Исповедник, прп. Творения, Кн. II. Вопросы-ответы к Фалассию. Ч. 1, М., 1993. С. 63.

²² Зачастую «образ» и «подобие» воспринимаются как своего рода статичный «оттиск» Бога в человеке. Между тем, для библейского воззрения на мир, Бога и человека характерен динамизм, погруженность в по-ток бытия-мышления, точнее — бытия-речения. Декларируя богообразность и богоподобие человека, библейский текст говорит не о «форме» божьего «отпечатка» в нем, но свидетельствует о его энергичной, «действительной» природе.

²³ Бальтазар, фон, Х.У. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001. С. 268.

²⁴ Августин, блаж. Исповедь. С. 345.

²⁵ Августин, блаж. Исповедь. М., 1992. С. 338. «Я слышал от одного ученого человека, что движение солнца, луны и звезд есть время, — замечает блаж. Августин, — но я с этим не согласен» («Исповедь», 11. XXIII, 29; с. 335).

ческой античности мерилom движения времени было вечное круговращение космоса, то с точки зрения христианской традиции *сущность времени может быть постигнута лишь чрез человека, сотворенного по образу и подобию Творца Веков — существо временное и, одновременно, вне-временное*. Памятуя о словах Писания «измеряя измеряй время в себе самом» (3 Езд. 9:1), блаж. Августин предлагает на первый взгляд неожиданный способ его созерцания, — способ, коренящийся в его христианском мироощущении. С его точки зрения *не мертвый внешний космос, подчиненный безличному закону, является мерилom времени, но тот живой внутренний олам — עולם, что вложен «в сердце» сверх-природного человека* (см.: Еккл. 3:11), — мир, «законом» которого является со-ответ-ствие Творцу²⁶.

Значение мысли блаж. Августина, стоящего у истоков христианской философии времени, состоит, как подчеркивает П.П. Гайденко, в том, что «связав время с индивидуальной человеческой душой и ее памятью, *Августин положил начало новому пониманию жизни мира — его жизни как истории*, имеющей свое начало, свои фазы протекания и свой конец. Не «космос», а «олам» становится здесь ключевой интуицией бытия мира и человека»²⁷.

Наиболее органичный способ ощущения течения времени — обращение души к себе самой, — а значит, опосредовано, и к своему Творцу, лишь в сопричастности Которому жива человеческая душа. Именно *это происходит, когда мы слышим голос — глас души, звучание д(у/ы)ха* («Исповедь», 11, XXVII, 34-35)²⁸. Поясняя свою мысль, блаж. Августин обращается к гимну свт. Амвросия Медиоланского Deus creator omnium — «Господь всего создатель». Анализ протекающего во времени процесса восприятия метрической структуры гимна показывает, что измерение длительностей чередующихся долгих и кратких слогов осуществляется посредством *внутреннего слуха*. «*В тебе, душа моя, измеряю я время*, — говорит он. — ... Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я изме-

²⁶ Напомним, что если греч. κόσμος — «от-страненно со-зерецаемый по-рядок», то евр. עולם — «олам, мир как целостность бытия», происходит от корня 'lm — «быть сокрытым, скрывать» внутри чего-либо. «Греческий мир — это «космос», по изначальному смыслу слова такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»; иначе говоря, *законосообразная и симметричная пространственная структура*. Древнееврейский мир — это «олам», по изначальному смыслу слова «век», иначе говоря, *поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история*. Внутри «космоса» даже время дано в модуле пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри «олама» даже пространство дано в модуле временного движения — как «вместитель» необратимых событий. Бог Зевс — это «олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Бог Яхве — это «Сотворивший небо и землю», т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени. *Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать*. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как «олам», напротив — через направленное во время повествование, соотношенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: «а что дальше?» (*Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная «словесность»* (противостояние и встреча двух творческих принципов / *Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М., 1996. С. 36-37).

²⁷ *Гайденко П.П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии, 2000, 6. С. 135.*

²⁸ *Августин, блаж. Исповедь. С. 340-342.*



рю, а не то, что прошло и его оставило» («Исповедь», 11, XXVII, 36)²⁹. Именно «убегание» о-словес-енных восприятий в прошлое, — а непрерывное *течение речения* есть неотъемлимое свойство языка-логоса, — и *создает*, по мысли бл. Августина, *эффект течения в(е)ременини* — непрерывной *из-мен-чивости* всего сущего.

Блаж. Августин не случайно в своих рассуждениях все время обращается к гимну свт. Амвросия Медиоланского *Deus creator omnium*³⁰. Дело в том, что *заповеданное Писанием в-нимание себе* (см. 1 Тим. 4:16: «*вникай в себя и в учение (επεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ), занимайся сим постоянно; ибо так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя*»)³¹ *о-существ-ляется именно тогда, когда мы внимаем* звучанию сакрального слова, *мелодиям литургических песнопений, со-един-яющих нас с Небесным Отцом*. Гимн свт. Амвросия *Deus creator omnium* является своего рода лейтмотивом³², проходящим чрез всю книгу³³. Цитируется он и в четвертой главе «Исповеди», где блаж. Августин, размышляя о непрерывной смене становления и исчезновения, сравнивает земное бытие «с нашей речью, состоящей из звуковых обозначений. Речь не будет целой, если каждое слово, отзвучав в своей роли, не исчезнет, чтобы уступить место другому» («Исповедь», 4, X, 15)³⁴. Для того, чтобы понять смысл мира во всей его совокупной полноте, мы должны сделаться глухими к шуму суеты и внимать «уху сердца» («Исповедь», 4, XI, 16)³⁵. Лишь сердцем способен воспринять человек целокупность бытия («Исповедь», 4, XII, 18-19)³⁶, лишь сердце способно услышать «голос Жениха» (Ин. 3:29) — глас Истины, мелодию, звучащую «глубоко внутри» («Исповедь», 4, XV, 27)³⁷. Слушая этот Голос, мы, по слову блаж. Августина, «возвращаемся туда, откуда мы сами» («Исповедь» 11, VIII, 10)³⁸, — ведь *музыка*, как уже отмечалось выше, является внешним выражением того внутреннего энергийного потока, который является результатом нашего богоподобия, потока, наличие которого, собственно, и порождает переживание течения времени.

Не случайно в своих рассуждениях о времени блаж. Августин обращается именно к восприятию звучания человеческого голоса. Наследуя ветхозаветную традицию, он наследует и библейский способ рассуждений: *олам*, в отличие от *космоса*, невозможно *увидеть*, ибо человек не может от-страниться от него, выйти из потока времени, но «*круговращение*» *олама* мож-

²⁹ Там же. С. 342.

³⁰ Так, скажем, гимн этот упоминается не только в 11, XXVII, 35, но и в 4, X, 15 и в 9, XII, 32.

³¹ См.: *Василий Великий, свт.* Беседа на слова «Вонми себе» / Василий Великий, свт. Творения. Ч. IV, М., 1845. С. 44.

³² См.: *Альбрехт М., фон.* К пониманию музыки в *Confessiones* Августина // Древний мир и мы, 1996. 1. С. 42-57.

³³ Примечательно, что этот же гимн сквозной темой проходит и чрез книгу блаж. Августина «О музыке» (см., напр., VI, 2. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и возрождения. Сост. В.П. Шестакова. М., 1966. С. 135).

³⁴ *Августин, блаж.* Исповедь. С. 103.

³⁵ Там же. С. 103.

³⁶ Там же. С. 104-106.

³⁷ Там же. С. 111.

³⁸ Там же. С. 322. Замечательно, что творение мира Словом Божиим оказывается для блаж. Августина провозвестием нового — эсхатологического — творения.

но *услышать*, — и к этому-то и стремится блаж. Августин³⁹. Слушая звучащие голоса, *из-даваемого* и *вос-принимаемого* нашей душой, ее *памятью*, можем мы пере-жить течение времени. «Я ... измеряю, — свидетельствует он, — ... что-то в моей *памяти*, что прочно закреплено в ней» («Исповедь», 11, XXVII, 35)⁴⁰.

Память — *вот та способность души, в которой происходит измерение времени*; но что такое сама память? Поражаясь удивительным свойствам памяти, блаж. Августин восклицал: «Велика она, эта сила памяти, Господи, слишком велика! Это — святилище величины беспредельной. Кто исследует ее глубины! И, однако, это сила моего ума, она свойственна моей природе, но я сам не могу полностью вместить себя. Ум тесен, чтобы овладеть собой же» («Исповедь», 10. VIII, 15)⁴¹. «Что-то внушающее ужас есть в многообразии ее бесчисленных глубин, — продолжает он. — И это моя душа, это я сам. Что же я такое, Боже мой?» («Исповедь», 10. XVII, 26)⁴². *Память* — это не просто «склад», где хранятся впечатления человеческой жизни, самое удивительное свойство человеческой памяти в том, что она *может вспомнить забытое*. Но как же это возможно? Обычно процесс припоминания рисуется нам как некий перебор хранящихся в нашем «складе памяти» «объектов» и сравнение их с предьявленным нам предметом. Считается, что в тот момент, когда происходит совпадение, мы «вспоминаем» то, что забыли. Однако, если мы нечто забыли весьма основательно, то даже выбрав нужный «предмет» из своего «склада памяти» мы можем его и не узнать. «Когда сама память теряет что-то, как это случается, когда мы забываем и силится припомнить, то где производим наши поиски, как не в самой памяти? И если случайно она показывает нам что-то другое, мы это отбрасываем, пока не появится именно то, что мы ищем. ... Мы не могли бы искать утерянного, если бы *совершенно* о нем забыли» («Исповедь», 10, XIX, 28)⁴³. Но для того, чтобы припоминание забытого стало возможным, наш «*сокровенный сердца человек*» (1 Петр. 3:4), занимающийся перебором внутренних сохраненных памятью образов должен был бы иметь внутри себя еще одного «*сокровенного человека*», хранящего память о забытом, тот — еще одного, и так — до *бесконечности*⁴⁴. Этот «*бесконечный регресс памяти*»

³⁹ В отличие от греческой «пластической образности», «библейская эстетика основывалась на иных принципах, — свидетельствует В.В. Бычков. — Пластичность ей чужда и неприемлема. Динамизм, волютизм, психологизм, активность бытия-мышления в потоке жизненных событий обесценивают все статичное, неподвижное, пластическое, визуально воспринимаемое. Слушание играло более важную роль в их гносеологии, чем видение. «*Олам*» *никак нельзя увидеть, но внутри него может звучать голос Бога*. Отсюда главные виды искусств ветхозаветной культуры — музыка и поэзия. Пением и музыкой славил древний еврей Яхве. Греки сооружали своим богам храмы и статуи» (Бычков В.В. Эстетика поздней античности: II-III вв. М., 1981. С. 24).

⁴⁰ Августин, блаж. Исповедь. С. 342.

⁴¹ Там же. С. 269.

⁴² Там же. С. 278.

⁴³ Там же. С. 280-281.

⁴⁴ Подобный же процесс, как было ясно еще Аристотелю, наличествует вообще во всяком теоретическом рассуждении, подразумевающим соотнесение *вещи* с ее *идеей*. Аристотель называл эту проблему проблемой «третьего человека»: если мы сличаем чувственно воспринимаемого человека с идеей человека необходимо должна возникнуть новая идея, общая для «первого», чувственно воспринимаемого, и «второго», умопостигаемого, воспринимаемого «теоретически»; сличение этой новой идеи — идеи «третьего человека» — с «первым», чувственно воспринимаемым человеком, порождает

свидетельствует о невозможности свести память к простому «хранилищу внешних впечатлений», он *связан* с глубинной природой человека, с *диалогичностью человеческого способа бытия, с со-причастностью человеческого логоса энергии Творца*. Только этим может быть объяснен тот факт, что человек может «вспомнить» о своем Творце, — а это воспоминание не может быть обусловлено никаким «внешним» в-печатлением. «Если не найду Тебя в моей памяти, значит я не помню Тебя. А как же я найду Тебя, если я Тебя не помню?», — вопрошает бл. Августин («Исповедь», 10, XVII, 26)⁴⁵.

новую идею — и так далее до бесконечности (см.: Аристотель. Метафизика I, IX, 990 15-20. VII, XIII, 1039 а 1-5; XIII, IV, 1079 а 10-15; О софистических опровержениях XXII, 178 b 35-79a). Впрочем, этот довод против теоретического познания идеальных умоозримых сущностей излагался уже Платоном (см.: Платон. Парменид, 132d-133a).

⁴⁵ Августин, блж. Исповедь. С. 279.

Как совершенно справедливо отмечал еще в 70-е гг. XX в. Б.Ф. Поршнев, «сейчас в научной литературе о памяти накопилось огромное недоразумение. Выдающийся исследования П.П. Блонского и других (см.: *Блонский П.П.* Память и мышление. М.-Л., 1935; *Смирнов А. А.* Проблемы психологии памяти. М., 1966) блестяще доказали, что *явление памяти присуще только и исключительно человеку, так как связано* с самыми высшими психическими функциями, в том числе *коренным образом с речью*. А в то же время встречное движение научной мысли, с одной стороны, доказывает, что явление памяти базируется на нейронном уровне, в частности связано со специальными — звездчатыми — нейронами в мозге высших животных, а то сдвигает его и на молекулярный уровень, т. е. распространяет на все живое, с другой стороны, распространяет в технике на всю сферу конструирования управляющих и счетно-решающих машин, употребляя выражения «запоминание», «запоминающее устройство». Здесь налицо не только справедливо отмеченное А.Н. Леонтьевым смещение разных уровней. Ничто не принуждает *применять термин «память» к вневещному уровню, т. е. за пределы его прямого смысла*. Можно было бы легко подыскать для других уровней — нейронного, биомолекулярного, технико-кибернетического — другие термины. Но это словоупотребление *выражает вполне сознательный и настойчивый антропоморфизм современной агенетической мысли*. В этом нашли выражение временные затруднения прогресса познания человека и порожденная ими *склонность к капитуляции — к возвещению, что никакая человеческой загадки на поверку вовсе и не оказалось, так как де все одинаково на всех уровнях*. На деле же, несомненно, *человеческое забывание* (торможение) и *воспоминание* лишь опираются на следовые явления в нейрофизиологическом смысле, но *представляют собой совсем другой механизм: ни клетки, ни молекулы не могут помнить, забыть и снова вспомнить*. Тем более кибернетическое «запоминающее устройство» не имеет ни малейшего отношения к памяти. Если же отбросить все эти аналогии, явление памяти предстает перед нами таким, каким описали его П.П. Блонский и другие психологи: не только так называемая вербальная память связана с речью, но *всякая активная память, являющаяся продуктом активного внимания и самоприказа, в конечном же счете и пассивная память, поскольку она связана с сознанием, является плодом той речевой среды, которая детерминирует все вообще психические функции мозга»* (Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории: Проблемы палеопсихологии. М., 1974. С. 150-151). «*Рассмотрение физиологического субстрата произвольного внимания, воли, восприятия и памяти человека приводит к заключению о глубокой внутренней общности ряда нервных механизмов, лежащих в основе этих психических явлений, — свидетельствует Н.И. Чуприкова. — С другой стороны, анализ образования условных рефлексов у человека, механизм двигательных реакций, особенности ЭЭГ и характеристики чувствительности анализаторных систем показывают, что решительно все стороны мозговой деятельности человека пронизаны вмешательством второсигнальных управляющих импульсов*. Создается впечатление, что *те явления, которые в психологии называют произвольным вниманием, избирательным и сознательным восприятием, волей или памятью*, в действительности не есть какие-то особые раздельные явления или процессы, но скорее разные стороны или *разные аспекты одного и того же процесса второсигнальной регуляции поведения»* (Чуприкова Н.И. Слово как фактор управления в высшей нервной деятельности человека. М., 1967. С. 308). Дело в том, что *главная особенность человеческой памяти состоит* отнюдь не в фотографической фиксации картин реальности, но в *классификации, сортировке и переработке информации* об окружающем мире, добытой *всеми органами чувств* и упорядоченной словом. Еще И.М. Сеченов обратил внимание на то, что память — это, прежде всего, обобщающая деятельность: «самые простые наблюдения убеждают нас в том, что знания в умственном складе у взрослого в самом деле распределены не зря, а в определенном порядке, как книги в библиотеке» (Сеченов И.М. Избранные произведения. Т. 1. М. 1952. С. 64. См. также: *Стародубцева Л.В.* Христианские концепции памяти и забвения: опыт философско-антропологической интерпретации / Наука и богословие: Антропологическая перспектива. Ред. В. Порус. М., 2004. С. 104-128).

Человеческая *память, запечатлевая в себе про-ход-ящие события, с-равни-вает их и в результате получает число, оказывающееся мерой време-ни* («Исповедь», 11, XXVII, 34-36)⁴⁶. «*Числа, с помощью которых мы ведем счет, — вот они в памяти моей: не образы их, а они сами*» («Исповедь», 10, XV, 23)⁴⁷, — говорит блаж. Августин, — именно там, «*в памяти содержатся ... бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел*» («Исповедь», 10, XII, 19)⁴⁸. Непрестанный внутренний от-счет порождает эффект времен-ного длениа⁴⁹. И этот отсчет, повторим, связан с памятью, обусловленной человеческой словесностью⁵⁰.

Итак, время, по мысли блаж. Августина, *есть* своего рода о-числен-ное «*протяжение поющей души*» — *distentio animi* — души, укорененной в вечности Творца, души, которая «ждет, внимает и помнит» («Исповедь», 11, XXVIII, 37)⁵¹. *Душа живет в том м(и)г-новенном* — от и.-евр. *миг* — *meigh- (: *meik-) «мелькание» — звучащем «теперь», *в котором со-един-яются прошлое и будущее*, — в том самом вне-временно,м и одновременно вре-менном «теперь», которое являет собою своего рода «*ок(н)о в вечность*».

В Новое время тема сопричастности временного человека вечности Творца была с особой остротой подхвачена С. Кьеркегором. Размышляя о том, как может осуществляться такая сопричастность, датский мыслитель пи-

⁴⁶ Августин, блаж. Исповедь. С. 340-343.

⁴⁷ Там же. С. 276.

⁴⁸ Там же. С. 273.

⁴⁹ См.: Бычков В. В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма / Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981. С. 67-123.

⁵⁰ Число явилось первым способом фиксации *формы* в непрерывном потоке становления. Непосред-ственному, не «теоретизирующему» взгляду, мир предстает непрерывным потоком вечно изменчи-вых вещей. Однако, это *течение* (ρεύς, «поток») внутри самой своей динамики обнаруживает некую «структуру протекания» — *ритм*: *ρυθμός*, «*такт*» (ровность в движении; известная *мера*, соблюдаемая в походке, танцах, музыке), вообще, «*с-тройность, с-кладность, со-размерность, пропорциональ-ность*»; и даже — «*образ, вид, фигура*». Пифагорейцы рассматривали ис-числяемость как условие возможности выделения отдельных вос-приятый из хаоса чувственных в-печатлений, условие воз-можности об-наружения устойчивых *форм* в неопределенно-хаотической бес-форменной текучести материального мира. В пифагорействе *число*, являющееся, по определению, «синтезом предела и беспредельного», рассматривалось как *конструктивный принцип по(н)имания мира*, принцип, *обес-печивающий саму возможность познания*. Пифагорейцу V в. до Р.Х. Филолаю традиция приписы-вает следующие утверждения: «Все, что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него. ... Природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей — ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, — если бы не было числа и его сущности. На самом деле оно [число], *прилагивает* [т. е. приводит в гармонию с] *ощущению* в душе все [вещи] и *делает их познаваемыми и взаимообразными* [т. е. соизмеримыми]...» (Фрагменты ранних гре-ческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 441, 443). Только то может быть *четко* воспринято, что можно ис-числить и пере-считать. Факти-чески, *число представляет собою характеристику* структурной со-отнесенности внешнего и внутрен-него миров, опосредуемую системой языка. «В пифагорейской системе числа и буквы — всего лишь ипостаси одного гносеологического инструмента — разума, мышления [того, что греки называли *λόγος* — *прот. К.К.*]. И весь мир (бытие, онтология) организован по числовому и буквенному принци-пу, открывается нам в буквах и числах. Общность букв и чисел [обозначавшихся в античности буквами — *прот. К.К.*] — свидетельство единства мира и познания» (Зеленин А.В. От концепта — к термину: Опыт лексикологического анализа математического числа / Динамика русского слова. СПб., 1994. С. 143). Как бы *стоящее «на грани» двух миров*, — внешнего и внутреннего, «космичес-кого» и «оламического», *пространственного* (вне-временно,го, статического) и *временного*, (вне-про-странственного, динамического), *число артикулирует мир, делает его членораздельным, а потому дарует возможность познания*.

⁵¹ Августин, блаж. Исповедь. С. 343.



шет: «Если ... время и вечность касаются друг друга, это должно происходить во времени, — вот тут-то мы и подходим к мгновению»⁵². Как утверждал блаж. Августин «в вечности ничто не переходит, но пребывает как настоящее во всей полноте» («Исповедь», 11, XI, 13), — по существу так же, как и в мгновении. Почти буквально повторяя Августина, Кьеркегор пишет: «в вечном нет разделения на прошедшее и будущее»⁵³. Но такого разделения нет и в мгновении. «Ничто не бывает таким мимолетным, как «мгновение ока», и, вместе с тем, оно соизмеримо с содержимым вечности», — отмечает он⁵⁴. Именно в *мгновении*, в *настоящем* происходит *со-прикосновение* времени и *вечности*: «мгновение, — говорит Кьеркегор, — это та дву-значность, в которой время и вечность касаются друг друга, и вместе с тем полагает понятие временности, в которой время снова и снова разделяет вечность, а вечность снова и снова пронизывает собою время»⁵⁵. И именно благодаря мгновению, *со-един-яющему* время и вечность, получает смысл *раз-деление* времени на настоящее, прошедшее и будущее⁵⁶. Кьеркегор отмечает, что в Священном Писании Нового Завета «мгновение ока» обозначает время в его роковом столкновении с вечностью: по словам апостола Павла, «*не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока*» (ἐν ἁτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ), *при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся*» (1 Кор. 15:51-52). «Понимаемое таким образом мгновение — это, собственно, не атом времени, а атом вечности», — говорит С. Кьеркегор⁵⁷. И именно в мгновении *с-бывается бытие*⁵⁸, — сбывается, ибо Бог воплотился, Вечность вошла во время. «Только в христианстве, — настаивает Кьеркегор, — становятся понятными ... временность, мгновение — именно потому, что в *только с христианством вечность становится действительно существенной*»⁵⁹. Потому-то, по мысли Кьеркегора, только «в мгновении *начинается история*», — в *о-человеч-енном мгновении*, точнее, мгновении *о-Человеч-енном*, мгновении *личного бытия*, ибо для природы «время не имеет ... вообще никакого значения»⁶⁰. «*Забывая*

⁵² Кьеркегор С. Понятие страха / Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 183.

⁵³ Там же. С. 182.

⁵⁴ Там же. С. 183.

⁵⁵ Там же. С. 184.

⁵⁶ «Когда время правильно определяют как бесконечную последовательность, кажется, что его с таким же успехом можно определить как настоящее, прошедшее и будущее. Между тем, — замечает Кьеркегор, — такое подразделение неверно, если полагать при этом, что оно заложено в самом времени; ибо такое различие появляется только благодаря отношению времени к вечности, равно как и благодаря отражению вечности во времени. Если бы можно было найти во всей бесконечной последовательности времени некую точку опоры, то есть настоящее, которое стало бы разделительной точкой, тогда такое подразделение было бы совершенно правильным. Однако именно потому, что каждый момент, равно как и сумма моментов, есть опять-таки процесс (то есть нечто переходящее), ни один момент не будет настоящим, а значит и во времени нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего» (Там же. С. 181-182).

⁵⁷ Там же. С. 184.

⁵⁸ Заметим, что именно у С. Кьеркегора позаимствовал Хайдеггер мысль о мгновенной временности бытия, — мысль, которую он подробно разовьет в «Бытии и времени» (см.: Анд В. Диалог Хайдеггера с традицией / Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 53-61).

⁵⁹ Кьеркегор С. Понятие страха. С. 180.

⁶⁰ Там же. С. 184.



прошлое» (Флп. 3:13), не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточиваясь на том, что предо мной, «пойду к победе призывания свыше» (Пс. 25:7) и услышу «глас хвалы и буду созерцать красоту Твою» (Пс. 26:4), которая не появляется и не исчезает» («Исповедь», 11, ХХІХ, 39)⁶¹. «Этот напряженный шаг верующего сквозь временное пространство навстречу Воскресшему есть истинный прогресс мира, — подчеркивает Х.У. фон Бальтазар. — Лишь он один сообщает творению в целом подлинное движение к Богу»⁶².

В ХХ столетии, когда бег времени стал ощущаться особенно остро, само время стало выходить на первый план, потесняя собою пространство. Отмечая коренной сдвиг в сознании, осуществившийся на рубеже столетий, академик В.И. Вернадский писал: «Проблема времени стоит сейчас в центре внимания современной философии. Она заняла в ней в последние десятилетия место, какого никогда не имела в ее прошлой истории. Происходящее сейчас чрезвычайное оживление, углубление и расширение философской мысли — начало по-видимому, огромного, мирового порядка движения в умственной жизни человечества неизменно все глубже и глубже оттеняет философское значение проблемы времени ... сейчас время перестает быть в науке недоступным эмпирическому изучению, окончательным достижением отвлеченной математической мысли. Оно, наравне с другими явлениями природы, становится предметом научного искания целиком и внесено как такая же подлежащая научному разрешению научная проблема, как материя, энергия, электричество, жизнь — как теснейшее с ними связанное и пережившее ту же самую историческую судьбу, охваченное научно-теологической мыслью Ньютона — пространство»⁶³. К сожалению, надежды Вернадского не оправдались, а его собственные научные труды посвященные «временной» проблематике остались, скорее, обещаниями, предчувствиями, не получившими окончательного воплощения. Быть может, одной из причин этого явилось то, что время, в силу своей ускользающей текучести, требует уже иных методов познания, — не только дискурсивно-рациональных (т. е. фиксирующих, а потому и не способных эту текучесть ухватить), — но и мета-рациональных,

⁶¹ Августин, блаж. Исповедь. С. 345.

⁶² Бальтазар, фон, Х. У. Целое во фрагменте. С. 362.

На первый взгляд может показаться, что история начинается еще в до-христианскую эпоху, что древнее языческое восприятие времени принципиально не отличается от современного. Но то — лишь на первый взгляд. Для языческого сознания характерно представление о циклическом времени. Впервые представление о направленном историческом процессе появилось лишь в ветхозаветную эпоху в связи с усвоением Откровения о сотворении Богом мира, предназначенного к эсхатологическому преобразению. Именно тогда, в «осевое время», в эпоху великих пророков сформировалось понимание Бога как князя мира, оца будущего века (Ис. 9:6), властелина олама — мира как потока времени, устремленного к Дню восьмому, к эсхатологической Субботе Господней, когда «время уже не будет» (Откр. 10:6). Но мера у этого направленного хода истории возникла, по существу, лишь в христианскую эпоху, когда наряду с пребывающим в неопределенном прошлом моментом сотворения мира и предопределенным в неопределенном будущем эсхатологическим концом времен появился четко определенный момент, от которого стало возможным отсчитывать века нашей эры — Рождество, соединившее время и вечность и тем самым ставшее центром всемирной истории.

⁶³ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988, С. 297-298.

«интуитивных»⁶⁴. Однако, поскольку в XIX веке, — и отчасти, по инерции, в XX-м, — интуиция объявлялась «ненаучной», то *естество-испытатели*, естественно, желали от нее избавиться, тем самым избавляясь от всего того, что рационально неразложимо и непостижимо, — а значит от всего *живого*, органически связанного со стихией времени, во времени живущего. И здесь характернейшим примером является судьба самого В.И. Вернадского, который с самого детства обладал странными, пугавшими его самого мистическими способностями, которые он в себе сознательно заглушал, рационализируя свою природу и намеренно убегая от собственных иррациональных бездн, от зыбкой субъективности навстречу, как ему казалось, безусловной объективности внешнего мира. Позднее он признавался: «Я что-то остановил в своей природе. Иногда жалею, что погасил, а не развил эту способность ... Твердо и ясно сознаю, что какая-то сторона видения мною в моей личности остановлена»⁶⁵. Возможно, именно с этой ранней остановкой развития мистической стороны личности ученого связано то, что он многое предвидел, многое угадал, но, к сожалению, не смог завершить. Однако, направление было указано правильно — об этом свидетельствует весь ход дальнейшего развития науки. Не случайно же на протяжении XX века проблема времени занимала умы крупнейших мыслителей столетия — Бергсона, Мерло-Понти, Гуссерля, Хайдеггера, Эйнштейна, Пруста, Тейяра де Шардена, и многих других.

По мнению специалиста в области теории относительности Дж. Синга, иллюзия первичности пространства по отношению ко времени обусловлена ошибкой Евклида, направившего науку по ложному пути — «пространственному» вместо «временного»⁶⁶. «Для нас единственной основной мерой является время, — настаивает он в своем курсе «Общая теория относительности», — Длина (или расстояние) ... строго производное понятие»⁶⁷. Не случайно еще в 1924 году К. Каратеодори показал, что аксиоматику специальной теории относительности «можно поразительным образом упростить, если всю теорию строить только на наблюдениях времени»⁶⁸. Подводя итог достижениям науки XX века говорил о «переоткрытии времени» и лауреат нобелевской премии И.Р. Пригожин: «ныне физика обрела новую точку опоры не в отрицании времени, а в открытии времени во всех областях физической реальности»⁶⁹. Пригожин настаивал на том, что главное достижение науки XX столетия — *переоткрытие понятия времени*. Если абсолютное ньютоновское время было пустым «вместилищем» событий, то

⁶⁴ Напомним, что К. Г. Юнг называл интуицию (которую он связывал именно с фактором времени) «особым типом восприятия, идущим не прямо от ощущений, а от бессознательного», предназначение которого состоит в том, «чтобы воссоздать ту реальность, которую мы не способны ни почувствовать, ни помыслить, ни ощутить» (*Юнг К.Г. Тэвистокские лекции*. Киев, 1995. С. 12).

⁶⁵ Запись в дневнике 11 июня 1931 года. Цит. по: *Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 284.

⁶⁶ Впрочем, для греков, стремившихся к постижению вечных *вне-временных* истин такой подход вполне естественен.

⁶⁷ *Синг Дж. Общая теория относительности*. М., 1963. С. 101.

⁶⁸ *Каратеодори К. К аксиоматике специальной теории относительности / Развитие современной физики*. М., 1964. С. 167.

⁶⁹ *Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии, 1989, 8. С. 9.*

новое, только еще нащупываемое наукой время является временем процессов. *Для того, чтобы постичь природу этого времени*, — настаивал Пригожин, — нам *необходимо сформировать новое видение мира*, предложить новые физические походы, создать новые математические методы, сформулировать новые философские принципы, которые отличаются от прежних. «Эйнштейн настаивал на том, что корни человеческого творчества связаны с нашим удивлением перед природой. Возможно, мы никогда не были удивлены этой непредсказуемой Вселенной так, как сегодня. *Мы находимся в начале науки*», — писал И.Р. Пригожин в одной из своих последних работ⁷⁰. «Эйнштейн назвал время «иллюзией». Это высказывание справедливо для интегрируемых систем, однако мир вокруг нас в основном образован неинтегрируемыми системами. *Время — это экзистенциальное измерение*», — настаивал И.Р. Пригожин⁷¹. *И постичь это экзистенциальное измерение мы можем лишь обратившись к тому специфически человеческому качеству, наличием которого обусловлена наша «экзистенциальность» — к языку.* Нам следует, вслед за блаж. Августином, вслушаться в непрестанно утекающий в прошлое, рассеивающийся и исчезающий в безмолвии окружающих человека безъязыких пространств изреченный звук, согретый теплом человеческого дыхания, теплом духа. В непрестанном самоотторжении и самоотвержении языка символически вы-являет себя его *ино-природность*, *соответствующая* самой природе *временного* и *временного*, *го тварного мира*⁷². *И лишь в потоке этого живого, наполненного дыханием духа слова, хронология мироздания может стать его подлинной хронологией*⁷³:

*На стекла вечности уже легло
Мое дыхание, мое тепло.
Запечатлеется на нем узор,
Неузнаваемый с недавних пор.
Пускай мгновения стекает муть —
Узора милого не зачеркнуть*⁷⁴.

*Протоиерей Кирилл Копейкин,
доцент СПбДА,
секретарь Ученого совета СПбДА,
кандидат богословия, кандидат ф. м. н.*

⁷⁰ Пригожин И. Будущее не задано / Человек перед лицом неопределенности. Ред. И. Пригожин. Москва-Ижевск, 2003. С. 25.

⁷¹ Пригожин И. Определено ли будущее? Изменения в описании Вселенной / Определено ли будущее? Москва-Ижевск, 2005. С. 182.

⁷² «Только рост науки позволит отгадать всю мудрость языка, который мудр потому, что сам был частью природы», — писал В. Хлебников (*Хлебников В.* Творения. М., 1987. С. 585).

⁷³ Ср.: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб, 2001.

В качестве одного из возможных примеров «языкового» подхода см.: Птицина И.Б. О возможности лингвистического объяснения возникновения представлений о линейном времени / Пространство и время: физическое, психологическое, морфологическое. Сборник трудов II Международной конференции. М., 2004. С. 118-128.

⁷⁴ Мандельштам О.

«В заключительных строках своего манифеста Городецкий утверждал, что акмеисты «... берут в искусство те мгновения, которые могут быть вечными». Мандельштам таким акмеистом и был», — утверждает Н. Струве (*Струве Н.* Осип Мандельштам. Томск, 1992. С. 17).



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, осуществляющее подготовку священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословия, регентов церковных хоров и иконописцев.

На сайте академии

www.spbda.ru

- сведения о структуре и подразделениях академии;
- информация об учебном процессе и научной работе;
- события из жизни академии;
- сведения для абитуриентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии. Материалы распространяются на компакт-дисках и размещаются на сайте журнала в формате pdf.

На сайте журнала «Христианское чтение»

www.spbpda.ru

- электронный архив номеров в свободном доступе;
- каталоги журнала по годам издания и по авторам;
- требования к рукописям, подаваемым в журнал.