

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 4 (49) 2009

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Архиепископ Волоколамский ИЛАРИОН

Заместитель главного редактора:

Протоиерей Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:

Протоиерей Всеволод Чаплин

Протоиерей Николай Балашов

Иеромонах Филипп (Рябых)

Архимандрит Кирилл (Говорун)

Священник Илья Соловьев

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-495-955-6753

Телефакс +7-495-633-7281

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
Мнения авторов помещенных в журнале статей
не всегда совпадают с мнением редакции

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл</i> Русский мир: пути укрепления и развития.....	5
<i>Архиепископ Волоколамский Иларион</i> Защита внешних рубежей Церкви — приоритетная задача в деятельности Отдела внешних церковных связей.....	17
<i>Игумен Филарет (Булеков)</i> Отношение Русской Церкви к вопросам национального и государственного строительства.....	29
<i>В. Л. Курабцев</i> Человек и мегаполис.....	44
<i>Священник Сергей Привалов</i> Проблема введения института военного духовенства в современной России и пути ее решения.....	52
<i>Протоиерей Алексей Марченко</i> Православное пастырство в современной Российской Армии в свете «Основ учения Русской Православной Церкви о свободе, достоинстве и правах человека».....	64
XVII КОНФЕРЕНЦИЯ в БОЗЕ, ИТАЛИЯ, 2009 год «ДУХОВНАЯ БОРЬБА в ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ»	
<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл</i> Приветственное слово.....	75
<i>Энцо Бьянки</i> Духовная борьба: библейские составляющие.....	79

Митрополит Минский и Слуцкий Филарет
Богословие аскетического подвига.....96

Епископ Гатчинский Амвросий
Методы борьбы с помыслами и критерии их
различения в русской аскетической традиции.....106

БОГОСЛОВИЕ

Священник Георгий Завершинский
Богословие диалога: троичный след
и божественные энергии.....129

Диакон Августин Соколовски
Учение святителя Августина Иппонского
и западных отцов Церкви о таинстве Покаяния.....144

С. А. Чурсанов
Христианский образ человека: основные линии
православного вероучения.....165

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Алексей Ястребов
Православие в Венеции.....205

АРХИВ

Священник Илия Соловьев
Русская Православная Церковь в годы войны.....223

Епископ Иосиф (Чернов)
Письма к патриарху Сергию (Страгородскому).....226

БИБЛИОГРАФИЯ

С. Л. Фирсов
История Русской Церкви по-итальянски.....235

Патриарх Московский и всея Руси КИРИЛЛ

РУССКИЙ МИР: ПУТИ УКРЕПЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ*

Уважаемые участники и гости Ассамблеи, дорогие братья и сестры, дамы и господа!

Я приветствую всех вас на Третьей ассамблее фонда «Русский мир». Вы приехали из разных стран, чтобы обсудить будущее русской культуры, будущее Русского мира в условиях тех процессов, которые происходят в глобализирующемся мире.

Сегодня, действительно, глобализация, как теперь принято говорить, бросает вызовы, прежде всего концепциям культурно-национальной идентичности. Представители различных культур поставлены перед выбором: примкнуть к этим мощным глобальным проектам и раствориться в них или же самим быть самостоятельными субъектами в формировании мироустройства. Может ли Русский мир обеспечить для себя роль значимого игрока на мировой арене — сегодня и в будущем? Уверен, что может. Пример того, что надо делать для этого, дают наши предки.

* Выступление на торжественном открытии Третьей ассамблеи фонда «Русский мир». Москва, 3 ноября 2009 года.

Завтра мы будем праздновать День народного единства. Так вот, в далеком 1612 году, после нескольких лет государственного нестроения и смуты, наши предки сумели объединить силы и отстоять независимость Отечества, свою самобытность, если хотите, свою цивилизацию. Именно таким путем они сохранили высокие жизненные идеалы. И сегодня перед нами стоит не менее судьбоносная задача — всем сообща необходимо сохранить Русский мир, рассеянный по разным уголкам планеты, чтобы не потерять ценности и образ жизни, которыми дорожили наши предки и ориентируясь на которые, они создавали, в том числе, и великую Россию.

В связи с этим необходимо ясно понимать, что представляет собой сегодня Русский мир. Мне кажется, что если мы будем считать его единственным центром только Российскую Федерацию в современных границах, то мы тем самым погрешим против исторической правды и искусственно отсечем от себя многие миллионы людей, которые осознают свою ответственность за судьбы Русского мира и считают его созидание главным делом своей жизни.

Ядром русского мира сегодня являются Россия, Украина, Белоруссия; и святой преподобный Лаврентий Черниговский выразил эту идею известной фразой: «Россия, Украина, Беларусь — это и есть святая Русь». Именно это понимание Русского мира заложено в современном самоназвании нашей Церкви. Церковь называется «русской» не по этническому признаку. Это наименование указывает на то, что Русская Православная Церковь исполняет пастырскую миссию среди народов, принимающих русскую духовную и культурную традицию как основу своей национальной идентичности, или, по крайней мере, как ее существенную часть. Вот почему в этом смысле мы и Молдову считаем частью этого Русского мира. В то же время Русская Церковь является са-

мой многонациональной православной общиной в мире и стремится развивать свой многонациональный характер.

На прошедшем Поместном Соборе нашей Церкви было отрадно слышать, как его деятели и участники общались между собой на японском, немецком, английском, французском, украинском, молдавском языках. В качестве Предстоятеля Церкви, помимо некоторых епархий России, мне уже довелось посетить страны, которые являются становым хребтом исторической Руси, — я был в Украине и Белоруссии и хотел бы кратко поделиться своими впечатлениями от визита, особенно в Украину. Многие пугали и меня, и нашу общественность тем, что эта поездка будет сопровождаться провокациями, массовыми выступлениями националистических сил, противодействием некоторых представителей властных кругов. Однако это событие еще раз показало, что несмотря на государственные разделения, на определенные нестыковки в политике мы духовно, еще раз хочу подчеркнуть, мы духовно продолжаем оставаться одним народом и в большинстве — чадами Русской Православной Церкви.

Мои слова не означают, что Русская Церковь ставит под сомнение ныне существующие государственные границы. Конечно, нельзя не признать, что эти границы, по крайней мере на сегодняшний день, при нынешнем характере всех этих пограничных ситуаций создают лишние препятствия между народами Русского мира. Нередко телевидение доносит до нас печальные картины того, что происходит, в том числе, на русско-украинской границе, а иногда даже на российско-белорусской границе, несмотря на то, что формально границы как бы не существуют. Я убежден, что эти препятствия, которые существуют или которые возникают, ослабляют роль каждого из государств и их роль в международной жизни. В то же время наличие суверенитета может

помочь нам более ответственно подходить к сохранению собственной самобытности и строить новые формы общежития на основе равноправия и взаимного уважения.

Современным европейским странам суверенитет не мешает строить самые тесные отношения между собой, будучи членами Европейского Союза. У стран же исторической Руси есть более веские основания для развития интеграционных процессов, они принадлежат к одному уникальному цивилизационному пространству, в рамках которого накопились ценности, знания и опыт, помогавшие нашим народам всегда занимать достойное место в человеческой семье.

Как можно определить это общее цивилизационное пространство Русского мира, несмотря на то, что у него отсутствуют сегодня общие политические институты? В основе Русского мира лежит православная вера, которую мы обрели в общей киевской купели крещения. Благодаря историческому выбору святого князя Владимира наши предки присоединились к семье христианских народов и стали созидать мощную единую Русь. Многочисленные святые — иерархи, князья, бояре, священники, монахи, простолюдины — учили наш народ любить Бога и ближнего, страшиться греха и порока, жаждать добра, святости и правды. То есть речь идет о формировании глубинных, базисных духовных ценностей, которые стали реальностью в исторической жизни нашего народа. Несмотря на различные перипетии, эти ценности были неизменными ориентирами для национальной жизни на все времена, поэтому народ наш и стал называться народом-богоносцем. Не потому, что весь народ был святым — грешников у нас было не меньше, чем в других странах, — а именно из-за этой ценностной ориентации нашей истории. Именно потому и земля наша стала называться Святой Русью.

Для русского человека немислимо противопоставлять «украинского» равноапостольного князя Владимира «русскому» преподобному Сергию Радонежскому, «русского» благоверного князя Александра Невского «белорусской» преподобной Евфросинии Полоцкой, «молдавского» преподобного Паисия Величковского «российскому» святителю Игнатию (Брянчанинову). Это выглядит просто как анекдот, как шутка. Все это святые Русской земли, поэтому мы должны сохранить единство Русской Церкви, почитать общих святых, посещать святые места Русского мира. Могу лично свидетельствовать о том, насколько сильно скрепляет русское единство паломничество по святым местам Руси. Во время своих поездок в Белоруссию и Украину меня поразило огромное число людей, которые приходили на богослужения, — десятки тысяч людей желали помолиться вместе со своим Патриархом.

Важно и далее развивать паломничество верующих из разных концов Русского мира к общим святыням. Для этого надо открывать паломнические центры и службы, составлять маршруты, делать хорошее информационное обеспечение, готовить специалистов в этой области.

Большую роль в поддержке веры играет православная община. Сегодня по всей Руси восстанавливаются и строятся новые храмы, открываются и основываются монастыри. Для своих чад, которые по разным причинам и в разное время оказались за границей, наша Церковь открывает приходы во многих странах мира. Сегодня количество таких приходов продолжает расти, их число приближается к 600. Развитие заграничных общин является мощным фактором, препятствующим ассимиляции русских людей. Религиозная жизнь является точкой сосредоточения духовных и культурных сил соотечественников. Примером такой верности русской православной традиции стала историческая судьба Русской

Зарубежной Церкви. Сохранив духовные и культурные ценности Русского мира вдали от Родины, ее иерархи, священство и миряне сегодня вносят существенный вклад в сплочение всех русских людей, проживающих за рубежом. Воссоединение Поместной Русской Церкви в 2007 году имело огромное значение для сознания соотечественников, проживающих в странах исторической Руси. Все ощутили большой духовный подъем, надежду на обретение единства Русского мира.

Бережное отношение русских людей к своей вере и уважение к вере других привлекало в Россию представителей различных религий и наций. В Российском государстве соотечественники других вер и национальностей всегда имели возможность достичь высокого общественного положения. Достаточно назвать лишь некоторые имена: барон Петр Шафиров, генерал Михаил Барклай-де-Толли, Хан Гусейн Нахичеванский, принц Александр Ольденбургский, мореплаватель Иван Крузенштерн, архитектор Константин Тон, художник Исаак Левитан. Они не были русскими по крови, но считали Россию, Русь, своим Отечеством и верно и бескорыстно ей служили.

Ценность веры в личной и общественной жизни стала еще более важной для представителей Русского мира после десятилетий господства государственного атеизма. Твердо убежден, что в России, как и в других странах исторической Руси, больше никогда не будут возможны агрессивный секуляризм, воинствующий антиклерикализм в качестве широкого общественного движения, а тем более в качестве государственной политики.

Другой опорой Русского мира является русская культура и язык. К русской культуре может принадлежать и русский, и татарин, и украинец, и грузин, потому что она впитала традиции многих народов. Русская культура — это явление, которое не вмещается в границы одного государства и одного этноса

и не связано с интересами одного государства, что очень важно сегодня понять; как и эта организация, «Русский мир», не является инструментом политического влияния Российской Федерации. У нее совершенно другие цели и другие задачи. Это в последнюю очередь, если говорить о культуре, матрешки, платки и самовары. Прежде всего русская культура — это самобытные способы и форма выражения ценностей, исторического опыта народа Руси, которые определяют личное и общественное бытие миллионов людей.

В некоторых государствах бывшей единой страны существует навязчивый страх, что поддержка русской культуры может разрушить местную национальную культуру. Это напрасное опасение. Изначально русская культура формировалась как культура, имеющая стыковочные узлы для соединения с другими национальными традициями. Истинной русской культуре чужд дух ксенофобии и шовинизма, а также подавления других культур. Если бы это было не так, то никогда из множества племен Киевской Руси не возник бы единый народ и до сегодняшнего дня не сохранились бы самые малочисленные языковые группы и народности.

Важным коммуникационным элементом русского мира является русский язык. Чтобы понять роль русского языка, надо иметь ясное представление о его генезисе. Хотел бы напомнить, что русский язык стал плодом совместных усилий тоже людей разных национальностей. Он возник как средство общения между разными народами. Поэтому необходимо прилагать усилия по сохранению и распространению этого общего достояния. Прежде всего важно создавать условия для изучения многочисленными соотечественниками, проживающими в дальнем зарубежье, русского языка и их знакомства с русской культурой. Церковь, государство, общественные структуры могут совместно осуществлять комплекта-

цию зарубежных библиотек, в том числе на приходах, создавать при них центры изучения русского языка, организовывать мероприятия, нацеленные на сохранение русских традиций. Следует помогать выпускать периодические издания, создавать интернет-сайты на русском языке, поддерживать деятельность научных и образовательных центров, способствовать поступлению молодых соотечественников в церковные и светские учебные заведения в России, Украине, Белоруссии.

Однако, высоко ценя роль русского языка, мы также не должны забывать и о различных коренных языках Русского мира: об украинском, белорусском, молдавском и о прочих. Они обогащали и продолжают обогащать многоликую культуру Русского мира. Кроме того, они не раз оказывали прямое влияние на развитие общерусского языка. Невозможно представить себе, как появился бы русский литературный язык без Николая Васильевича Гоголя и Владимира Ивановича Даля, малороссов по месту рождения, и многих других людей различных национальностей. Нам необходимо выстроить систему поддержки этого бесценного многоязыкового сокровища Русского мира. Считал бы вполне возможным поддерживать центры изучения украинского, белорусского, молдавского языков при наших зарубежных приходах — там, где есть такая потребность. Они могли бы существовать наряду с центрами русской культуры или быть их органической частью, но ни в коем случае одно не должно создаваться в противовес другому, как некая конфронтационная площадка, потому что все эти культуры есть органические части единой культуры Русского мира.

Наконец, третьим основанием Русского мира является общая историческая память и общие взгляды на общественное развитие. В результате совместного творчества народов Руси и тех, кто составлял с ними единое целое на протяжении веков, возник способ

общественного жительство, который во всем мире ассоциируется с русской традицией. У наших народов присутствует сильное сознание непрерывности и преемственности русской государственной общественной традиции, начиная со времени Киевской Руси и заканчивая нынешней Россией, Украиной, Беларуссией, Молдавией и другими странами исторического пространства Руси. Наши предки вместе строили и развивали Русь, обороняли ее от иноземных захватчиков. Так было на всем протяжении существования нашего единого Отечества, вне зависимости от господствовавшей политической системы.

За столетия совместной жизни выработались общие подходы к строительству общества. Традиционно народы Русского мира созидали общество на основе таких ценностей, как преданность Богу, любовь к Родине, человеколюбие, справедливость, межнациональный и межрелигиозный мир, стремление к знаниям, трудолюбие, уважение к старшим. В 2000 году Русская Православная Церковь постаралась систематизировать весь накопленный опыт в области общественного строительства на основе православного мировоззрения, приняв Основы своей социальной концепции. В прошлом году был принят еще один документ — «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Эти два документа являются плодом трудов всей Русской Церкви. В их разработке приняли участие иерархи, священнослужители, миряне, богословы, ученые из всех стран канонической территории Московского Патриархата. Они важны не только для Церкви, но и для всего Русского мира. Самобытность русской цивилизации, сформированной на основе Православия, а также с участием других традиционных религий, обеспечивала нашим народам свободу и независимость в определении своей исторической судьбы. Нам необходимо и далее ясно сознавать уникальность русского способа жительство и воспро-

изводить его не только в странах с доминирующей русской культурой, но свидетельствовать о нем далеко за их пределами, особенно в условиях духовного, нравственного кризиса современной человеческой цивилизации. Но ни в коем случае мы не должны терять того самобытного, яркого, сильного, значительного, что присутствует в нашей традиции, что является ее сердцевиной, что является ее сокровищем. Вот если мы это потеряем, то не нужно будет говорить о Русском мире — тогда останутся только матрешки и самовары.

В прежние времена этот способ жительствова под держивался общими государственными границами, единым географическим ареалом проживания наших народов. Сегодня это не так. Однако независимые государства, существующие на пространстве исторической Руси и осознающие свою общую цивилизационную принадлежность, могли бы продолжать вместе созидать Русский мир и рассматривать его как свой общий наднациональный проект. Можно было бы даже ввести в употребление такое понятие, как страна Русского мира. Оно означало бы, что страна относит себя к Русскому миру, если в ней используется русский язык как язык межнационального общения, развивается русская культура, а также хранится общеисторическая память и единые ценности общественного строительства. В данном случае я не предлагаю чего-то нового, ведь примерно по такому принципу существуют такие объединения, как Британское содружество наций, содружества франкоязычных и португалоязычных стран, ибероамериканский мир.

Чтобы такой Русский мир был сплоченной реальностью, а не аморфным образованием, необходимо одновременно действовать на нескольких уровнях. Прежде всего мы должны опираться на взаимодействие между гражданскими обществами стран Русского мира. Но не менее важна позиция элит новых

независимых государств, созданных на пространстве исторической Руси. Именно элиты оказывают существенное воздействие на общество и направляют его в ту или иную сторону. И потому важно установление системы прочных отношений между элитами стран Русского мира. В связи с этим ключевое значение имеет этика межэлитных отношений. Нужно выработать такой тон отношений, с помощью которого проявлялось бы уважение друг к другу, исключался бы всякий патернализм, всякая попытка играть роль «старшего брата», подчеркивались бы национальные интересы каждой из стран и выражались соборные усилия в строительстве общественной жизни с опорой на общую духовно-культурную традицию. В одиночку даже самые крупные страны Русского мира не смогут отстаивать свои духовные, культурные, цивилизационные интересы в глобализирующемся мире.

Верю, что только сплоченный Русский мир может стать сильным субъектом глобальной международной политики, сильнее всяких политических альянсов. Кроме того, без координации усилий государства, Церкви и гражданского общества мы не достигнем этой цели.

Отрадно, что осознание важности задач, которые стоят перед Россией в деле сохранения цивилизационной общности исторической Руси, привело к созданию фонда «Русский мир». С момента его создания прошло три года, и многое уже сделано. За это время было налажено взаимодействие Церкви и фонда в реализации общих проектов и начинаний. Могу сказать, отталкиваясь от своего опыта, это было очень эффективное взаимодействие — не только в области теории, но и в решении совершенно конкретных практических вопросов, в том числе тех, которые были связаны с финансированием, с оказанием помощи людям. Поэтому сегодня я хотел бы выразить благодарность с этой трибуны руководству фонда, в пер-

вую очередь Вам, Вячеслав Алексеевич. Для того чтобы подобное взаимодействие осуществлялось на постоянной основе, было подготовлено соглашение о сотрудничестве, которое нам сегодня предстоит с Вячеславом Алексеевичем подписать. Надеюсь, что его реализация поможет осуществить все высокие цели, о которых здесь шла речь.

Позвольте пожелать всем нам успешного проведения Ассамблеи и помощи Божией в трудах по созданию Русского мира.

Архиепископ Волоколамский ИЛАРИОН

ЗАЩИТА ВНЕШНИХ РУБЕЖЕЙ ЦЕРКВИ — ПРИОРИТЕТНАЯ ЗАДАЧА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ*

Отдел внешних церковных связей был создан в 1946 году. Церковь в послевоенное время начала выходить из полосы жесточайших гонений, из изоляции. В те же годы воссоздавались духовные школы — Московская и Ленинградская, начали открываться монастыри, ранее закрытые. То был период некоторого возрождения церковной жизни, даже если это возрождение было весьма ограниченным по своим масштабам и проходило под жестким контролем государства.

Одним из аспектов церковного возрождения было расширение, а по сути дела, возобновление после длительного перерыва международной деятельности Церкви. Церковь оказалась представлена на международной арене как в плане ее участия в экуменическом движении и межхристианских связях, так и в плане ее вовлеченности в различные миротворческие инициативы. Для Русской Православной Церкви это было важно по очень многим причинам, прежде всего

* Лекция прочитанная председателем Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата в Санкт-Петербургской православной духовной академии.

потому, что такая вовлеченность в какой-то степени защищала ее от гонений внутри страны. Этим аспектом внешней деятельности Церкви очень умело, можно сказать, виртуозно в 60-е и 70-е годы пользовался митрополит Никодим (Ротов).

Поначалу ОВЦС представлял собой маленькую контору, в которой сидело несколько человек. Возглавлял эту Синодальную структуру митрополит Николай (Ярушевич); в задачи Отдела входили внешние связи Церкви, т.е. контакты с христианами иных конфессий, участие в борьбе за мир, которое тогда проходило под определенным политическим углом, поскольку миротворческое движение развивалось в контексте противостояния между капиталистической и социалистической системами.

В 1961 году на смену митрополиту Николаю пришел митрополит Никодим (Ротов), 80-летие со дня рождения которого отмечалось в октябре 2009 года. Это был человек особой церковной судьбы, человек новой формации по отношению к большинству архиереев его времени. В тот исторический период большинство иерархов Русской Церкви были людьми уже весьма престарелыми, они были глубоко укоренены в досоветском прошлом нашего государства, а митрополит Никодим относился уже к другой формации. Как отметил Святейший Патриарх Кирилл, этот иерарх в тяжелых условиях советского государства доказывал право быть верующим церковным человеком и при этом являться полноценным членом общества. Эта очень сложная задача решалась митрополитом Никодимом в том числе при помощи Отдела внешних церковных сношений. Именно при нем Отдел был сильно расширен: увеличилось число сотрудников, появились новые направления работы. Эти направления развивались впоследствии при преемниках митрополита Никодима (Ротова) — митрополите Ювеналии, митрополите Филарете и, наконец, митрополите Кирилле.

При митрополите Кирилле, ныне Патриархе Московском и всея Руси, ОВЦС превратился в своего рода мозговой центр Русской Православной Церкви; он не только занимался внешней деятельностью, но и выполнял разнообразные функции, связанные с взаимоотношениями Церкви и государства внутри России и на постсоветском пространстве. Митрополит Кирилл в силу своих особых выдающихся качеств занимался очень многими вопросами, которые впоследствии были отнесены к ведению различных Синодальных учреждений. Не случайно на базе ОВЦС были созданы, например, Отдел по благотворительности и социальному служению, Отдел по взаимоотношениям Церкви и общества.

Говоря о сферах деятельности Отдела внешних церковных связей в настоящее время, следует отметить, что работа ведется по нескольким направлениям. Прежде всего это межправославные связи. Работа в этой сфере очень непростая, потому что во взаимоотношениях между Поместными Православными Церквями существуют сложности, обусловленные разным пониманием истории, обусловленные различными внешнеполитическими целями.

Весьма важными являются для нас взаимоотношения с Константинопольским Патриархатом. Имеющиеся в них сложности связаны с тем, что мы кое в чем по-разному представляем себе устройство Церкви и имеем различные воззрения на функции и полномочия Константинопольского Патриарха в современном мире. Как известно, Константинопольский Патриарх на протяжении первого тысячелетия христианской истории был вторым по чести иерархом после епископа Рима. В XI веке, когда произошел разрыв между Римом и Константинополем, Константинопольский Патриарх стал *de facto* первым по чести среди Предстоятелей Поместных Православных Церквей, но это первенство, с нашей точки зрения, является именно первенством чести, а не первенством юрисдикции. То

есть Константинопольский Патриарх был первым среди равных, но он не мог и не должен был вмешиваться в дела Поместных Православных Церквей.

В 1922 году Патриарх Мелетий (Метаксакис) создал теорию, согласно которой Вселенский Патриарх является духовным главой всей православной диаспоры, при этом под диаспорой понимались страны, которые не входят в каноническую территорию тех или иных Поместных Церквей. То есть если, например, Румыния является территорией Румынской Православной Церкви, то Франция, Англия, Италия, Австралия есть диаспора. И Константинопольский Патриарх на основании 28-го правила Халкидонского Собора, а вернее, его очень расширительного и вольного толкования, усвоил себе право юрисдикции над всей диаспорой. История распорядилась таким образом, что в диаспоре очень много приходов и епархий других Поместных Церквей, в частности, Московского Патриархата, и ни одна из Поместных Церквей не готова и собирается свою диаспору отдавать Константинопольскому Патриархату.

В последние месяцы благодаря поездке в Константинополь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла во взаимных отношениях двух Церквей наметились определенные позитивные сдвиги. По сути дела, Патриарх Кирилл предложил Патриарху Варфоломею открыть новую страницу в наших взаимоотношениях, с тем чтобы эти взаимоотношения были построены не на борьбе за те или иные территории, не на соревновательном принципе, а на принципе доверия, чтобы все спорные вопросы решались путем переговоров.

Также следует отметить, что в настоящее время возобновлен процесс подготовки к Великому и Святому Собору Православной Церкви. Этот процесс начался в 1960-е годы, продолжался до 90-х годов, а потом был приостановлен в силу определенных разногласий, связанных с односторонними шагами

Константинопольского Патриархата по созданию параллельной юрисдикции в Эстонии. Сегодня по инициативе Патриарха Варфоломея этот процесс возобновлен, и на повестке дня стоят различные темы, по которым нет полного согласия между Церквами. Одна из таких тем — способ предоставления автокефалии. Кто и как может предоставлять автокефалию той или иной Поместной Церкви? Мы изначально считали, что правом предоставления автокефалии той или иной своей части должна пользоваться Церковь-Мать. Именно на основании такого понимания в 1970 году Русская Православная Церковь предоставила автокефалию Православной Церкви в Америке. В 1993 году в ходе заседания Межправославной подготовительной комиссии было принято компромиссное предварительное решение о том, что предоставление автокефалии не может быть прерогативой только одной Церкви. Это должно быть всеправославным процессом. То есть для того, чтобы та или иная часть Поместной Православной Церкви стала автокефальной, должно быть согласие всех других Поместных Церквей. Координатором достижения этого согласия может стать Константинопольский Патриарх.

Другая тема предсоборного процесса — тема автономий. Кто и как, при каких обстоятельствах может предоставлять автономию той или иной Церкви? Мы считаем, что предоставление автономии является внутренним делом той или иной Поместной Церкви и что только Поместная Церковь, ее Синод, ее Собор могут определять, предоставить ли автономию той или иной части Церкви и каковы границы этой автономии, а также могут при необходимости автономию упразднить. Мы считаем, что если предоставление автономии будет осуществляться в рамках межправославного процесса, то тем самым будут нарушаться каноны о невмешательстве одной Церкви во внутренние дела другой Церкви.

Есть и другие вопросы, обсуждаемые в рамках подготовительного процесса, например, диптихи, однако основными темами в нашем диалоге с Поместными Церквами являются вопросы, которые я обозначил раньше.

Следующим важным направлением в деятельности Отдела внешних церковных связей является диалог с Римско-Католической Церковью. В диалоге с ней мы исходим из того, что в этой Церкви сохраняется апостольское преемство иерархии, это Церковь, которая, несмотря на существующие между нами разногласия в догматической и экклезиологической областях, весьма близка нам по своему строю, а также по своему социальному и нравственному учению. Более того, если католический священник или епископ принимает Православие, мы принимаем его в сущем сане без повторного рукоположения. Мы также не перекрещиваем католиков, не помазываем их заново миром, хотя между нами нет общения в таинствах. Определенная близость, которая существует между православными и католиками и которую очень хорошо отразил в своих трудах митрополит Никодим (Ротов), побуждает нас с особой ответственностью относиться к диалогу с Католической Церковью и в то же время заставляет особенно болезненно воспринимать те случаи, когда во взаимоотношениях между православными и католиками нарушается гармония.

Одной из тем наших двусторонних переговоров с католиками является тема прозелитизма. Мы считаем, что недопустимой является такая миссионерская деятельность католиков, которая ведется в ущерб Православной Церкви или которая сопряжена с переманиванием в католицизм православных верующих, а также людей, принадлежащих к православной традиции. Мы полагаем необходимым, чтобы существовали определенные правила поведения католиков на преимущественно православных террито-

риях и, соответственно, православных — на преимущественно католических территориях. Эти правила совместного сосуществования не означают, что не может происходить индивидуальных переходов из одной конфессии в другую, но не должно быть миссионерской стратегии, направленной на переманивание верующих.

Одной из основных тем нашего диалога с западными протестантскими конфессиями на сегодня является либерализм. Дело в том, что в последние несколько десятилетий в протестантских общинах Запада и Севера происходят процессы, которые не могут нас не беспокоить. Они связаны с либерализацией нравственного, а также нередко и догматического учения этих общин. Например, в некоторых протестантских общинах допустимым считается союз между представителями одного и того же пола, причем он иногда даже приравнивается к брачному союзу. Мы знаем, что существуют такие нормы в светском законодательстве западных стран, но считаем абсолютно недопустимым, чтобы эти нормы переносились и в церковную жизнь, потому что, по сути дела, такое отношение к нравственным ценностям разрушает самые основы семьи. А кто как не Церковь призван защищать традиционные семейные ценности?

Таким образом, если на сегодня между православными и католиками существует солидарность в вопросах нравственности и, по большому счету, наши взгляды на семью, на деторождение, брачный союз не отличаются, то между православными и протестантами имеются очень существенные разногласия. Мы подчас не можем договориться по самым основным вопросам. Например, однажды, когда я участвовал в диалоге с Евангелическо-Лютеранской церковью Финляндии, мы обсуждали проблемы, связанные с семейной этикой. Когда участники дискуссии подошли к обсуждению темы аборт, я за-

дал вопрос: «Можем ли мы вместе — православные и лютеране — сказать, что аборт есть грех?» И представьте себе: лютеранская сторона была не готова к этому. Они сказали, что у них в Финляндии аборт не запрещен. Я на это ответил, что и в России тоже аборт не находится под запретом, и вновь спросил, можем ли мы вместе как христиане заявить, что это грех? В конце концов они так и не согласились записать в общем итоговом документе, что аборт есть деяние греховное. А о чем тогда можно говорить, если аборт для них — это не грех, союз между двумя мужчинами или женщинами — это то же самое, что брак? В некоторых западных протестантских общинах уже дошли до того, что венчают такие союзы. В частности, лютеранская Церковь Швеции приняла «чин благословения однополых союзов». В Епископальной церкви США был «рукоположен в сан епископа» человек, который является практикующим гомосексуалистом. Его сексуальный партнер стоял во время этой ординации и держал митру. То была открытая демонстрация нового либерального подхода к нравственным ценностям, который, с нашей точки зрения, в корне противоречит самим основам христианского нравственного учения.

Таким образом, диалог с протестантами сегодня становится очень затруднительным. Иногда мы просто его прекращаем, как это было в случае с лютеранской Церковью Швеции и в случае с Епископальной церковью США. С Епископальной церковью у Русской Православной Церкви диалог начался еще в XIX веке, и это был очень плодотворный и интересный богословский диалог. Но после того как в Епископальной церкви США стали проводить «рукоположения» открытых гомосексуалистов, стало понятно, что вести с ними диалог бессмысленно. Само наше участие в таких контактах могло быть воспринято как косвенное подтверждение нашего согласия с тем,

что происходит в этих общинах, а мы такое согласие дать не можем.

Сегодня в мировом христианстве происходит процесс, который я бы назвал расщеплением христианства на две очень разные версии — традиционную и либеральную. В таком обобщении есть, конечно, большая доля неточности и риска, потому что есть протестанты, настроенные вполне традиционно, и есть в лоне Католической Церкви богословы, которые настроены очень либерально, но я говорю сейчас об официальной доктрине упомянутых церквей и общин. И вот на «традиционной стороне» сегодня стоят Православные Церкви, дохалкидонские Церкви и Римско-Католическая Церковь, в частности, в лице нынешнего Папы Римского Бенедикта XVI, который последовательно защищает традиционные христианские ценности. Делается это в условиях очень жесткого противостояния со стороны секулярного мира и секулярных нравственных стандартов. Неслучайно Папа Бенедикт XVI регулярно подвергается атакам светских журналистов за те или иные свои высказывания, посвященные нравственным проблемам. А на другой, противоположной стороне, стоят те представители либерального христианства (в основном они концентрируются в протестантских общинах Севера и Запада), которые по сути дела занимаются ревизией христианского учения: они переписывают Священное Писание, вносят изменения в вероучение, делают такие переводы Евангелия и Апостольских посланий, которые радикальным образом искажают их смысл. Есть такие протестантские общины, где не обязательно верить в Святую Троицу. Есть англиканские епископы, которые отрицают Воскресение Христово. Более того, когда я учился в Оксфорде в 1994—1995 годах, я был свидетелем того, как один англиканский священник заявил, что не верит в Бога как Личность. Он проповедовал, что Бог — это весьма полезная концепция, которая была создана людьми для того,

чтобы можно было регулировать человеческую нравственность, и в качестве таковой полезной концепции этот священник был готов Его признать. Более того, он хотел оставаться священником, несмотря на свое отрицание бытия Личного Бога, потому что считал, что его служение вполне полезно для общества. Представьте себе: после официального разбора данных высказываний руководством Англиканской церкви тому человеку был дан год на размышление, при этом в течение всего этого периода он продолжал священнодействовать. Таких примеров сейчас очень много.

Уверен, именно безудержная либерализация нравственного учения гораздо больше, чем несколько предшествующих веков развития протестантизма, отделила протестантов от Православной Церкви. Это трагедия. Мы регулярно в ходе наших диалогов, двусторонних и многосторонних, напоминаем протестантам о вере и нравственности Древней Неразделенной Церкви. Но, к сожалению, далеко не всегда голос наш бывает услышан.

При этом хотелось бы отметить, что не все протестанты стоят на таких либеральных позициях. Вообще, понятие «протестантизм» очень широкое. Нет единой протестантской церкви: есть множество течений, толков, общин, каждая из которых исповедует свою версию христианского учения или того, что она понимает под христианством. Есть, в том числе, и традиционно настроенные протестанты, например, баптисты. В частности, баптисты, которые живут в России, исповедуют очень традиционную нравственность: они против однополых союзов, у них многодетные семьи — и по многим вопросам мы сохраняем солидарность и взаимодействие. В этом — один из парадоксов нашего межхристианского общения.

Если говорить о других сферах деятельности Отдела внешних церковных связей, следует отме-

титель, что одним из важных направлений работы является взаимодействие с нашими соотечественниками, живущими в дальнем зарубежье. Много миллионов русских, русскоязычных людей рассеяно сейчас по всему миру. Наша Церковь в заботе о том, чтобы эти люди не потеряли православную веру и не лишились связи со своими корнями, старается выстроить стратегию и пастырского окормления этих людей, и в выстраивании этой стратегии Отдел внешних церковных связей играет очень существенную роль.

Наконец, еще одно важное направление работы нашего Отдела — это межрелигиозный диалог. Целью такого диалога не является вероуचितельное сближение между различными религиями. Мы понимаем, что существует фундаментальная разница между богословскими системами, например, христианства, иудаизма и ислама, не говоря уже о религиях, которые не являются монотеистическими. В то же время мы понимаем, что в каждой стране мы живем в многоконфессиональном обществе, что православные и мусульмане живут бок о бок друг с другом, что необходимо вырабатывать какие-то правила взаимодействия и сосуществования, которые по возможности исключали бы конфликтные ситуации.

Основная цель межрелигиозного диалога заключается именно в этом. У нас бывают и богословские диалоги. Например, Русская Православная Церковь уже более десяти лет ведет богословский диалог с мусульманами Ирана. Этот диалог касается таких тем, как учение о Боге, учение о последних временах (эсхатология), а также многих социальных и нравственных вопросов. Диалог ведется с целью выявления того, что есть между нами общего и в чем мы различаемся. Оказывается, что общего довольно много. Это общее лежит прежде всего в сфере социального учения и нравственности.

Подводя итог, хочу подчеркнуть, что деятельность Отдела внешних церковных связей направлена прежде всего на защиту внешних рубежей нашей Церкви. И в этом смысле ОВЦС представляет собой своего рода авангард, который первым встречает атаки и вызовы со стороны внешнего мира.

*Игумен ФИЛАРЕТ (БУЛЕКОВ)**

ОТНОШЕНИЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ К ВОПРОСАМ НАЦИОНАЛЬНОГО И ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

Последние двадцать лет стали временем образования в Европе новых государств. Многие из них создавались по типу «национального государства» — как единое общество всех граждан, но с титульной нацией, которая, по сути, объявляется доминирующей. Этому процессу сопутствовало возобновление или даже возникновение новых межнациональных и межэтнических конфликтов, некоторые из которых приобрели религиозную окраску. Все это указывает на то, что мы являемся свидетелями обострения национального чувства и, как следствие, поиска национальной идентичности — особого, характерного «лица» каждой нации и каждого этноса. (Следует отметить, что возрождение национального самосознания происходило не только в новообразованных государствах, но также и в отдельных национальных образованиях (автономиях), входящих в состав этих государств.)

С одной стороны, такое нациестроительство является естественным и неизбежным процессом, поскольку оно обусловлено задачами консолидации граждан

* Автор статьи — представитель Московского Патриархата при Совете Европы в Страсбурге.

того или иного государственного образования. Но с другой стороны, вряд ли кто-нибудь будет оспаривать тот факт, что процесс этот порою оказывается весьма болезненным и противоречивым. Кроме того, он представляет известную опасность, так как самоидентификация какого-либо народа как правило осуществляется через противопоставление его другому народу или народам. Тем самым разрушаются прежние, иногда многовековые, межнациональные связи и общности.

Формирование «наций» в новообразованных государствах требует создания соответствующих мифов. Одним из инструментов этого становится пересмотр сложившихся представлений об истории и духовном пути народа и написание «национальной истории», которая отвечала бы задачам консолидации общества.

Не рассматривая современное нациестроительство во всей его сложности (что не является в данном случае моей задачей), хотел бы остановиться на проблемах, связанных с участием в этом процессе религиозного фактора.

Прежде всего нужно сказать, что религиозный фактор (в той или иной форме, хотя и в разной степени) практически повсеместно присутствует в процессе поиска национальной идентичности. Даже если он изначально не слишком ярко выражен, исключить его из этих процессов в современных обстоятельствах оказывается невозможным.

И это понятно, потому что религиозная традиция неразрывно связана с традицией исторической и культурной. Более того, если обратиться к далекому прошлому, то можно увидеть, что иногда события религиозной истории и истории национально-государственной практически совпадают (как в случае принятия христианства или усвоения иной религии).

Именно поэтому политики и руководители государств — одни с готовностью, другие вынужденно — обращаются к религиозным традициям, прежде всего

доминирующим, стремясь использовать их духовный и «идеологический» потенциал в деле создания такого «образа нации», который мог бы объединить большинство граждан.

С другой стороны — и это важно отметить, — в привлечении религиозного измерения заинтересованы не только политики, но и сами граждане, потому что люди стремятся осмыслить жизнь своей страны и своего народа, определить те ценности, которые формируют нацию и задают ей не только политические, но и духовно-нравственные ориентиры.

Россия в данном случае не исключение. Расставание с атеистической советской идеологией сопровождалось стремлением к духовному возрождению народа, а потому заставляло искать источники такого возрождения. И многие люди — как «идеологи», так и простые граждане — обратили свой взор к многовековой религиозной традиции, в которой жили и воспитывались их праотцы (увы, скорее именно праотцы, чем отцы и даже деды). Это относится не только к Православию, но и к другим традиционным религиям (например, к исламу в Татарстане, на Северном Кавказе и в других регионах его распространения).

И здесь возникают важные вопросы: какова в данном случае роль самой Православной Церкви? Насколько миссия Церкви совпадает с задачами обретения и укрепления национального самосознания? Какова, наконец, позиция Церкви в этом вопросе?

Поскольку мы говорили о той потребности в религиозной традиции, которая возникает как у политиков, так и у граждан, то в данном случае уместно подчеркнуть, что с точки зрения государства и гражданской нации позиция Церкви является в этом вопросе скорее парадоксальной и даже, на первый взгляд, противоречивой.

— *Во-первых:*

Православная Церковь является *вселенской*, она объединяет представителей самых разных народов и культур, исповедующих одну веру и являющихся ее членами.

И в то же время вселенская Церковь Христова состоит из местных (поместных) церквей, исторически и культурно тесно связанных с жизнью, языком, памятью, обычаями конкретных народов, этносов и даже отдельных групп людей (как в диаспоре).

— *Во-вторых:*

В рамках определенных государств Церковь всегда занимает патриотическую позицию, призывает к защите Отечества, труду на его благо и способствует сплоченности общества.

Однако в силу того, что Церковь — даже одна Поместная Церковь — осуществляет духовное попечение разных народов, живущих в разных государствах, она никогда не может ограничить свою миссию масштабом какого-то одного народа или государства. Это относится не только к Новому времени, но и к далекому прошлому: например, в Древней Руси Церковь была единой, а удельных княжеств — много; и Церковь выполняла роль духовной скрепы, а порой и выступала как миротворческая сила в ситуации политической раздробленности.

То есть, в конечном счете Церковь провозглашает универсальные ценности: веру в Единого Бога Творца и в Спасителя Иисуса Христа; а также вытекающие из этой веры духовные задачи и нравственные нормы (заповеди Божии), касающиеся всякого человека, сотворенного по образу Божию.

Святейший Патриарх Кирилл недавно говорил именно об этом, когда, встречаясь с молодежью в Санкт-Петербурге, напомнил: «Христос обращался к разным культурам, Он принес в мир универсальное учение»¹.

Для подлинно церковного сознания очевидно первостепенное, сущностное значение Благовестия Христа. И это необходимо напоминать тем политикам, идеологам и просто гражданам, которые, обращаясь к православной христианской традиции, склонны игнорировать евангельский призыв Церкви и лишь использовать религию для решения посюсторонних и сиюминутных задач политического, идеологического или культурного характера.

Церковь действует на земле и по необходимости имеет определенные организационно-материальные формы. Но Церковь всегда говорит о том, что больше, чем земное и временное: о небесном, то есть духовном и вечном. И только поэтому Церковь может напоминать людям о нравственных ценностях и требованиях, а также выступать с миротворческой миссией, объединяя людей по разные стороны государственных и национально-культурных границ. Таково призвание Церкви.

Это самопонимание Православной Церкви выражено в Основах социальной концепции, где читаем:

«Будучи по природе вселенской, Церковь одновременно является единым организмом, телом (1 Кор. 12:12). Она — община чад Божиих, «род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел... некогда не народ, а ныне народ Божий» (1 Пет. 2:9–10). Единство этого нового народа обеспечивается не национальной, культурной или языковой общностью, но верой во Христа и Крещением. Новый народ Божий «не имеет здесь постоянного града, но ищет будущего» (Евр. 13:14). Духовная родина всех христиан — не земной, но «вышний» Иерусалим (Гал. 4:26)» (II.1).

И в то же время:

«Вселенский характер Церкви... не означает того, чтобы христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение. Напро-

тив, Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным» (II.2).

Далее:

«Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об устройении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления. Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание» (II.3).

А с другой стороны:

«Православной этике противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-либо этнической или гражданской нации. Тем более несогласны с Православием учения, которые ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания.

Противостоя таким греховным явлениям, Православная Церковь осуществляет миссию примирения между вовлеченными во вражду нациями и их представителями. Так, в ходе межэтнических конфликтов она не выступает на чьей-либо стороне, за исключением случаев явной агрессии или несправедливости, проявляемой одной из сторон» (II.4).

А теперь давайте обратимся к реальной ситуации в различных странах и государствах и, соответственно, к тем проблемам, с которыми сталкиваются Поместные Православные Церкви — и Русская Церковь в том числе.

Ситуация в Украине, быть может, наиболее сложная, но и типичная. Задачи формирования новой нации — нации граждан государства Украина — заставляют политиков и идеологов создавать особую «национальную историю», новый национальный миф. И поскольку подавляющее большинство граждан Украины в конфессиональном отношении являются право-

славными, привлечение «религиозного фактора» обращается в данном случае стремлением создать «национальную церковь».

В русле этого стремления политиков действуют церковные раскольники — ибо они апеллируют именно к необходимости иметь «национальную церковь»: не просто организационно независимую, но отдельную, «свою», так сказать, национально окрашенную. Но при этом они косвенно апеллируют и к *историческому опыту* Православия, то есть к факту существования в разных православных странах отдельных, автокефальных Православных Церквей.

Послушаем, что говорил по этому поводу Святейший Патриарх Кирилл во время своего недавнего пребывания в Украине: «Национальные Патриархаты, привязанные к государствам, возникли в XIX веке и раньше, конечно: Румыния, Болгария, Сербия. Но мы знаем, что появление этих национальных Церквей в рамках национальных государств привело к тому, что в Константинополе собрался Собор, который осудил этнофилетизм. *Осуждению подверглось не появление этих Церквей, а то, чем оно сопровождалось, — осуждалась попытка тесно связать Церковь с государством и нацией, противопоставить это национальное измерение универсальному* (выделено мной. — И. Ф.), вот что подверглось осуждению Православной Церкви. Поэтому в том положении, которое сейчас имеет место, когда Патриарх Московский и всея Руси и всех северных стран имеет попечение не только о Российской Федерации, отражается наша традиция. Она может кому-то нравиться или не нравиться, как кому-то нравится или не нравится сам факт существования христианства, но это традиция, а всякий слом традиции есть очень болезненное для Церкви дело. И всякий слом традиции порождает разделения»².

Вдумаемся в основной смысл сказанного Святейшим Патриархом — и вспомним сказанное в Основах

социальной концепции: «Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным».

Именно это *соединение* национального с универсальным, государственного — со вселенским очень непросто понять как политикам, так и «национально ориентированным» раскольникам. Собственно, неспособность понять это и является источником *идеологии раскола* — как внутрицерковного, так и «раскола» между православными странами и народами.

Другими словами, в ходе современного нациестроительства с привлечением религиозного (в данном случае — православного) фактора как правило забывают об очень важной вещи: забывают о том, что Церковь Христова живет в соответствии со своей собственной, внутренней логикой — логикой вероучительной, богословской, логикой Церковного Предания. Забывают о том, что «возрождение Православия», о готовности участвовать в котором заявляют многие политики, общественные и культурные деятели, бизнесмены, а также просто граждане новообразованных государств, — это возрождение Православия предполагает и требует не только доброй воли, но и понимания самого Православия, понимания природы Церкви и ее подлинной миссии в этом мире.

Здесь уместно обратить внимание и на другую «горячую точку»: конфликт на Северном Кавказе, связанный со статусом Абхазии и Южной Осетии, точнее — на церковный аспект этого конфликта.

На первый взгляд ситуация здесь совершенно иная: если в Украине некоторые политики вместе с раскольниками «борются» за отделение Украинской Православной Церкви от Московского Патриархата, но здесь речь идет уже о двух Патриархатах (которые сосуществовали еще в рамках единого государства СССР). Но для нашей темы — выявления собственно церковного измерения конфликта — этот пример очень показателен.

Скажем, в случае в Абхазией: образовалось новое государство (вопрос о его признании в данном случае не важен). Встал вопрос о положении Православной Церкви в этом государственном образовании — Церкви, которая канонически входит в состав Грузинского Патриархата, но де факто от него оторвана. Вопрос этот сложный, но его сложность касается пастырского попечения о верующих, а не канонического статуса. Для Церкви факт юрисдикционной принадлежности не имеет решающего значения — ибо единство Церкви является вероучительным, сакраментальным (общение в Таинствах) и духовным. И именно поэтому «передел канонических границ» не может осуществляться лишь вследствие политических перемен, помимо согласия Поместных Церквей. И Русская Церковь последовательно выступает против такого рода одностороннего политического «передела», где бы его ни старались инициировать или проводить.

Ибо Церковь не совпадает с Государством. И *каноническая территория* Поместных (то есть самоуправляющихся, организационно независимых) Церквей может как совпадать с границами государств, так и распространяться на территории разных государств. В обоих случаях духовное и сакраментальное единство Церкви не нарушается.

Но если жесткой привязки Автокефальной Православной Церкви к какому-либо государству нет и быть не может, то есть другое: живая связь местных церковных традиций и выражающих их Поместных Церквей с жизнью, историей, укладом и памятью народов.

И здесь очень важно различать, с одной стороны, «политическую нацию» (то есть сообщество граждан определенного государства), а, с другой стороны, культуру народов, этносов, человеческих сообществ, не имеющую четкого географического и государственного оформления. Именно этот исторический поток

традиции и ею определяемой жизни Церковь не может игнорировать. Более того, она обязана деятельно участвовать в жизни народов, исходя из своего духовного и пастырского призвания.

В связи с этим хотел бы остановиться еще на одной теме, непосредственно связанной с нашей конференцией.

Сейчас часто говорят о «православной цивилизации», то есть о некоей культурно-исторической общности, объединяющей народы и государства, где доминирующей религиозной конфессией является Православие.

С одной стороны, идея «православной цивилизации» предполагает, что существует некая исторически сформированная духовно-культурная матрица, общая для всех православных народов. То есть что конфессиональная специфика оказала очень серьезное, если не решающее, влияние на образ жизни, ценности, формы социального взаимодействия и даже особенности мировоззрения, взгляда на мир, присущие людям, воспитанным и живущим в православном религиозно-культурном контексте.

Однако — если снова обратиться к проблемам, — то, с другой стороны, даже беглый взгляд на нынешнюю ситуацию обнаруживает, что отношения между исторически православными странами, народами и соответствующими государствами скорее следует охарактеризовать как противоречивые, а порой они являются напряженными или просто конфликтными. Иначе говоря, политическая «расстановка сил» не только не подтверждает идею «православной цивилизации», но скорее ее опровергает.

Означает ли это, что нужно отказаться от идеи «православной цивилизации»? — Думаю, что нет.

В данном случае вопрос заключается в том, *что* мы имеем в виду, когда апеллируем к идее «православной цивилизации» как глубинному единству православных народов.

Если мы имеем в виду традицию веры и церковный опыт, тогда мы стоим на прочном основании, на котором и надо воссоздавать актуальное единство. То есть речь идет о единстве духовных оснований — а эти духовные основания, как всем хорошо известно, далеко не всегда определяют реальную жизнь даже отдельных людей, не говоря уже об обществах и народах.

Значит, выявление «православной цивилизации» как общности — это не данность, но задача. И это, прежде всего и по преимуществу, духовная задача, а точнее — церковная, если мы говорим о Православии. Ее решение зависит не от искусства политиков, общественных и культурных деятелей или от того, что называется «народной дипломатией». Решение этой задачи напрямую связано с актуализацией и укреплением общеправославного единства — от взаимопонимания и взаимообщения Поместных Православных Церквей на основе общей веры и общего церковного Предания.

И здесь надо сказать, что возобновленный недавно общеправославный предсоборный процесс дает основания надеяться на приближение к решению этой задачи. (Напомню, что речь идет о Великом и Святом Всеправославном Соборе, процесс подготовки к которому в силу различных обстоятельств был прерван в начале 1990-х годов.)

В то же время было бы неверно отождествлять «православную цивилизацию» со Вселенской Православной Церковью как Телом Христовым. В жизнь этого духовного организма, объединяющего всех православных христиан, на каких бы континентах они ни находились, включены люди разных языков и местных культурных традиций.

Говоря о «православной цивилизации», мы имеем в виду такую общность, которая не совпадает ни со Вселенской Церковью (которая являет универсальное измерение Православия), ни с арифметичес-

кой суммой «национальных церквей» (потому что идея «национальной церкви» как некоего обособленного образования уже содержит в себе опасность «ставить нацию на место Бога или низводить веру до одного из аспектов национального самосознания» — ОСК, II.4).

Поэтому можно и нужно говорить о том, что для актуализации «православной цивилизации» чрезвычайно важны те общности, которые имеют долгую историю и традицию, а именно духовно-религиозные и культурные сообщества разных народов и этносов, которые как живут в границах одного государства (как, скажем, в России), так и выходят за эти границы (как в случае с пространством пастырского окормления Русской Православной Церкви).

Именно об этом напомнил Святейший Патриарх Кирилл во время своего недавнего архипастырского посещения Белоруссии, говоря об особой «восточно-православной цивилизации»: «Мы все вместе образуем одну цивилизационную общность: русские, украинцы, молдаване, белорусы — все те, кто принадлежит к Русской Православной Церкви».

Обратим внимание на логику Патриарха: сначала — принадлежность к Православной Церкви, и только затем — принадлежность к «православной цивилизации».

Такова логика Церкви — и она отличается от логики политиков. Ибо Церковь не занимается политикой. И она сегодня, конечно, не определяет общественные процессы, не определяет современную культуру во всем ее многообразии. Но Церковь создает духовную связь и общность на уровне более глубоком, чем политика и даже культура. Причем для членов Церкви, для православных христиан — это не только возможная, но и действительная общность.

Когда возникают политические, экономические и даже военные конфликты между государствами и,

как следствие, начинается отчуждение между самими народами, Церковь остается выше этих конфликтов и взаимоотношений. Ибо все мы, христиане, стоим перед лицом одного Господа и Спасителя, все проходим свой земной путь в чаянии обретения небесного Отечества. *Не имеем здесь пребывающего града, но грядущего взыскуем...*

Но именно эта церковная связь и эта духовная общность являются залогом того, что, несмотря на перипетии истории, братские отношения между единоверными народами могут возродиться, что общая культурная ткань может восстановиться.

Однако здесь возникает законный вопрос, который вправе задать именно Церковь: а насколько политическая позиция и деятельность руководства той или иной страны, исторически и культурно православной, соответствует настроениям и чаяниям самих граждан, самого народа?

И если конкретизировать вопрос: насколько соответствует интересам и ожиданиям по преимуществу православных народов такая проевропейская ориентация политиков, которая почти автоматически предполагает хотя бы и мягкое, но все же противостояние с православной Россией?

А ведь в данном случае речь идет о странах, которые не только в прошлом были «государственно» объединены с Россией (как Грузия, Молдова и та же Украина), но и о тех государствах, народы которых всегда переживали культурное и духовное единство с русским народом, скрепленное, в частности, и историческим опытом (как Болгария или Сербия).

Имея в виду эту актуальную — если не сказать «сиюминутную историческую» — ситуацию, следует обратить внимание на два ее аспекта. И оба этих аспекта имеют непосредственное отношение к миссии Церкви в этом мире.

Первый аспект касается, так сказать, сугубо по-стороннего измерения проблемы. Если говорить на

светском языке, он касается краткосрочной и долгосрочной перспективы. Политика национального обособления, а затем поиска союзников или покровителей — это краткосрочная перспектива. Может быть, не для политиков, но для Церкви — безусловно. Ибо у Церкви очень долгая, многовековая история, которая показывает, как Церковь осуществляла свою миссию в разные эпохи, в условиях разных политических режимов и в атмосфере доминирования очень несхожих общественных и прочих идеалов. И потому к голосу Церкви стоит прислушаться, если иметь в виду благо народов и государств — в долгосрочной перспективе.

Второй аспект — это то, что уже было сказано: «православная цивилизация» — это не данность, но задача. И задача не собственно политическая, но прежде всего духовная и церковная. Православная цивилизация останется просто идеей, «проектом», если не будет подлинного возрождения Православия. Православия как веры и верности Богу, а значит, и как образа мыслей и образа жизни. Православия как поиска *единого на потребу*: поиска Царства Божия, которое уже *среди нас*, но которое в полноте своей откроется в будущем веке. Только такое двуединое видение православной цивилизации соответствует вере и Преданию Церкви.

Таким образом, парадокс призыва Церкви одновременно к единству веры и к лояльности многим отечествам разрешается на духовном уровне.

Здесь важно избегать двух крайностей: (1) понимание Церкви как сугубо вненациональной и наднациональной («интернациональной») общности, отделяющей себя от культурно-исторической плоти жизни народов и государств, и (2) отождествления Церкви с конкретными культурными и национальными сообществами, преследующими свои «частные», эгоистические интересы и противопоставляющими себя другим подобным сообществам. В обоих случаях мы имеем

дело с искаженным представлением о Церкви: она либо развоплощается и отрывается от своей миссии в истории, либо превращается в подобие языческой религии племенных богов.

Но истинная природа Церкви иная: Церковь есть тело Христово, то есть тело Богочеловека, соединяющего в Себе божественное и человеческое, небесное и земное.

Поэтому тем, кто утверждает, что Церковь должна ограничиться душепопечением и богослужением, никоим образом не «вмешиваясь» в общественную, общенародную жизнь, Церковь напоминает о своей миссии в истории и о своем вкладе в культурную и общественную жизнь обществ и государств. А тем, кто, наоборот, хочет использовать Церковь для решения сугубо политических и идеологических задач, в том числе и задач формирования «национального сознания» и «исторического мифа» для новых государственных образований, Церковь напоминает о своей богочеловеческой природе и духовном призвании возвещать *Царствие Божие, грядущее в силе*.

Примечания

¹ Выступление перед студентами высших учебных заведений, учащимися духовных школ и членами молодежных организаций (Санкт-Петербург, Ледовый дворец, 29 мая 2009 г.).

² Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на вопросы участников встречи с архиереями, духовенством, монашествующими, мирянами, преподавателями и студентами Киевской духовной академии (Киев, Киево-Печерская лавра, 29 июля 2009 г.). См.: <http://pda.patriarchia.ru/db/text/707283.html>

*В. Л. КУРАБЦЕВ**

ЧЕЛОВЕК И МЕГАПОЛИС

Жан-Поль Сартр, как известно, изрек: «Ад — это другие». В мегаполисе для каждого отдельного человека вблизи великое множество «других». Однако они скорее не ад, а незнакомцы, способные стать товарищами и друзьями. Но есть и те, которые могут оказаться потенциальными источниками стрессов и неприятностей.

Однако подлинный «ад» мегаполиса гораздо обширнее и значительнее. Н. А. Бердяев в работе «Судьба человека в современном мире» (1934) уже предвидел многие грозные знаки будущего. Экономическая и научно-техническая жизнь, по его мнению, «безумна». «Нет ни материальной, ни духовной безопасности жизни, нет больше ни для кого никаких гарантий. <...> Мы живем в мире преступления и в мире фантазмов»¹. Какие же это опасности?

Во-первых, *экологическая* угроза в виде самых необходимых, но загрязненных компонентов среды обитания — воздуха, питьевой воды, почвы, лесов, водоемов, подземных вод, пищевых продуктов, подделок и опасных для здоровья предметов, особенно

* Автор статьи — доктор философских наук, профессор кафедры социальной антропологии Российского государственного социального университета.

если это игрушки и лекарства. Информация об экологически опасных объектах нередко малодоступна или закрыта. Вблизи вашего жилища могут находиться строительные площадки, на которых могут использоваться опасные материалы. Известно также, что в Московском регионе есть несанкционированные свалки бытовых отходов, радиационных объектов, об уровне опасности которых нет достаточной информации. Уже Н. А. Бердяеву было ясно: в XX веке появилась совершенно «новая металлическая действительность», с отравленным воздухом и нарастанием экологических проблем.

Во-вторых, *экономическая* угроза в виде локальных и глобальных кризисов, увольнений и низких доходов, скачков инфляции и повышение стоимости коммунальных услуг, банкротств, мошеннических сделок (особенно с банковскими вкладами, кредитами, продажей жилья).

В-третьих, *политическая, идеологическая и историческая угроза* — когда человек попадает в зависимость от сомнительных политических и идеологических шагов органов управления. Эта угроза максимальна, когда исторический путь страны радикально и искусственно изменяется, и человек оказывается заложником не самого лучшего исторического времени.

В-четвертых, *рекреационная* угроза в виде нехватки или отсутствия досуга, неумения расслаиваться полезным способом, неспособности оплатить полноценный отдых, хронической усталости и др.

В-пятых, *психологическая* угроза в виде периодического преодоления психологических напряжений, конфликтов, как в семье, так и вне ее. Это и страхи, связанные с криминалом и «чужими», страхи по поводу потери работы, интимных проблем, развития, будущего, или даже чего-либо несущественного. Эти страхи у жителя мегаполиса могут легче, чем у провинциала, переходить в акцентуацию, различные

фобии и душевные расстройства. Наличествует также у части горожан переживание глубинно-психологической неудовлетворенности и даже безысходности.

В-шестых, *социальная* угроза в виде неустойчивости социальной жизни, социальных статусов, ролей, ниш. Но опасна и как бы заданность жизни и даже смысла жизни. Эта угроза проявляется также в виде засилья «симулякров» в социальных отношениях, институтах и учреждениях; в форме вынужденной и нередко многолетней борьбы за образование, трудоустройство, место работы, жилье, доходы, «хорошую» пенсию, здоровье и даже за саму жизнь. Особая и серьезная социальная угроза в мегаполисе — криминальная опасность.

В-седьмых, *культурная и духовная* угроза. Ее многие совершенно не замечают. Напротив, люди убеждены, что мегаполис как раз предоставляет им самые широкие возможности для культурной и духовной самореализации. Однако жизнь, перемещения и деятельность людей таковы, что они не позволяют в достаточной степени поддерживать свой культурный статус, воспринимать духовные вещи и тем более развиваться. Не хватает времени, не позволяют дела, семейный быт, не хватает финансовых средств, чересчур притягивают к себе СМИ.

Современный человек в своей массе уже не способен жить независимо от телеэкрана, который в пору именовать Экраном. Он (человек) являет собой едва ли не новый антропологический тип — *homo medium*, впитывающий внушения Экрана. Экран дает ему и информацию (тщательно отобранную), и эмоциональные впечатления (искусственные и часто чрезмерные), и культурные представления (в основном нивелирующие и саму культуру, и внутренний мир людей), и эрзац-духовность, уводящую от подлинно возвышенного. Религиозные представители прямо говорят об антихристианском духе и антирелигиозной направленности телевидения (в том числе российского).

Духовность (и культурность) любителей Экрана оказывается объективно подавленной.

Близко к этому и воздействие на человека компьютерных технологий, интернета, компьютерных игр, которые кажутся вполне безобидными, но формируют вполне определенного светского «компьютерного» человека с иллюзией пребывания в насыщенной жизни и насыщенном времени. На самом деле он пребывает вне истинной человеческой жизни и вне экзистенциальных мгновений. Бердяев по этому поводу писал: это «бешеное ускорение времени», в котором «каждое мгновение не имеет ценности и полноты в себе», а является только средством для другого мгновения.

Но есть и еще более основательные причины всех этих феноменов: экономическая, финансовая, торговая, развлекательная, информационная и иная жизнь мегаполиса в основном мощно и с необходимостью *противостоят* артефактам и духу высокой культуры и подлинной духовности. «Торжество буржуазного духа привело в XIX и XX веке к ложной механической цивилизации, глубоко противоположной всякой подлинной культуре»². Это стало заметным уже в первой половине XX века. «Царство Кесаря» *хочет полностью довлеть над «Царством Духа»*, над бытийственными возможностями человека, созидая своих рабов и только внешних, одномерных людей.

Н. А. Бердяев говорит о «темной магии» экономики и цивилизации, в которой гибнет внутренний человек. Пути человека к его царственной и творческой роли в мире подменяются *враждой и отчуждением* по отношению к природе, обществу, культуре, религии и другому человеку. Современный человек распинается в мире сотовой связи, массовой культуры, напряженного ритма жизни и деятельности, изнуряющих перемещений и призрачных необязательных отношений. Без техники не было бы современной культуры и современного человека, но она же и

убивает культуру и человека, который все больше превращается из образа и подобия Божия в подобие робота. На Бердяева «особенно жуткое впечатление» производило советское техническое строительство — как «материализация и смерть духа и духовности». Однако по-своему бездуховна любая цивилизация, особенно западного типа.

Царство Кесаря, согласно Н. А. Бердяеву, — крайняя форма объективации человеческого существования. «Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация... есть лжебытие, призрачное бытие, вывернутое бытие»³.

Именно так и происходит: любовь подменяется сексом, семья — гражданским браком или временным сожителем, вера — сектой или чем-то квазирелигиозным, нравственность — дезориентированным моральным плюрализмом, красота — попкультурными артефактами, счастье — извилистой дорогой случайных и скользких наслаждений. Инстинкты, пишет Бердяев, «осуществляются в формах технической цивилизации»⁴. Сейчас это развернутая индустрия развлечений, в том числе и почти инстинктивного уровня, малохудожественные телесериалы, пропаганда сомнительных форм полового общения, «эффективные» машины питания, каков, например, Макдоналдс. При этом знающие люди почему-то остерегаются приобщаться к «эффективному» питанию. Сама цивилизация, само Царство Кесаря с необходимостью и какой-то неотвратимостью строит чудовищный и *бездуховный мир общества массовой информации и массового потребления*. Почти утвердился и утверждается одномерный потребительский и интернетовский человек, теряющий последние нити, ведущие к базисным, сущностным определениям Homo sapiens'a.

А результатом проявления культурной и духовной угрозы может стать и становится усиление кризисных процессов — личностной идентичности, деперсонализации, дегуманизации и десакрализации.

Десакрализация в Западной Европе, например в Скандинавии, достигла таких размеров, что местные гиды говорят о том, что «шведы — атеистическая нация». Становится массовым нивелирующее, как бы «глобальное» мышление, уступчивость медийному манипулированию сознанием и ценностями, рост суицидальности (опять же особенный в обеспеченной Швеции) и депопуляционных процессов.

Теоретически возможны даже крайние формы этого *всемирного антропологического кризиса*, который в мегаполисах особенно отчетлив и объемен: разрушение биосферы Земли; разрушение человеческого общества как системы, сохраняющей и развивающей каждого из людей; разрушение традиционных культурных основ, особенно нравственных и религиозных; разрушение человека внутреннего и внешнего, человека духовно-нравственного, социокультурного и человека физического.

Конечно, и филогенетически, и онтогенетически динамика этих процессов не так проста, происходит и самоорганизация любой системы, находятся полезные аттракторы, выводящие из провальных бифуркаций. Но в XX и XXI веках все-таки становится весьма проблематичной жизнь и судьба как отдельного человека, так и всего человечества.

Как бы чистая рациональность западной цивилизации в конце концов дезориентирует, обманывает в «самом важном» (Платон), уводит к иллюзорным желаниям, мыслям, ценностям и делам. Она, безусловно, нуждается в «дополнении» мудростью. И не это ли «дополнение» мы встречаем у русского философа С. Л. Франка: «Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа»⁵. А человеческий дух обязательно является «проводником высших начал и ценностей, которым он служит»⁶.носителем же духа является только личность, которая «не... есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на

путях ее реализации. <...> В личности есть глубина, которая совсем непроницаема для общества»⁷.

Ну а пока (или всегда) человек должен постоянно спасаться от всех угроз, искать себя и свое подлинное место в мире, не терять из виду нравственные и религиозные ценности. У П. А. Флоренского можно прочесть, например, такие слова: *религия* «спасает нас от нас — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса»⁸, от «геенны огненной» в нас, от «гадов» подсознательной жизни и от змея, который там гнездится.

И поскольку это так, то помимо постоянных и неотложных мер со стороны государства и общества, каждый человек должен сам о себе позаботиться самым серьезным образом, выстраивая оптимальную жизнь в мире угроз. И эта жизнь не может не быть трехсоставной — *выжить, жить и развиваться*. *Выжить*, — значит учесть серьезность каждой опасности и адекватно реагировать на каждую из них, просто сохраняя себя и свою семью, причем даже в самых экстремальных ситуациях — экологической катастрофы, тяжелой болезни, утраты доходов и т.д. *Жить* означает добиваться и сохранять нормальное (если угодно, обывательское) равновесие своего организма, жизни, работы, личности, семьи, среды. *Развиваться* — этот уровень, возможно, наиболее человеческий, но, разумеется, доступный не для всех, поскольку требует от человека волевых усилий, интеллектуального и духовного напряжения, развития своей одаренности и выполнения реальных действий на пути своей жизни и светлой самореализации. Но именно «развитие» — наиболее ясный путь к полноте, призванию и предназначению человека.

Итак, выжить, жить и развиваться. Чтобы вещи не захватили человека, и чтобы он не воспринимался другими как вещь.

Поэтому — выжить, а также жить, а также развиваться, *чтобы «не просмотреть самого себя»*⁹.

Примечания

- ¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 323.
- ² *Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 495.
- ³ Там же.
- ⁴ *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М., 1994. С. 326.
- ⁵ *Франк С. Л. Духовные основы общества*. М., 1992. С. 19.
- ⁶ Там же. С. 75.
- ⁷ *Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. С. 306.
- ⁸ *Флоренский П. А. Столп и Утверждение Истины*. Т. 1. М., 1990. С. 818.
- ⁹ *Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе*. М., 1986. С. 60.

*Священник СЕРГИЙ ПРИВАЛОВ**

ПРОБЛЕМА ВВЕДЕНИЯ ИНСТИТУТА ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ И ПУТИ ЕЕ РЕШЕНИЯ

Сотрудничество Вооруженных Сил Российской Федерации и Русской Православной Церкви в течение последних 15 лет стало существенным фактором возрождения исконных исторических традиций Армии и Флота России. Прежде всего это касается возвращения российскому воинству понимания военной службы Отечеству как дела поистине святого, богоугодного и освященного Церковью.

Вместе с этим пониманием в облике современного российского военнослужащего стали возрождаться черты его великого предшественника — христолюбивого воина Святой Руси. В 1908 году последний протопресвитер Русской Армии и Флота Г. И. Шавельский говорил: «Братья, берегите веру!.. Вера и впредь будет служить глубочайшим источником истинного героизма и самоотвержения, основой всякой дисциплины и порядка»¹. Одной из черт христолюбивого воинства была и остается тесная, кровная, не-

* Автор статьи — заведующий организационно-мобилизационным сектором Синодального Отдела Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами Российской Федерации и правоохранительными учреждениями

разрывная связь с жизнью своего народа и жизнью Церкви — хранительницы духовных начал народной жизни.

Жизнь православного человека (и военнослужащие здесь не являются исключением) протекает в лоне Матери Церкви, под ее благодатным омофором. Потребность членов Церкви в постоянном общении с духовенством диктуется не только желанием духовного единства с единоверцами, но, прежде всего, необходимостью регулярного участия в богослужениях и таинствах Церкви.

Невозможность участия в таинствах воспринимается православным человеком как экстраординарная ситуация. В ходе военной службы время и порядок перемещения военнослужащих строго регламентированы, поэтому многие из них воспринимают подобные ситуации как факты ограничения личной свободы и права вероисповедания. Нарушения гражданских прав, конечно же, не способствуют выполнению гражданами их обязанностей перед обществом и государством. Тем более, что государство гарантирует гражданам соблюдение их прав и в Конституции Российской Федерации называет эти права высшей ценностью.

Такой подход не только не отвергает, но, по сути, предполагает реальные меры государства, направленные на реализацию прав и свобод граждан. В сфере государственно-конфессиональных и военно-конфессиональных отношений вполне логичной и оправданной мерой могло бы стать введение института штатного военного духовенства в Вооруженных Силах и других федеральных органах исполнительной власти, где законом предусмотрена военная служба. Этот шаг отвечал бы интересам и государства, и значительной части военнослужащих².

Однако, как известно, государство этого шага еще не сделало. Потребность Российской Армии в духовном окормлении в настоящее время реализуется доб-

ровольным участием духовенства в жизни воинских частей на основе заключенных с органами военного управления соглашений о сотрудничестве. Данное противоречие уже давно переросло в настоящую проблему, которая довольно активно обсуждается российской общественностью, но согласованного решения пока не имеет.

Возможно ли решить эту проблему в современных условиях, и если возможно, то какими путями?

Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим объективные и субъективные причины, способствующие введению института военного духовенства в современной России, а также факторы, сдерживающие этот процесс.

Среди позитивных объективных причин, наряду с конституционным требованием соблюдать и защищать права и свободы граждан, на одном из первых мест стоит раскрепощение духовных сил народа, связанное с официальной отменой духовного гнета и богоборчества как форм государственной политики Советского Союза. Обретение реальной свободы вероисповедания способствовало возрождению религиозного самосознания народов Российской Федерации. Наряду с православием возрождались традиционные для России религии — ислам, буддизм, иудаизм.

Другой объективной причиной, способствующей введению института военного духовенства, можно считать наличие значительного числа верующих военнослужащих, желающих в ходе прохождения военной службы получать духовное окормление со стороны священнослужителей. Практика взаимодействия Церкви и Армии за последние годы показала, что присутствие лиц духовного звания в воинских коллективах приносит ощутимую пользу, причем не только для верующих военнослужащих, но и для успешного решения стоящих перед воинскими коллективами задач. На это неоднократно обращали внимание представители руководства Минобороны России.

Так, в своем докладе на пленарном заседании XIII международных Рождественских образовательных чтений первый заместитель начальника Главного управления воспитательной работы Вооруженных Сил Российской Федерации генерал-лейтенант В. Н. Буловский, в частности, отметил, что «прошедшее десятилетие убедительно показало оправданность возрождения испытанного историей взаимодействия Армии и Церкви в деле служения Отечеству» и что в их отношениях «сложились перспективные формы сотрудничества, приносящие плоды в деле духовно-нравственного и патриотического воспитания военнослужащих, профилактики самоубийств, формирования здоровой морально-нравственной обстановки в воинских коллективах»³.

При этом важно подчеркнуть, что вопросы межконфессионального общения в воинских частях решаются в духе взаимопонимания и уважения между представителями традиционных религий России.

Существенным субъективным фактором, ведущим к принятию решения о воссоздании института военного духовенства, стала согласованная позиция лидеров православия, ислама, буддизма и иудаизма в России по вопросу штатного присутствия представителей традиционных религий в силовых структурах. Весьма вероятно, что достижение согласия по данному вопросу между религиозными лидерами позволило Президенту России Д. А. Медведеву перевести разговор о военном духовенстве в практическую плоскость⁴.

Священный Синод Русской Православной Церкви высказал поддержку в идее возрождения института военного духовенства в Российской армии еще в апреле 2006 года. Тогда в своем заявлении «Священный Синод Русской Православной Церкви призывает государство, общество и все традиционные религии России совместными усилиями воссоздать институт военного духовенства». При этом отмечалось, что

«положительный отечественный и мировой опыт свидетельствует о том, что возрождение института военного духовенства способно принести пользу государству и обществу»⁵.

Изучение и оценка опыта работы штатного военного духовенства, существующего в армиях большинства стран мира, по-видимому, также сыграли свою положительную роль в согласовании взглядов религиозных лидеров России по данной проблеме.

Другим субъективным фактором можно считать наличие достаточного количества подготовленных кадров из числа представителей традиционных для России конфессий, способных исполнять обязанности штатных священнослужителей. Министр обороны Российской Федерации А. Э. Сердюков изложил концептуальные подходы к введению военного духовенства, среди которых была названа поэтапность. Такой подход позволит на плановой основе готовить необходимое количество священнослужителей к конкретным срокам для назначения на вводимые штатные должности военного духовенства.

Среди негативных факторов, сдерживающих уже начавшийся процесс восстановления штатного военного духовенства, объективных обстоятельств, по-видимому, уже не осталось. Здесь можно указать лишь на объективные трудности согласования различных документов и практических мер, направленных на реализацию решения Президента Российской Федерации.

К субъективным факторам может быть отнесена выжидательная позиция отдельных представителей органов государственного и военного управления, участвующих в принятии конкретных решений. Никто из них открыто против введения штатного военного духовенства не высказывается, однако очевидно «пробуксовка» в практической работе. Чем она вызвана? Косвенно на этот вопрос отвечает полемика между сторонниками и противниками восстановления

института военного духовенства в России, которая уже несколько лет ведется на страницах российских газет и в других отечественных СМИ.

Позиции противников военного духовенства сводятся к двум основным аргументам, которые условно можно назвать «юридическим» и «социально-психологическим».

Трудности юридического характера скорее мнимые, чем реальные. Законодательных запретов на введение института военного духовенства в российском законодательстве не существует. Некоторые лица ссылаются на конституционное отделение религиозных организаций от государства, на его светский характер. В данном случае целесообразно предложить более детально ознакомиться с различными юридически обоснованными трактовками соответствующих конституционных положений и реально существующими примерами их практической реализации.

Не призывая к копированию зарубежного опыта, хотелось бы обратить внимание на простой факт: во многих странах Запада, включая США, правовые основы взаимодействия светского государства с религиозными организациями прописаны даже более жестко, чем в России, что не мешает им иметь капелланов различных вероисповеданий как в армии, так и в других федеральных органах.

Если говорить о законодательных инициативах, касающихся непосредственно введения военного духовенства в Российской Армии, то этому должна предшествовать серьезная аналитическая работа с участием всех заинтересованных сторон. К ее проведению целесообразно привлечь специалистов, имеющих знания и практический опыт организации взаимодействия Вооруженных Сил и религиозных объединений.

Трудности психологического характера связаны прежде всего с инерцией сознания и состоят в решительном неприятии участия религиозных организаций

в воспитании российских военнослужащих. Такое отношение к религии и религиозным организациям обусловлено атеистическим содержанием социально-политического развития России в XX веке. Статистика и опыт взаимодействия Вооруженных Сил с религиозными организациями последних лет свидетельствуют, что негативные тенденции в оценке религии и ее вклада в воспитание защитников Отечества значительно ослабевают.

Для огромного числа командиров и начальников, рядом с которыми «полковые священники» уже стоят в строю, вопрос о целесообразности введения института военного духовенства уже решен. Немаловажно, что среди них есть и командиры дивизий, и командующие армиями, родами войск, военными округами. Большинство главкомов видов Вооруженных Сил сотрудничают с религиозными организациями на основании подписанных ими соглашений.

Армия и Русская Православная Церковь более пятнадцати лет планомерно шли к окончательному решению вопроса о воссоздании института военного духовенства и сегодня на первый план выходят вопросы качественной реализации задуманных предложений, в первую очередь, структуры, подчиненности и статуса военного духовенства, а также определение порядка взаимодействия представителей традиционных для России конфессий с воинскими формированиями.

Какими могут быть пути формирования структуры и подчиненности штатного военного духовенства? Этот вопрос, казалось бы, не столь обсуждаемый в сравнении с проблемой введения военного духовенства, может иметь различные решения.

Рассматривая существующий опыт взаимодействия Русской Православной Церкви с силовыми структурами, следует подчеркнуть, что на сегодняшний день центр пастырского окормления военнослужащих совмещен с ближайшим к воинскому формированию

храмом, а назначенный священник, кроме приходской деятельности, несет послушание от правящего архиерея по духовно-нравственному воспитанию воинов.

Перспектива введения института военного духовенства в Вооруженных Силах Российской Федерации уже сейчас вызывает большой интерес и желание иметь священнослужителей в своих формированиях среди руководителей других силовых структур современной России. Так, представители Федеральной пограничной службы, Федеральной службы охраны, Внутренних войск МВД России, МЧС и др., имеющие в своем составе воинские формирования, с не меньшим правом могут претендовать на пастырское окормление своих подчиненных.

Введение института военного духовенства вызовет реорганизацию подчиненности священнослужителей и изменение их статуса по отношению к правящему архиерею и Главному военному священнику Армии и Флота.

С учетом изложенных обстоятельств, существует, как минимум, два подхода к формированию корпуса военных священнослужителей.

Первый вариант предполагает единое централизованное подчинение всех военных священнослужителей силовых структур Главному военному священнику Армии и Флота с введением так называемой «военной» епархии. При этом священнослужители остаются в двойном подчинении. Подчинение правящему архиерею той епархии, на канонической территории которой они проходят свое служение, будет касаться в основном соблюдения канонических норм священнослужения. Все остальные вопросы дисциплинарной, кадровой, финансовой и других форм подчиненности переносятся в ведение Главного военного священника Армии и Флота.

Такой подход имеет ряд преимуществ, например, в плане оперативной передислокации штатных воен-

ных священников вместе с воинскими формированиями, в вопросах административной подчиненности военному командованию, в возможности решения специфических военно-профессиональных проблем, возникающих в отношениях с военной администрацией, непосредственно через Главного военного священника.

Основным недостатком данного подхода можно считать отрыв священнослужителя от храмового пространства. Строительство и оборудование необходимого количества храмов на территориях воинских формирований видится делом достаточно трудоемким, и в период всеобщей экономии средств затынутым на неопределенное время. При этом использование так называемых походных храмов помогает решить данную проблему лишь частично.

При этой схеме формирования института штатного военного духовенства остается нерешенной проблема взаимодействия с имеющейся системой внештатных священнослужителей, окормляющих на сегодняшний день большую часть представителей силовых структур. Неопределенность порядка их взаимодействия со штатными священнослужителями может вызвать нежелательные напряжения в отношениях епархиальных военных управлений с управлением Главного военного священника, а также неоднозначность при взаимодействии с руководителями силовых структур.

Второй вариант формирования штатного военного духовенства предполагает подчинить военных священников местным епархиям. На Главного военного священника в этой системе будут возложены вопросы общего взаимодействия с силовыми структурами.

В рамках данного подхода расширяется круг воинских формирований, который может окормлять каждый военный священник. Это могут быть воинские части и подразделения различных видов и родов войск, других силовых структур, дислоцирующихся в

одном регионе или населенном пункте. При этом общая координация деятельности военного духовенства в регионе обеспечивается Главным военным священником. Таким образом, отказ от ведомственного принципа подчиненности может повысить эффективность деятельности штатного военного духовенства в целом.

Актуальность второго подхода подтверждается фактическим распределением воинских формирований в регионах России. Например, только в одном Екатеринбурге находятся штабы Приволжско-Уральского военного округа, Главного Управления МВД России по Уральскому федеральному округу, Уральского регионального командования внутренних войск МВД России, Среднеуральского управления внутренних дел на транспорте, Регионального командования Железнодорожных войск, бригады военно-космической обороны, Уральского регионального центра МЧС РФ. Подчиненные им воинские части и подразделения дислоцируются на территориях многих субъектов Российской Федерации, т.е. на канонической территории целого ряда епархий Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

Введение в Екатеринбурге должностей старших военных священников по каждому из направлений может вызвать определенное непонимание на местах о роли, месте, подчиненности окружных, региональных, дивизионных, бригадных, управленческих священников. Очевидно, что основная нагрузка пастырской деятельности должна быть направлена на работу с личным составом воинских частей и управленческая деятельность, при всей ее важности, не должна преобладать в деятельности военного духовенства.

Практика решения указанной проблемы уже существует. Например, в Саратовской епархии на одной территории располагаются подразделения МВД и Минобороны России. Они совместными усилиями возвели храм, а назначенный священнослужитель

обеспечивает потребности в пастырском окормлении представителей обоих воинских формирований.

Рассмотренные пути формирования штатного военного духовенства отражают лишь часть практических вопросов, на которые предстоит найти адекватные ответы. Хорошим подспорьем в этом деле может стать опыт пастырского окормления воинских частей священнослужителями, организованный по территориальному признаку. При этом важно учесть преимущества экстерриториального принципа, который может быть с успехом применен в ходе формирования централизованной структуры общероссийского военного духовенства.

Общий анализ условий и факторов восстановления института военного духовенства в России приводит к выводу о целесообразности подчинения штатных военных священников епархиальным архиереям, на канонической территории которых дислоцируются воинские части. Это необходимо для организации надлежащего контроля и обеспечения богослужебной деятельности, включая материально-финансовые и кадровые вопросы.

Создание и строительство воинских храмов требует значительных капиталовложений, а это невозможно без самого деятельного участия епархий. Выделение бюджетных средств государства на проведение богослужений и содержание храмов, молитвенных комнат, библиотек духовной литературы в воинских частях не позволяет существующее российское законодательство. Вероятность его изменения в обозримом будущем невелика.

В процессе выбора оптимального пути формирования штатного военного духовенства важно учесть, что главным результатом введения должностей штатных военных священнослужителей должно стать возвращение военнослужащим их неотъемлемого права вероисповедания, общения с пастырем, участия в богослужениях. Многовековой опыт соработничества

Церкви и Армии в России свидетельствует, что это не сугубо церковная задача.

В этой работе содержится огромный потенциал укрепления духовных основ воинского служения Отечеству, формирования крепких воинских коллективов, повышения нравственных и патриотических настроений, чувств братской взаимопомощи и жертвенного служения народу, любви к Богу, Родине и ближнему.

Насколько удастся реализовать этот потенциал, зависит от степени ответственности должностных лиц, принимающих соответствующие решения, компетентности военных пастырей, призванных к служению в силовых структурах, от общего понимания истинной роли военного духовенства в укреплении обороны и безопасности Отечества.

Примечания

¹ *Шавельский Г. И., протопресв.* Речь, произнесенная в день празднования 75-летия Николаевской академии Генерального штаба // Вестник военного духовенства. 1908. № 7. С. 201.

² См.: *Суворцев А. И.* Военное духовенство России служит Богу и Отечеству // Христоролюбивое воинство: Православная традиция Русской Армии. 2-е изд. М., 2006. С. 526–535.

³ *Бусловский В. Н.* Опыт сотрудничества Вооруженных Сил Российской Федерации с Русской Православной Церковью в сфере воспитания военнослужащих // Материалы военной секции XIII Международных Рождественских образовательных чтений «Армия и Церковь: соработничество во имя мира». М., 2005. С. 31–32.

⁴ *Гафутулин Н.* Право изучать и верить // Красная звезда. 2009. 23 июля.

⁵ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви о восстановлении института военного духовенства в Российской армии // Журнал заседания Священного Синода от 11 апреля 2006 года № 4. См.: www.mospat.ru/index.php?page=30806.

*Протоиерей АЛЕКСИЙ МАРЧЕНКО**

**ПРАВОСЛАВНОЕ ПАСТЫРСТВО
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ АРМИИ
В СВЕТЕ «ОСНОВ УЧЕНИЯ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ О СВОБОДЕ,
ДОСТОИНСТВЕ И ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА»**

Прежде чем говорить о роли духовного пастырства в современной российской армии, хочется коснуться проблем мировоззренческого характера, присущих такому важному государственному институту как армия и связанного с ним воинского служения.

Армия — институт специфический и противоречивый по своей внутренней сути. Противоречие заключается в том, что, будучи средством пресечения зла в окружающем мире, армия по определению является инструментом ведения войны, инструментом насилия человека над человеком, одного социума над другим.

Армия служит интересам конкретного государства и является проводником политических интересов правящих элит. По определению К. Клаузевица: «Война есть продолжение политики иными насильственными методами».

* Автор статьи — заведующий кафедрой теологии Регионального института непрерывного образования Пермского государственного университета, доктор исторических наук.

В тоже время армия выполняет позитивную функцию, которая выражается в сохранении мира между государствами и народами путем силового сдерживания агрессии вероятного противника. Армия призвана защищать свободу, независимость и достоинство нации, духовно-нравственные, социально-экономические и культурные ценности своего народа, отстаивать государственные приоритеты и интересы общества, которое ее формирует и содержит. Великий завоеватель Наполеон Бонапарт говорил: «Народ, не желающий кормить свою армию, будет кормить мою армию».

Армия — не только современная военная техника. Это, прежде всего, — люди, специфический социум, которому присущи черты, отличающие его от гражданского общества. По своему характеру армия — социум тотальный, основанный на принципе жесткого, беспрекословного подчинения и принуждения. Каждому служившему в армии мужчине знаком незатейливый армейский закон: «Не можешь — научим, не хочешь — заставим». Евангельский сотник говорит Спасителю: «Ибо я и подвластный человек, но имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойд и идет, и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает» (Мф. 8:9)

Армейский коллектив — это именно та социальная структура, которая менее всего может обеспечить человеку реализацию его внешней, поведенческой свободы. Служба военнослужащего протекает за стенами воинской части, иногда в закрытых военных городках. Жизнь солдата жестко регламентирована уставами, согласно которым даже самое простое и естественное действие личности, как передвижение в пространстве или употребление пищи, заранее определены и прописаны. Можно сказать, что в армии, как и в монастыре, действует закон беспрекословного послушания и отсечения собственной воли перед волей начальника — командира.

Именно устойчивая организационная системность и главенство жесткого авторитарного принципа позволяют армии быть хорошо организованным, мобильным и управляемым целым, способным к выполнению самых сложных и невозможных для гражданского общества организационных задач. Либерализация управленческой системы губительна для армии и ведет к разрушению армейской структуры, потере ее боеспособности. Русская армия столкнулась с такой проблемой в 1917 году после февральской революции. Приказ А. Ф. Керенского о выборности командного состава совершенно разложил и деморализовал русскую армию.

В тоже время армия не может уповать исключительно на силу дисциплины и единоначалие. При одной лишь внешней организованности воинский коллектив будет тупым, прямолинейным механизмом, способным к буквальному выполнению приказа, но не способным к творческому сознательному служению Отечеству, неспособным к подвигу.

Армейскому коллективу должна быть присуща победоносная духовно-нравственная сила, которая может быть выражена в категориях любви и внутренней свободы человеческой личности.

Воинское служение невозможно без любви к Отечеству, без воспитания у военнослужащих патриотического начала, которое должно переживаться совокупно с любовью к ближнему. В армейских условиях человек особенно остро переживает привязанность и любовь к родителям, друзьям, любимому человеку. Лучшим проявлением любви в воинском коллективе могут стать взаимовыручка, братское товарищеское чувство, отеческое отношение командиров к подчиненным. Все эти качества способны гармонизировать психологически сложную обстановку жизни и деятельности воинского коллектива. «Именно любовь снимает все противоречия между личностью и окружающими ее людьми, делая человека спо-

собным полностью реализовать свободу и одновременно заботиться о ближних и об Отечестве», — говорится в «Основах учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека»¹.

Наивысшей стадией проявления любви является готовность военнослужащих к самопожертвованию, к сознательному принятию смерти во имя высоких духовных идеалов, каковыми могут являться: Родина-Отечество во всем многообразии олицетворения: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13) и, конечно, — Бог. «Живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем». (Рим. 14:8) Никакие материальные ценности неспособны заменить эти идеалы. За деньги можно воевать, за деньги можно убивать. Но нет таких денег, за которые можно было бы умереть. Ф. М. Достоевский отмечал жертвенность как главный мотив действий солдата во время войны. «Ложь, что люди идут убивать друг друга: никогда этого не бывает на первом плане, а напротив идут жертвовать собственной жизнью...»².

Необходимо отметить, что, находясь в условиях внешней несвободы, военнослужащий не лишается достоинства и внутренней свободы. Военнослужащий — солдат, офицер, одев военную форму и встав в единый строй, не перестает быть личностью, в религиозном понимании — живым «образом и подобием Божиим» (Быт. 1:1). В иной системе мировоззренческих координат солдат превращается в «пешку на поле боя», статистический «штык» или «ствол», безликое «пушечное мясо».

Внутренняя свобода солдата, как любой другой личности, выражается в свободе нравственного выбора между правдой и ложью, добром и злом, верностью и предательством. Она не перестает для него существовать как в мирное, так и военное время. Все выдающиеся полководцы отмечали, что воинское слу-

жение и исполнение воинского долга возможны исключительно на высокой духовно-нравственной платформе. Без нравственных основ армия превращается в сборище вооруженных людей, способных на самые страшные преступления и злодеяния. Только служение нравственным идеалам может оправдать те жертвы, которые приносит личность в армейских условиях — значительные ограничения человеческих свобод; свободы творчества, слова социально-экономического права. Устав говорит: «Военнослужащий обязан стойко переносить все тяготы и лишения воинской службы». Обладание подлинной внутренней свободой, следование нравственным и религиозным идеалам, способно вознести солдата до высот героизма и святости мученика.

Глобальное противоречие воинского служения и бытия института армии заключается в том, что часто солдат или целый воинский коллектив лишены возможности свободно следовать внутреннему позыву своей совести, своим нравственным принципам, вынужденные подчиняться правовой обязанности, долгу принятой присяги. Не смотря на свои религиозно-нравственные убеждения, солдат нередко становится заложником грязной игры политиков, участником несправедливых, захватнических войн, военных провокаций и даже геноцида целых народов. Это всегда трагедия, как для верующего, так и неверующего, но совестливого честного человека. Ярким примером стала недавняя военная агрессия Грузии в отношении Южной Осетии. В «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» говорится: «Христиане оказываются в условиях, когда общественные и государственные структуры могут принуждать, а зачастую уже принуждают их мыслить и поступать вопреки Божиим заповедям, что препятствует достижению самой важной цели в жизни человека — избавлению от греха и обретению спасения...Признавая

ценность свободы выбора, Церковь утверждает, что таковая неизбежно исчезает, когда выбор делается в пользу зла. Зло и свобода — несовместимы»³.

Еще одной негативной стороной воинского служения является ситуативная отмена права на жизнь, жизнь собственную и жизнь других людей. «Жизнь есть дар Божий человеку. Господь Иисус Христос благовествует: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10) Заповедь «Не убий» была дана пророку Моисею. Православие не приемлет и осуждает терроризм, вооруженную агрессию, равно как и другие формы преступного отнятия человеческой жизни»⁴.

Принимая присягу, подчиняясь законам военного времени, беря в руки оружие, человек выражает свою готовность не только сознательно отдать свою жизнь — умереть: «Все взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26:52), но и убить — предать физической смерти другого человека. Можно сказать, что вся деятельность армии, как в мирное время, так и в военное есть совершенствование в умении убивать людей, поражать и истреблять своего противника иногда самыми ужасными способами при помощи оружия массового поражения (ядерного, химического, бактериологического).

До сих пор христианское богословие и религиозно-философская мысль до конца не ответили на злободневный для каждого участника боевых действий вопрос — «является ли грехом убийство на войне, в бою?». Русский философ В.Соловьев писал о войне: «Каково бы не было историческое значение войны, она есть, прежде всего, убийство одних людей другими: но убийство осуждается нашей совестью, и, следовательно, мы по совести обязаны отказаться от всякого участия в войне и другим внушать то же самое... Но с этим согласиться нельзя. При военной службе сама война есть только возможность. Война не может быть сведена к убийству как к злодеянию...»

Военная и всякая принудительная организация есть не зло, она — признак зла...Пока Каиновы чувства не исчезли в сердцах людей, солдат и городской будут не злом, а благом»⁵.

Более категорично смотрел на эту проблему философ И. А. Ильин. «Позволительно ли убивать человека? Может ли человек разрешить себе по совести убийство другого человека? Вот вопрос, из которого вырастает основное нравственное противоречие войны», — спрашивает И. А. Ильин. И отвечает: «Никто не должен закрывать себе глаза на нравственную природу войны. Мучения, убийства, которые люди чинят друг другу в сражении, не станут ни благом, ни праведным, ни святым делом, каким бы целям они не служили. Но каждый раз, как человек, имея возможность выбирать и решать, совершает нравственно недоброкачественное деяние, он несет на себе вину, поэтому война — есть наша общая великая вина, и никакие казуистические или пробаблистические соображения не должны заслонять от нас этого вывода»⁶.

Н. А. Бердяев считал войну нравственно нейтральным явлением, имеющим символическую природу. «Война — не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутреннего зла и болезни...Война происходит на небесах, в глубинах духа, а на плоскости материальной видны лишь внешние знаки того, что совершается в глубине...Зло войны есть знак внутренней болезни человечества». Признавая убийство на войне несовместимым с христианским мировоззрением — «христианская война невозможна, как невозможно христианское насилие и убийство», философ придавал войне значение суда, трагического катарсиса, особого пути внутреннего очищения. «В войне соприкасаются предельные крайности, и дьявольская тьма переплетется с божественным светом. Война — есть вина, но она есть и искупление вины. В ней несправедная, грешная злая жизнь возносится на крест»⁷.

Трагические реалии войны неизбежно вносят дисгармонию, внутренний душевный разлад в жизнь людей, побывавших в зоне боевых действий, в особенности своими руками пресекавших жизнь других людей, гражданских или военных. Убивая на войне, человек, независимо от ситуации, убивает самого себя, внутренне умирает вместе со своей жертвой.

Помимо этих антологических антиномий войны и военной службы в современной армии присутствует масса проблем, появившихся в результате утраты высоких духовных основ служения Отечеству, падения нравственного уровня военнослужащих. К трагическим, негативным реалиям необходимо относить издевательство старших военнослужащих над младшими, известное под вывеской «дедовщины», самоубийства, национальную вражду иногда с ярко выраженным религиозным оттенком и другие пороки, присущие не только современной армии, но и всему обществу. Все они являются результатом злоупотребления внутренней свободой человека и обращения человеческой воли ко злу и греху. «Каждый человек наделен от Бога достоинством и свободой. Однако употребление свободы во зло неизбежно влечет за собою умаление собственного достоинства человека и унижение достоинства других людей»⁸.

В настоящее время государством и обществом много делается для укрепления боеспособности Вооруженных Сил. Проводимая структурная реформа призвана сформировать новый облик Российской армии, отвечающий всем требованиям ведения современной войны. Повышенное внимание уделяется созданию и внедрению новых видов вооружений и модернизации имеющихся.

Много сделано за последнее время для обеспечения защиты прав и достоинства военнослужащих. Вместе с органами прокуратуры, общественные и правозащитные организации получили необходимый опыт наблюдения за ситуацией, складывающейся в

отдельных воинских частях и подразделениях, пресечения нарушений и преступлений против граждан, находящихся на военной службе. Эту тенденцию, если она развивается в приемлемых для института армии, здоровых формах, можно только приветствовать. «Общество должно создавать механизмы, восстанавливающие гармонию человеческого достоинства и свободы... Государственные и общественные силы имеют реальную способность и призвание пресекать зло в его социальных проявлениях, но они не могут одержать победу над его причиной — греховностью»⁹.

Любой государственный институт, прежде всего армия, достойны уважения и пастырского внимания Церкви. «Сущностная борьба со злом ведется в глубине человеческого духа и может иметь успех лишь на путях религиозной жизни личности»¹⁰. Задача священника в армии помочь военнослужащему выиграть эту внутреннюю духовную борьбу со злом. Священник должен помочь верующему солдату с религиозно-нравственной точки зрения правильно осмыслить дело, которым он занимается, чтобы он осознал его нравственно оправданным и даже делом святым.

Русская Православная Церковь обладает огромным опытом пастырского попечения о воинстве и воспитания его в духе верности высоким нравственным идеалам. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится: «Православные пастыри — как несущие послушание в войсках, так и служащие в монастырях или на приходах — призваны неукоснительно окормлять военнослужащих, заботясь об их нравственном состоянии»¹¹.

В наши дни взаимодействие Российской армии и Русской Православной Церкви стало реальностью. В течение последних 10-ти лет свыше 2000 священнослужителей на безвозмездной и добровольной основе трудятся в войсках и оказывают пастырскую помощь

военнослужащим, внося свою лепту в дело их духовного и патриотического воспитания. До недавнего времени это взаимодействие было основано на соглашении о сотрудничестве с Вооруженными Силами, заключенном Русской Православной Церковью в апреле 1997 года.

Сегодня оно выходит на качественно новый уровень. В июле 2009 года Президент Российской Федерации Д. А. Медведев поддержал предложение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и лидеров традиционных религиозных организаций страны о введении в Вооруженных Силах Российской Федерации института воинских и флотских священнослужителей. В настоящее время готовится к подписанию «Положение о военном духовенстве в Вооруженных Силах РФ», которое позволит военным пастырям совершать свое служение в войсках на законной штатной основе. Таким образом, область пастырского попечения о воинах, о сохранении их прав и достоинства в условиях боевых действий и несения службы в мирное время будет значительно расширена.

Примечания

¹ Основы учения Русской православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // www.patriarchia.ru/db/print/428616.html p.6.

² *Достоевский Ф. М.* Парадоксалист // Русские философы о войне. М., 2005. С. 12.

³ Основы учения Русской православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Раздел 1.

⁴ Там же. Раздел 7.

⁵ *Соловьев В.* Смысл войны // Русские философы о войне... С. 49–50.

⁶ *Ильин И. А.* Основное нравственное противоречие войны // Христовлюбивое воинство. Православная традиция Русской армии. Российский военный сборник. № 12. М., 1997. С. 19, 34.

⁷ *Бердяев Н.* Мысли о природе войны // Русские философы о войне... С. 287

⁸ Основы учения Русской православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Раздел 4.

⁹ Основы учения Русской православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Раздел 4.

¹⁰ Там же. Раздел 5.

¹¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 61.

Патриарх Московский и всея Руси КИРИЛЛ

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Участникам и гостям XVII международного симпозиума по православной духовности «Духовная борьба в православной традиции», проходившего 9–12 сентября 2009 года в Спасо-Преображенском монастыре (Бозе, Италия)

Ваше Высокопреподобие,
досточтимый отец Энцо Бьянки!
Уважаемые организаторы и участники симпозиума!

Сердечно приветствую всех участников XVII Международного симпозиума по православной духовности, организованного монашеской общиной Бозе и посвященного теме: «Духовная борьба в Православной Традиции». Важность этой темы трудно переоценить, поскольку она затрагивает самую суть жизни каждого, кто хочет до конца следовать за Христом. В словах, обращенных к ученикам, Спаситель указывает на то, что подлинно христианский путь сопряжен с борьбой, от исхода которой зависит вечная жизнь человека: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее;

а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк. 8:34–35).

Образ христианской жизни как брани, военного подвига, восходит к словам святого апостола Павла: «Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских; потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:11–12). Своей крестной смертью и воскресением из мертвых Господь наш Иисус Христос уже победил силы зла и воссел одесную Бога Отца «превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства» (Еф. 1:21). Но окончательное торжество добра над злом в этом мире еще не достигнуто: хотя замысел Бога о спасении во Христе уже явлен, силы зла еще пытаются помешать конечному преображению мира. Выдающийся русский мыслитель Владимир Соловьев замечательно описал это состояние нынешнего века, сказав, что Христос царствует *над миром*, но еще не *в мире*. В самом деле, в мире мы наблюдаем постоянную и непрекращающуюся борьбу между силами добра и зла, и порой кажется, что никогда еще те, кого апостол Павел называет «мироправителями тьмы века сего», не были так сильны, как сегодня. Когда мы видим, как в современном мире черное выдается за белое, ложь рядится в одежды правды, а то, что на протяжении всей истории человечества считалось грехом, теперь таковым не признается, мы понимаем, что под угрозой поставлены самые основы духовного и нравственного здоровья общества. Церковь Христова в полном сознании своей спасительной миссии никогда не переставала силою Духа Святого, пребывающего в ней, обличать мир «о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:8), призывая к покаянию и деятельно противостоя силам зла в самых разных сферах общественной жизни.

Воистину, духовная брань, как и само спасение, имеет вселенское измерение, затрагивает судьбы мира и человечества. И в наши дни это особенно очевидно. Однако, как о том говорит весь аскетический опыт Православия, власть «духов злобы поднебесных» в этом мире осуществляется посредством человеческих страстей. Именно многообразные страсти, владеющие людьми, не позволяют Христу воцариться в человеческом сердце, а значит и в мире. Поэтому победа над собственными страстями — первая цель духовной брани. Без этой победы, без «отвержения себя», по слову Спасителя, любая попытка переустроить мир на самых справедливых началах неминуемо заканчивается новым торжеством зла, как о том красноречиво свидетельствует история.

Этот основополагающий принцип христианской жизни был хорошо известен подвижникам благочестия, которые на основе собственного духовного опыта составили правила борьбы со страстями. Среди аскетических творений святых отцов особенно известны «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника, «Душеполезные поучения» аввы Дорофея, «Слова подвижнические» преподобного Исаака Сирина и, конечно, «Добротолюбие» — подлинная сокровищница духовной мудрости отцов-пустынников Древней Церкви. Эти творения переводились и издавались на Руси, служа бесценным практическим руководством для многих поколений православных верующих. С их помощью русские подвижники достигали святости и сами становились наставниками на трудном поприще борьбы со страстями. Особенно выделяются среди них такие духовные авторы, как святители Тихон Задонский, Игнатий (Брянчанинов), Феофан Затворник, преподобные старцы Оптиной пустыни. Они жили в сравнительно недавнем прошлом, и поэтому их советы, обращенные к духовным чадам, представляются сегодня особенно актуальными.

В своих аскетических творениях святые отцы указывают четыре основания, на которых строятся подлинная духовная жизнь и борьба со страстями: осознание человеком собственной немощи, возложение всей своей надежды только на Бога, практика воздержания и самоограничения и, наконец, молитвенная жизнь. Таковы суть «орудия Божии» (см. Еф. 6:11–18), при помощи которых христиане, по слову апостола Павла, могут противостоять «диавольским козням», и таким образом, сохранить и поддержать то, что уже навсегда достигнуто победой Божией во Христе.

Надеюсь, что работа XVII Международного симпозиума снова напомнит современным христианам о необходимости следовать в своей личной и общественной жизни основным правилам христианского подвижничества, а также поможет увидеть, насколько важно и актуально православное учение о «духовной борьбе» для современного мира.

ЭНЦО БЬЯНКИ

ДУХОВНАЯ БОРЬБА: БИБЛЕЙСКИЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ*

Введение

«Какие баталии, какие сражения ожидают нас после крещения?.. Нужно ли искать вне себя поле битвы? Может быть, мои слова удивят тебя, но они истинны: ограничь исследование самим собой! Ты должен сражаться сам с собою... — твой враг исходит из твоего собственного сердца. И это не я говорю, а Христос: “Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления” (Мф. 15:19)»¹.

Эти слова Оригена прекрасно синтезируют ту существеннейшую практику духовной жизни, которую христианская традиция наименовала *духовной бранью*. Имеется ввиду борьба *внутренняя, невидимая*, борьба не с внешними существами, но с «запинающим нас грехом» (Евр. 12:1), с «вожделениями, воюющими в наших членах» (см. Иак. 4:1), с соблазнами, дремлющими в глубине нашего сердца, которые часто пробуждаются и восстают с агрессивной наглостью, принимая порой вид пленительных искушений. Мы знаем, как широко в многочисленных святоотеческих

* Перевел с итал. игумен Арсений (Соколов).

текстах, в аскетической литературе Востока и Запада представлена тема духовной борьбы.

Корни размышлений над этой темой находятся в Священном Писании. В Ветхом Завете уже на первых страницах Книги Бытия мы встречаем повеление господствовать над злым инстинктом, обитающим в человеческом сердце: «Помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт. 8:21); «У дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4:7). В литературе мудрых Израиля находится очень красноречивая максима: «Владеющий собою лучше завоевателя города» (Притч. 16:32). Затем весь Новый Завет, а в особенности послания апостола Павла, представляют духовную борьбу как требование, заложенное в крещении, как фундаментальный элемент определения подлинности христианской веры. Это выражено с ясностью, к примеру, в призыве, который обращает Павел к Тимофею: «Подвизайся добрым подвигом веры, держись вечной жизни, к которой ты и призван и исповедал доброе исповедание» (1 Тим. 6:12). Тот же апостол, уже, быть может, перед смертью, оглядывая всю прожитую жизнь, утверждает, почти с удивлением: «Настало время снять покров². Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил» (2 Тим. 4:7).

Во второй части моей статьи вернусь к более детальному представлению христианской жизни как борьбы, как непрестанного сражения, засвидетельствованного прежде всего новозаветными текстами. Но сначала хотел бы совершить менее привычный библейский экскурс, который, на мой взгляд, важен для рассмотрения духовной борьбы в свете Писаний.

1. К истокам духовной борьбы

Есть три библейских отрывка, которые, если читать их параллельно, составляют парадигму демонс-

ких обольщений человека: рассказ об искушении, которому поддались первый мужчина и первая женщина (Быт. 3:1–6); рассказы об искушениях, победоносно выдержанных Иисусом (Мф. 4:1–11. Лк. 4:1–13); описание борьбы с мирским, к которой призван христианин (1 Ин. 2:15–16). Отрывок из Бытия можно поместить в более широкий контекст, дающий возможность рассматривать глубокую мотивацию, заставляющую человеческое существо грешить.

а) Страх смерти и philautía

Нет сомнений, искушение и грех следует ставить в связь с исторической средой, с культурной и социальной атмосферой, в которую погружен человек, в связь с теми элементами, которые, выражаясь Павловым языком, определяются как «воздушные силы» (Еф. 2:2)³, «начальства и власти» (Еф. 6:12). Однако есть здесь нечто еще более глубокое, имеющее отношение к внутреннему миру человеческого существа. В каждом человеке присутствует эгоистическая тенденция, греховная склонность, такое внутреннее расположение, которое сопротивляется дару Божию, в новозаветной терминологии — «плоть» (ср. Ин. 3:6; 6:63; 8:15. Рим 6:19; 7:5 и т.д.). Из нее происходят «желания плоти, воюющие с жизнью» (1 Петр. 2:11)⁴. Христианская традиция выразительно говорит о *philautía* — *эгоистической любви к себе*. Это страстное стремление достичь блага любой ценой, без других и даже за счет других; исключительная забота о собственном интересе, которая ведет к полаганию собственного «я» мерой всех вещей. Одним словом, это все, что противится божественному желанию *общения*⁵ — Его общения с людьми, общения людей между собой.

Но каков же самый глубокий мотив *philautía*? Послание к Евреям выражает его с большой ясностью: «Как дети причастны плоти и крови, то и Он

также воспринял оные, дабы смертью лишитъ силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству (Евр. 2:14–15).

Эта констатация совершенно верна: мы, люди, всю жизнь говорим о *страхе смерти*, и это *владеет* нами, *сковывает* нас. Смерть — «царь ужасов» (Иов 18:14), поскольку она — корень всех других ужасов. Она не есть лишь последний миг биологической жизни, она — постоянная сила, действующая в нашей повседневной жизни, проявляющаяся как страдание, как болезнь.

Итак, смерть — не только «возмездие за грех» (Рим. 6:23), но и подстрекательница ко греху. Именно *страх смерти* заставляет нас искать во грехе жизнь. Смерть — рабство, в которое нас пленяет такой страх, который является *причиной зла и греха*, который совершаем. Об этом с психологической тонкостью говорят слова, которые Книга Премудрости Соломона влагает в уста праведников (ср. Прем. 1:16–2:24). Говоря кратко, движимый страхом смерти человек стремится любыми средствами сохранить собственную жизнь, сберечь для себя земные блага, хочет властвовать над другими людьми. Так он думает закрепить за собой, уберечь полноту жизни и доходит до того, чтобы для достижения этой цели полагать правильным любое поведение, включая такое, которым наносится вред другим и даже самому себе. И так неизбежно ступает на путь смерти...

б) Три фундаментальных текста Писания

Рассказ о началах, содержащийся в Книге Бытия, свидетельствует о том, что именно страх смерти облечен в процесс искушения и падения мужчины и женщины. После того, как Бог сотворил человека по образу Своему и подобию (Быт. 1:26–27), Он сказал ему: «От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от

дерева познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:16–17). Эта заповедь, данная для того, чтобы научить творение границе свободы, прививает ему механизм фрустрации: быть лишенными чего бы то ни было означает быть лишенным всего. Именно на этой границе, являющейся гарантией и руслом человеческой свободы, возникает искушение «древне-го змия» (Откр. 12:9; 20:2), сатаны: «Нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло»⁶ (Быт. 3:4–5). Так страх перед перспективой смерти проник в женщину (см. Быт. 3:3: «чтобы вам не умереть»), пройдя через внутренний диалог с обольщением к тому, что противостоит истине, сопровождаясь новым видением реальности: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3:6).

Жажда бессмертия, всеислия и всезнания, возросшая от фрустрации ввиду неспособности принять собственную тварную ограниченность, толкает к представлению о внешнем мире как о добыче, которой надо овладеть. На этом этапе грех уже произведен, и жест руки, хватающей плод, — не более, чем неизбежная внешняя манифестация той реальности, что уже обитает в сердце. Так мужчина и женщина соглашаются с искушением противостоять общению, предложенному Богом и впадают в непослушание своему Создателю...

Адаму противостоит новый Адам (см. Рим. 5:14), Иисус из Назарета, рожденный от жены и от Духа Святого, подвергшийся, как всякий приходящий в мир человек, искушениям, но не совершивший греха (см. Евр. 4:15). Иисус — антипод Адама Книги Бытия, потому что там, где Адам пал, Иисус боролся и победил. Причем, если Марк просто представляет нам Иисуса, Который в начале Своего служения

искушается сатаной в продолжение сорока дней в пустыне (Мк. 1:12–13), то Матфей и Лука, размышляя над этим событием, иллюстрируют тремя примерами искушения, преодоленные Иисусом (Мф. 4:1–11. Лк. 4:1–13):

- превратить камни в хлебы;
- завладеть земными царствами;
- броситься вниз с крыла храма и оказаться чудесно спасенным.

Мы перед парафразой рассказа Книги Бытия, которая представляет три вида призыва к пути *philautia*. Кстати, весьма значительно, что в христологическом гимне Послания к Филиппийцам (Фил. 2:6–11) Павел перечитывает это событие именно как отвержение эгоцентрической логики Адама: тому, кто хотел быть «как боги» (Быт. 3:5), отвечает поведение Христа, Который, «будучи образом Божиим, не почитал хищение быть равным Богу, но уничижил Себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек» (Фил. 2:6–7); самовозвышению отвечает снисхождение, *kénosis*, вплоть до уничижения и крестного позора (см. Фил. 2:8). Если для Адама желание быть «как боги» было добычей, которую надо схватить, если он искал удовлетворения этого желания, протягивая руки к дереву, чтоб достичь божественного качества и овладеть им, то Иисус Христос проделал обратный путь: простер руки свои на крестном древе, чтобы отдать Свою жизнь в свободе и ради любви к Богу и к людям.

Поставленный перед обольщениями сатаны, Иисус отвечает на них с позиции радикального послушания Богу и собственной тварности: Он строго и твердо оберегает собственную человечность, сохраняя, таким образом, и образ Бога таким, каким Он открыт в Писании, без подмены его на образ «рукотворный». Оружие, которым Иисус ведет Свою борьбу и дости-

гает победы — полное подчинение слову Божию. Это демонстрируется тем, что Он отвечает противнику одними только словами Писания (Мф. 4:4, 7, 10. Лк. 4:4, 8, 12): «Не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (Втор. 8:3); «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи» (Втор. 6:13); «Не искушайте Господа, Бога вашего» (Втор. 6:16). Это слово Иисус принимает, переживает его в самом глубоком смысле, а не просто «по букве», как это делает сатана (ср. Мф. 4:6. Лк. 4:10–11).

И борьба Христа не может не быть борьбой Его учеников, христиан. Это хорошо показывает апостол Иоанн, когда обращает к своей общине призыв, представляющий собой парафразу рассказа Книги Бытия об искушении: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире:

- похоть плоти,
- похоть очей
- и гордость житейская,

не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин. 2:15–16).

Этими словами он создает действительный портрет мирского, чтобы побудить христиан проверить качество их борьбы с идолопоклонством.

«Похоть плоти» означает вожделение, проявляющееся в таком поведении, которое направлено лишь к удовлетворению собственного эгоизма, и потому трансформирует любое желание в настоятельную необходимость. Этой похоти свойственны злые тенденции, которые толкают человека в мир тьмы, противящийся божественному плану спасения (ср. 1 Ин. 1:5–6; 2:8–9,11). «Похоть очей» направлена к «искусительной прелести» (ср. Пс. 35:2–3), захватывающей человеческие глаза и направляющей к стра-

стному желанию обладания всем, что он видит. Накопление благ становится самоцелью, оправдывающей все. Логика, этой ненасытной мании — мертвящая логика, выражаемая требованием: «Все и немедленно!» Наконец, «гордость житейская» — поведение того, кто полагает самого себя единственным мериллом реальности и претендует на то, чтобы его собственное «я» было над другими. Это выражается в стремлении к власти и к славе любой ценой. Все это — полный контраст с взаимным служением друг другу, которому Иисус наставляет Своих учеников: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35).

Христианин может противостоять этим трем фундаментальным искушениям только ясно осознавая, что его собственная борьба включена в борьбу Христа. Блаженный Августин говорил: «Тебя волнует, почему Христос был искушаем? А не принимаешь во внимание, что Он победил? В Нем и ты был искушаем, в Нем — и твоя победа» (*Изложение Псалмов*, 60, 3).

2. Грамматика духовной борьбы

После этого длинного экскурса, давшего нам возможность вскрыть корни всякого искушения и всякого греха, обратим теперь внимание на некоторые указания Священного Писания относительно того, как вести невидимую брань. Остановлюсь лишь на двух элементах, которые кажутся мне исключительно важными.

а) Сердце — место духовной борьбы

Как было отмечено в первой части статьи, есть точное место, в котором разворачивается духовная борьба. Вся духовная жизнь происходит из центрального органа, который в Библии называется *сердцем*

(евр. *lev*; греч. *kardia*). Это понятие выходит за рамки того, что мы понимаем под «сердцем» в нашей культуре — почти исключительно вместилище чувств. В библейской антропологии сердце — вместилище ума и памяти, воли и желания, любви и храбрости, одним словом, орган, лучше всего являющий жизнь во всей ее полноте. «Будучи местом жизни эмоциональной, жизни чувственной и жизни интеллектуальной, сердце содержит основополагающие элементы того, что мы называем “личностью”» (Антуан Гийомон).

Нелегко говорить об этой «непроницаемой глубине» (см. Пс. 63:7), которую знает, видит и проникает только Бог, как подтверждает Писание:

Боже Израилев!.. Ты один знаешь сердце всех сынов человеческих (3 Цар. 8:26, 39).

Ты испытуешь сердца и утробы, праведный Боже! (Пс. 7:10).

Лукаво сердце более всего и крайне испорчено — кто узнает его? Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности (Иер. 17:9–10).

Именно в сердце — самой таинственной части всякого человеческого существа — отпечатлен образ Божий. В этом пространстве, которое неподвластно строгим определениям, но просматривается при помощи языка символов, Бог говорит человеку и ждет ответа, приглашает к диалогу. Исключительно здесь происходит ежедневный выбор между *сердцем послушным*⁷ (3 Цар. 3:9), сражающимся за то, чтобы принять слово Божие, посеянное в него и чтобы это слово принесло плод (см. Мк. 4:1–20 и парал.) — и сердцем, бесчувственным к слову, сердцем, которое впадает в то неверие, которое Новый Завет определяет как *жестокосердие* (Мф. 19:8. Мк. 10:5; 16:14).

Совершенно ясно, что именно на этом поле разворачивается духовная борьба. Ведь если сердце —

место сокровенной встречи и завета между Богом и человеком, то оно также и седалище похотей и страстей, разжигаемых злой силой: «Извнутри, из сердца человеческого, — с ясностью сказал Иисус, — исходят злые помыслы» (Мк. 7:21). Сердце — место, где сталкиваются лукавство сатаны и действие божественной благодати. Библия отмечает общий опыт: сердце может быть без ума, без способности понимать и различать (см. Мк. 6:52; 8:17–21); может быть закрыто для сострадания (Мк. 3:5), питаясь злостью и ненавистью (ср. Лев. 19:17), ревностью и завистью (ср. Иак. 3:14); может быть лживым и «раздвоенным» (*dipsychos*⁸: Иак. 1:8; 4:8). Можно отнести к любому греху то, что Иисус сказал касательно прелюбодеяния: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28). Ведь прежде, чем реализоваться внешне и увлечь на свои смертельные, обезображивающие нас тропы, любой грех совершается в сердце...

Итак, сердце — место этой невидимой брани. В нем и может начаться возвращение к Богу, обращение (ср. Иер. 3:10; 29:13). Иначе можно погибнуть в прелести греха и в рабстве идолопоклонства. Это труднейшая борьба за то, чтобы постараться возыметь «единое сердце»⁹ (Пс. 85:11), способное к новой жизни, производимой в нас Отцом через веру в умершего и воскресшего Христа, в силе Духа Святого. Именно к этой борьбе и призван христианин.

б) Оружие духовной борьбы

Но как христианину вступить в эту духовную борьбу? Христианская традиция определила некоторые инструменты, некоторые «орудия» для ведения этого сражения. Корни этого рассуждения находятся в Новом Завете, в частности, в конце Послания к Ефессянам. Еф. 6:10–18 представляет собой подлинно

классический текст на эту тему. Опираясь на него, можно реконструировать целое созвездие библейских отрывков, в которых представлены орудия, в которые необходимо облечься для противостояния соблазнам сатаны, осознавая то, что «если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться» (2 Тим. 2:5).

Укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его (Еф. 6:10).

Призыв Павла открывается императивом — *endunamoûsthe*, который может означать как «укрепляйтесь», так и «достигайте силы». В духовной борьбе достигается синергия между делом человека и предваряющим его действием Божиим. Другими словами, человек призывается приготовить все, чтобы благодать Господа Иисуса Христа действовала в нем, уступить ей. Апостол повторяет это недвусмысленными словами: «Укрепляйся (*endunamoû*)... в благодати Иисусом Христом; «Я... тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно» (Кол. 1:29).

Эта сила, это могущество — читаем в начале Послания к Ефесянам — было явлено в воскресении Христа (Еф. 1:19–20). Духовная борьба христианина базируется на вере в воскресение Иисуса Христа, произошедшее в силе Святого Духа — событию, которое обозначило окончательную победу над смертью и над «имеющим державу смерти, то есть диаволом» (Евр. 2:14). Если, таким образом, всякий грех есть неуклюжая попытка истребить страх смерти, то самое эффективное оружие борьбы — вера в воскресение.

Прояснив этот непреложный *primum*, апостол продолжает:

Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому

что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных. Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злой и, все преодолев, устоять (Еф. 6:11–13).

Павел пользуется военным языком, внушая христианам одеться в воинское снаряжение Бога, то есть в то, которое Бог приготовил и предоставил в распоряжение Своим сторонникам. В этом образе можно узнать влияние тех отрывков Ветхого Завета, в которых метафорически описывается оружие, которым сам Бог препоясывается для сражения со злодеями и для триумфа на земле Его спасительного плана (ср. Ис. 59:17. Прем. 5:17–20), или оружие, приготовленное для Его Мессии, Отрасли Иисеевой (ср. Ис. 11:4–5).

Для нашего рассуждения очень интересно знать, что есть еще лишь одно новозаветное место, где употреблен термин *panoplia*. В Евангелии от Луки на оскорбления противников, обвинявших Его в том, что Он якобы «изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского» (Лк. 11:15), Иисус отвечает: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него» (Лк. 11:21–22). Да, Иисус сильнее веельзевула, всей своей силой обольщающего людей, и только в Нем и через Него возможно сражаться с этим врагом и разоружить его.

Апостол здесь обращается к тому же образу, варьируя лишь названия, обозначающие противника: определяет его как «диавола», что значит «разделителя»; чуть далее будет говорить о «лукавом» (Еф. 6:16). В 12-м стихе после того, как уточнил, что борьба христианина — не против других людей («кровь и плоть»), красочно, используя множествен-

ное число, описывает властителей зла и греха. Эти названия «совокупно описывают злые силы, стремящиеся довести человека до его до-крещального состояния» (Романо Пенна).

Против этих коварных доминант, насыщающих воздух (ср. Еф. 2:2), верующему настойчиво требуется «стать» (Еф. 6:11, 13, 14), «противостать» (Еф. 6:13). Такая твердость проявляется прежде всего в том, чтобы противиться атакам врага и не бежать от него. В этом смысле опять же примером является поведение Христа, который согласился сорок дней пребывать в пустыне, бесстрашно смотря в лицо искушениям сатаны. Те, кто подготовлены этим тяжелым предварительным трудом, этой активной пассивностью, без которой борьба будет проиграна уже в начале, могут слушать последнюю часть Павлова призыва. В ней апостол перечисляет детально то, что в других местах называет «орудиями праведности» (Рим. 6:13; 2 Кор. 6:7), «оружиями света» (Рим. 13:12), «оружиями воинствования, сильными Богом» (2 Кор. 10:4):

Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною (ср. Ис. 11:5) и облекшись в броню праведности (ср. Ис. 59:17), и обув ноги в готовность благовествовать мир (ср. Ис. 52:7). А паче всего возьмите щит веры (ср. Прем. 5:19), которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого. И шлем спасения возьмите (ср. Ис. 59:17), и меч духовный, который есть слово Божие (Еф. 6:14–17).

Перечисленные виды оружия взяты из Ветхого Завета. Новизна, внесенная Павлом, состоит в том, что он предлагает верующему облечься в те виды аммуниции, которые составляют вооружение Бога. Это, однако, не должно удивлять христианина, у которого очи сердца освещены верой, знающего, что он объединен с Богом одной и той же жизнью — жизнью Человека Иисуса Христа. А Христос, буду-

чи истолкованием¹⁰ невидимого Бога (см. Ин. 1:18), есть:

- истина (см. Ин. 14:6. Еф. 4:21);
- правда Божия (см. Рим. 3:21–22, 26. 1 Кор. 1:30; Фил. 3:9), оправдывающая верующих в Него;
- Евангелие (Мк. 8:35; Рим. 15:19; 2 Кор. 2:12; Гал 1:7), добрая весть, несущая людям *шалом* — полноту жизни;
- «начальник и совершитель веры» (Евр. 12:2), Тот, на Ком мы всегда должны утверждать нашу всегда колеблющуюся веру (см. Галл. 2:20; Еф 3:12);
- наше спасение (см. 1 Фес. 5:9; 2 Тим. 2:10) и наша надежда (см. 1 Тим. 1:1), Тот, в Чьем спасении мы надеемся участвовать (см. 1 Фес. 5:8);
- Слово Божие, ставшее плотью (ср. Ин. 1:1, 14), Слово, Которое «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого... и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12), Слово, всегда сопровождаемое даром Духа.

Итак, христианин призван *облечься в Господа Иисуса Христа* (Рим 13:14): это и есть самое эффективное оружие духовной брани. Это почва, на которой процветает никогда не скончаемое упражнение, состоящее в принятии чувствований и действий Христа, — *молитва*, побуждением к которой Павел заканчивает свое увещание:

Всякою молитвою и прощением молитесь во всякое время духом, и старайтесь с сем самым со всяким постоянством и молением о всех святых (Еф. 6:18).

Молитва, которая сама по себе есть истинная борьба (см. Рим. 15:30; Кол. 4:2–4), здесь определяется через некоторые, весьма точные, характеристики. Она должна быть непрестанной (см. также 1 Фес. 5:17), совершаемой «во всякое время». Это не значит, что надо постоянно твердить молитвенные формулы, но — жить в состоянии, которое отцы Церкви

называли памятью Божьей, постоянным воспоминанием о Боге, то есть бороться за то, чтобы всегда сознавать Его присутствие в нас.

Апостол также говорит о молитве «в Духе»¹¹. Вновь никакого первенства со стороны христианина: он должен всегда оставаться в тени, но давать себе отчет в том, что Дух молится в нем и преображает его жизнь в молитву. Все это — с целью достигнуть более тесного общения с Богом и братьями, «святыми», о которых он всегда возносит Богу свои прошения.

Наконец, молитва готовится великой добродетелью *бодрствования* (глагол *agrupnéin*, связанный с молитвой, находим также в Лк. 21:36). Бодрствование как общее состояние внутреннего напряжения необходимое для различения присутствия Господа и для открытости, для приготовления внутреннего пространства к Его пришествию, водворяет верующего в состояние духовного просветления. Бодрствование — корень и матрица всех христианских добродетелей, поскольку оно закаляет верующего, делаю его способным к выдержке, к борьбе, к трансформации уклоняющейся или заблокированной в идольских страстях жизненной силы в силу для достижения единственной подлинной цели духовной брани — *агапе*, любви к Богу, ко всем братьям и ко всей твари.

Заключение

Иисус сказал: «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата» (Лк. 13:24). Он сам дал пример этого, когда в молитве в Гефсиманском саду пребывал в борении, в решающей *agonía* (Лк. 22:44). Поставленный перед выбором — остаться верным Отцу, даже ценой позорной смерти, или уйти дорогой, подсказываемой дьяволом, Он остался в полном послушании воле Божьей, принимая Свой арест в

духе кротости и любви. Тот же пример явил Он и на Кресте, на котором услышал от людей слова, похожие, словно эхо, на те, коими искушал Его сатана в пустыне:

Других спасал; пусть спасет Себя самого, если Он Христос, избранный Божий (Лк. 23:35).

Если Ты Царь Иудейский, спаси Себя самого (Лк. 23:37).

Если Ты Христос, спаси Себя и нас (Лк. 23:39).

Иисус, однако, не восхотел спасать Себя самого. Напротив, Он избрал исполнить со всей верностью волю Божию, продолжая до самой смерти быть послушным Ему, то есть любить Бога и людей, служить Богу и людям. Это стало причиной смерти для Иисуса, но причиной жизни для всех людей! Именно в ответ на эту жизнь, в которой он в борьбе противостоял искушениям сатаны и всегда оставался способным любить, Отец воззвал Его из мертвых.

Все это имеет для нас следующее решающее последствие: только Иисус Христос, живущий в каждом из нас, может победить обитающее в нас зло. Духовная борьба — это то, с помощью чего жизнь Христова торжествует победу над злом, грехом и смертью. Любая наша победа есть нечто иное, как отражение пасхальной победы Христа, Того, кто может сострадать нашим немощам, потому что как и мы, был искушаем во всем, но не совершил греха (см. Евр. 4:15). Он «всегда жив, чтобы ходатайствовать» за нас (Евр. 7:25).

Итак, именно Христа мы можем призывать словами псалмопевца: «Вступишь в тяжбу мою!» (Пс. 42:1; ср. 118:154). Каждый день, находясь в тяжелой борьбе, только с Ним и в Нем мы можем воздавать славу Богу, поя: «Благословен Господь, твердыня моя, научающий руки мои битве и персты мои брани» (Пс. 143:1).

Примечания

¹ *Ориген*. Гомилии на Книгу Иисуса Навина, 5,2.

² В Синодальном переводе: «время моего отшествия настало» (прим. пер.).

³ В Синодальном переводе: *князь, господствующий в воздухе* (прим. пер.).

⁴ В Синодальном переводе: *плотские похоти, восстающие на душу* (прим. пер.).

⁵ Итальянское слово *comunione*, которым здесь пользуется Э. Бьянки, означает также «общность» и «причастие» (прим. пер.).

⁶ В Синодальном переводе: *боги, знающие добро и зло* (прим. пер.).

⁷ В Синодальном переводе: *сердце разумное* (прим. пер.).

⁸ Этим прилагательным передается еврейское выражение «сердце и сердце» (*лев ва-лев*).

⁹ В Синодальном переводе: *утверди сердце*. — *Прим. пер.*

¹⁰ Автор использует существительное «*narrazione*», что по-итальянски означает «повесть», «рассказ», «история». Русское «явил» в Синодальном переводе Ин 1:18, не является, конечно, дословным переводом греческого причастия, которое обозначает «объясняющий, толкующий». *Vulgata*, между прочим, переводит: *enarravit*. — *Прим. пер.*

¹¹ В Синодальном переводе: *духом* (прим. пер.).

*Митрополит Минский и Слуцкий
ФИЛАРЕТ*

БОГОСЛОВИЕ АСКЕТИЧЕСКОГО ПОДВИГА

Возлюбленные о Господе собратия архипастыри, досточтимые отцы, братья и сестры, многоуважаемые организаторы и участники конференции!

Сердечно благодарю отца настоятеля Энцо Бьянки за приглашение принять участие в работе нынешнего, семнадцатого, международного форума по вопросам русской и православной духовности.

Искреннюю признательность направляю всем, чьи труды в течение семнадцати лет делают возможным проведение этого форума — знаменательного для нашего времени и очень важного для Святой Христовой Церкви.

Большую радость вызывает в моей душе возможность быть среди вас и поделиться некоторыми размышлениями о том, как рассматривается духовная борьба в православной традиции.

«Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа»

Таковыми словами в каждом православном храме начинается Божественная литургия. Впрочем, всякое

обращение к Богу следует предварять этим начальным славословием, потому что оно, по мнению святого Николая Кавасилы, «оставляет в стороне и себя, и все свое, и славословит Господа ради Самого Господа, ради Его силы и славы».

Две причины побуждают меня начать размышления о богословии аскетического подвига именно этим рассуждением сего богоносного отца.

Во-первых, целью аскетического подвига является бесстрастие. Известно, что достижение бесстрастия определяется в качестве высшей добродетели во многих культурах, в том числе и тех, которые никак не связаны с верой в Господа Иисуса Христа.

Однако лишь в христианстве истоки бесстрастия сосредоточены в Богочеловечестве Сына Божия — Сына Человеческого. То есть, целью аскетического подвига христианина является не развитие его личных человеческих способностей, но совсем иная цель. И эта цель — поиск путей общения с Богом: своим Творцом, своим Спасителем, своим Утешителем. Вот почему славословие Господа ради Самого Господа, ради Его силы и славы является своеобразным ответом человека на Евангельских призыв: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24).

Во-вторых, другой причиной нашего обращения к мысли святого Николая Кавасилы является то, что сам предмет наших размышлений — духовная борьба — обязывает христиан к особенной внимательности в отношении друг ко другу и к самим себе.

Свое идеальное воплощение это духовное и, я бы даже сказал, Евангельское внимание получает в Божественной литургии. Ведь в этом богослужении Господь Вседержитель Сам собирает нас в единое целое. Именно ради этого собрания, ради этого евхаристического единения Своих верных Он «отдал Сына Своего единокровного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16).

Единство всех и каждого не только уподобляется симфонии членов одного тела, но становится абсолютно предметным, ибо Святая Церковь — это Тело Христово, Тело Сына Божия, отданного миру людей, «ибо так возлюбил Бог мир» (Ин. 3:16).

Таково православное видение главной цели аскетического подвига и заповеданных Богом средств его достижения. Ориентируясь на этот заветный идеал, постараемся в духовной трезвости и со смирением приблизиться к общехристианскому пониманию того, что же представляет собой духовная борьба.

Христологические основы аскетики

Одно из древнейших свидетельств о Богочеловечестве Иисуса Христа содержится в Послании апостола Павла к Филиппийцам: с 6-го по 11-й стих 2-й главы.

Исследователи Нового Завета сходятся во мнении, что этот гимн Спасителю был включен апостолом Павлом в его послание как сложившееся еще до него прославление Господа Иисуса Христа. И потому прежде чем мы прочтем этот отрывок, мне хотелось бы подчеркнуть контекст, в который он помещен апостолом.

В начале главы святой Павел пишет о единстве, которое христиане обретают во Христе, любя друг друга и смиряясь друг перед другом: «По смиреномудрию почитайте один другого высшим себя» (Флп. 2:3). Основание этого, считает богодухновенный автор, заключается в том, что в нас «должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2:5).

Итак, христологические суждения предваряются четким указанием их цели: мы сами должны уподобляться Христу.

При этом, как нам представляется, в словах Апостола звучит призыв не только следовать нрав-

ственному примеру Христа, но и жить Христом, подобно тому, как сам Павел живет Им: «Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп. 1:21). Здесь невозможно не подчеркнуть и продолжение этой мысли в личном эсхатологическом плане: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше». А дальше — вот оно, самоотречение святого Павла: «...оставаться во плоти нужнее для вас» (Флп. 1:23–24).

Теперь от контекста перейдем к тому, что же говорится Филиппийцам о Христе, с Которым христиане, преображенные аскетическим подвигом, должны иметь те же чувствования.

«Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:6–11).

Этот фрагмент многократно становился предметом тщательного богословского анализа. Ныне в мою задачу не входит участие в дискуссиях по поводу различных аспектов толкования этого гимна. Но мне бы хотелось почерпнуть из этого древнейшего христологического повествования аргумент, необходимый для лучшего понимания проблематики богословия аскетического подвига.

Такой аргумент находится в ответе на вопрос: почему же Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени? Почему всякий христианский народ исповедует, что Господь Иисус Христос — в славу Бога Отца? В общем виде речь здесь идет о том,

почему человечество Христа удостоилось Божественной славы?

Понимаю, что в подобной формулировке можно заподозрить привкус несторианского отделения «человечества Иисуса» от «Божества Христа». Но я бы хотел оставить вопрос именно в таком виде, дабы нам удалось предельно ясно определить существо «человеческой природы» в единой «богочеловеческой ипостаси» Христа. А это как раз и является божественным уроком аскетического бытия.

В тексте Послания к Филиппийцам Божественная слава Христова описывается как следствие Его смирения и послушания вплоть до смерти, смерти мучительной и позорной. На этом апостол Павел делает особый акцент.

Однако божественная слава является не только следствием смирения. Ведь не случайно в начале фрагмента говорится о равенстве Иисуса Христа — Богу. Крестная смерть, невозможная для божественной природы, возможна для природы человеческой. И вот именно за этим «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти», — как разъяснял эту тайну апостол Павел Римлянам (Рим. 8: 3)

Таким образом, крестная смерть Сына Человеческого становится собственной смертью бессмертного Логоса.

К тайне смерти бессмертного, к тайне аскетической борьбы бесстрастного Богочеловека мы можем несколько приблизиться, вслушиваясь в слова Гефсиманской молитвы: «Отче Мой! если *возможно*, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я *хочу*, но как *Ты*» (Мф. 26:39).

Здесь слышно «*хочу*» человеческой природы, здесь дышит «*возможно*» человеческой свободы, и здесь же — «*Ты*» Богочеловеческого смирения.

В этом смирении Бога исцеляется природа и обновляется свобода всего человеческого рода, который

болен грехом и страдает страстями. В этом аскетическом смирении Сына Божия свобода воли человека и его природное естество обретают перспективу вечного бессмертия перед Лицом Творца.

Послушание и смирение Иисуса Христа являются в Гефсимании не просто умалением Сына Человеческого перед Божеством Отца. Такое предельное смирение и полное послушание являются собственными способами бытия Предвечного Логоса. И здесь, в Гефсиманском саду в ночь ареста наступило то самое определенное время, когда Слово Божие осуществило их, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек.

Таким образом, Бог превознес Христа и дал Ему имя выше всякого имени, потому что человечество Иисуса из Назарета в полной мере осуществилось, раскрывшись пред Всевидящим Оком Отца.

Аскетический подвиг как жизнь во Христе

Далее нам необходимо осмыслить то значение, которое имеет для христиан обожение человеческой природы Христа.

Первый шаг, который не умоглядно, а на деле объединяет нас со Христом, мы делаем в таинстве Крещения. В Послании апостола Павла к Римлянам, которое читается во время совершения этого Таинства, говорится: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4).

В этих словах, равно как и в троекратном погружении крещаемого в воду, мы видим указание на то, что деятельное приобщение ко Христу происходит через наше личное соучастие в Его смерти и воскресении.

Далее апостол развивает эту мысль: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же

для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:11).

Приобщившись к Телу Христову в таинствах Крещения и Миропомазания, мы призваны усвоить и развить полученные нами дары Святого Духа. В этом заключается смысл аскетического подвига покаяния, по-гречески — *μετάνοια*, что означает «изменение ума».

«Ветхий наш человек» (Рим. 6:6) в покаянии преобразует свой ум, чтобы обрести право сказать вместе с апостолом Павлом: «Мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:16).

Из этого следует, что смысл аскетического делания заключается не в развитии способностей «ветхого человека», а в приобщении к новому человечеству во Христе. Путь к этому человечеству лежит через борьбу со страстями, которые как раз и составляют ложную сущность «ветхого человека». Покаяние воспринимается как смерть именно в связи с необходимостью отказаться от образа жизни, от способа существования «ветхого человека», который в конечном итоге замкнут на себе самом.

Полагаю, будет справедливым определение такого способа существования, такого образа жизни как индивидуалистического. Тем более, если учесть значение латинского слова *individuum* — «неделимое, особь».

Источник индивидуализма кроется в желании человека самому быть богом, не будучи вместе с Творцом; он порожден жадной подчинить себе мир, но не состоять при этом в определенном чине богоустановленной иерархии; он призван утолить страх потери личной власти перед необходимостью разделять ее с другими учиненными душами.

«Ветхий человек» защищается от этого страха своей гордыней. Именно эта страсть является той скрепой, которая собирает воедино рой всех остальных страстей и создает в сознании индивида иллюзию его равенства Богу. В таком состоянии человек не способен сорадоваться истине (1 Кор. 13:6), то есть любить

другого человека. Ведь для него другой человек — это всегда угроза собственному суверенитету. В этой горделивой системе координат «другой» становится объектом зависти, раздражения и ненависти, которые среди духовных слепцов нередко воспринимаются как проявления сильного характера.

Утвердив Церковь, Господь открыл иную логику межличностных отношений. Напомню слова литургической молитвы на раздробление Агнца, которые, на мой взгляд, эту логику четко проявляют: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый, но причащающиеся освящаяй».

Здесь мы видим опровержение индивидуализма, для которого деление — смерти подобно. И вместе с тем здесь — парадокс: Агнец Божий раздробляется и одновременно пребывает неразделяемым. Его едят, а Он нисколько не расходуется.

В этом заключен парадокс жертвы, парадоксальность жертвенности как образа мыслей и способа жизни. Так, отдача становится источником получения, а умирание — началом рождения.

Следуя этой логике, мы воздерживаемся от потворства собственному «я», в чем бы это потворство ни выразалось: в виде душевных переживаний или в стремлении к телесному комфорту. Смыслом этого воздержания является Сам Господь: мы отказываем себе в чем-либо ради того, чтобы освободить место для Божией благодати.

Такое воздержание вкупе с волевым устремлением ко Христу называется *постом*, который согласно преподобному Иоанну Лествичнику, есть «виновник бесстрастия, разрешение грехов, врата рая и небесное наслаждение».

Однако пост будет иметь плоды лишь тогда, когда он соединен с рассуждением. Рассуждение, подобно острому копию, должно отсесть страсти и открыть покаянной душе ее подлинное состояние.

Пользуясь смысловыми ресурсами русского языка, можно сказать, что постом в разумную жертву Богу приносится наша плоть. Русское слово плоть имеет общий корень с прилагательным «плотный», которое в нашем контексте можно понять как непроницаемый для света.

Так вот, расчленение плотского человека копием рассудительного поста приводит к тому, что плоть становится проницаемой для света Божественной благодати. По-особому понятными становятся тогда слова Синайского старца Иоанна Лествичника о посте, который суть «светильник во тьме, возвращение заблудших на правый путь, просвещение слепотствующих».

Разделяя доброе и злое в своей душе, мы можем по-новому собрать ее воедино. И эта новизна будет касаться также и страстей как сил нашей души. Ведь страсти являются злом и приносят страдания тогда, когда они порождены греховной человеческой природой. Но они могут и должны иметь доброе направление своих действий. Ведь не случайно в аскетической литературе есть выражение «бесстрастная страсть». Им обозначается такое устремление человека к Богу, которое не омрачено гордостью.

Подобно тому, как приношение жертвы сопровождается излиянием крови, — духовное жертвоприношение сопровождается пролитием слез о себе и о мире. Ведь судьбы мира и человека взаимосвязаны такими неисповедимыми связями, тонкими нитями и тяжкими цепями, что никто, кроме Бога, не может постигнуть их всеобъемлющей сути.

Итак, разделяя себя в аскетическом жертвоприношении Богу, индивид встречает Воскресшего Бога, Который в объятии распростер перед ним Свои пронзенные руки и обращается к нему со словами: «В малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего» (Мф. 25: 21).

«Радость господина» — это радость воскресения и бессмертия, это вечность, разделенная Творцом для

всех; вечность, в которой, по слову апостола Павла, «все и во всем Христос» (Кол. 3: 11).

Итак, аскеза не является уходом человека от мира. В аскезе человек приобщается ко Христу, человеческая природа Которого тождественна природе каждого из нас. А это значит, что приобщение ко Христу одного человека имеет в своей перспективе единство в Теле Христовом всего преображенного человечества.

Так слова преподобного Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя», — обретают не только нравственный, но и глубокий онтологический смысл.

Призыв же Николая Кавасилы славословить Господа ради Него Самого вновь отсылает нас к тому, что аскетический подвиг является не самоцелью человеческого бытия, а путем, ведущим от человечества — к богочеловечеству. Так, Евангельская триада «путь, истина и жизнь» раскрывается в Самом Господе нашем Иисусе Христе, Ему же слава во веки. Аминь.

Епископ Гатчинский АМВРОСИЙ

МЕТОДЫ БОРЬБЫ С ПОМЫСЛАМИ И КРИТЕРИИ ИХ РАЗЛИЧЕНИЯ В РУССКОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Господь наш Иисус Христос в Нагорной проповеди Своим Божественным авторитетом засвидетельствовал важность борьбы за чистоту помыслов и чувств в жизни человека. Еще в Ветхом Завете об этом свидетельствовали пророки и премудрый Соломон: «Больше всего хранимого храни сердце твое; потому что из него источники жизни» (Притч. 4:23). Но в полноте это учение открыто именно в Евангелии. По слову Спасителя, «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8), «...ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы...» (Мк. 7:21; Мф. 15:19), «светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно» (Мф. 6:22–23). Последние слова Господа, по толкованию святителя Иоанна Златоуста, означают, что «как касательно тела мы наиболее заботимся о том, чтобы иметь здоровое зрение, так и касательно души преимущественно должны заботиться о здравии ума»¹.

Понятия «помысл», «сердце» и «ум» в Священном Писании являются понятиями смежными и тесно взаимосвязанными. Так например, такое сочетание как

«помышления сердца» в разных формах встречается в Библии около 20 раз, а главная заповедь о любви к Господу Богу включает призыв любить Его «всем сердцем и всем умом» (Мк. 12:33) или «всем разумением» (Мф. 22:37; Лк. 10:27)².

Монашеская аскетическая традиция в едином живом потоке Предания особенно подробно учит о тесной связи и взаимовлиянии человеческого ума и сердца, о значении постоянного хранения их чистоты. Начальник египетского монашества преподобный Антоний Великий отмечал, что в духовной брани прежде всего необходимо противостоять греховным мыслям: «Далеко гони от себя злые помышления, предаваясь Богу; и Он покроет тебя десницею Своею. Не всякому помыслу своему следуй»³.

В монашеском опыте мы встречаемся и с другими понятиями, имеющими непосредственное отношение к рассматриваемой теме: «харизма духовного рассуждения», «старчество», «откровение помыслов», «духовное трезвение», «умно-сердечная молитва». Все они прямо связаны с наукой духовной брани и методами борьбы против лукавых помыслов.

Преподобный Феодосий и аскетическая традиция Древней Руси

Византийское аскетическое наследие было воспринято в Древней Руси практически сразу после ее крещения. Благодаря общению с православным Востоком, русская духовная жизнь в известном отношении была отражением его духовной жизни — процветавшие там традиции старчества и духовного трезвения передались и нам.

Русская монашеская и аскетическая традиция ведет свое начало от преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. Они заимствовали иноческий устав со Святой горы Афон и из Константинопольского Студийского монастыря. В своей знаменитой летопи-

си «Повесть временных лет» ученик преподобного Феодосия преподобный Нестор Летописец делает важное сравнение: «Киевский Антоний прославился как Антоний Египетский». Эта краткая фраза дает четкое указание на духовные ориентиры первых русских иноков. Ими были древние египетские и греко-византийские отцы-подвижники. Преподобный Антоний, став отцом русского монашества и избрав затворнический образ иноческого подвига, никогда не чуждался людей. Поставив игуменом Феодосия и не входя во внешнее управление монастырем, преподобный Антоний остается его руководителем и возвестителем воли Божией⁴. Признаки старчества в житии преподобного Феодосия также налицо: он принимает откровения помыслов, руководит духовными чадами и облечен благодатными дарами (харизмами). Время игуменства преподобного Феодосия (1062–1074), несомненно, лучшая пора в истории Киево-Печерского монастыря, а вместе с тем и в истории первого периода русского монашества. Святого Феодосия можно уверенно назвать «законодателем русского монашества»⁵.

В немногих дошедших до нас поучениях преподобного сохранились ясные указания на практику откровения помыслов и другие методы борьбы с ними, практиковавшиеся в обители. Обращает на себя внимание и та серьезность, с которой святой относился к ведению мысленной брани в монашеском делании: «Откроем здесь наши согрешения пред худым человеком, чтобы не быть обличенными там, перед всей Вселенной». Откровение грехов делом и мыслями становится, таким образом, необходимым условием для получения прощения и победы в духовной брани.

В поучении преподобного Феодосия, сохранившимся в Повести временных лет, говорится об источнике лукавых помыслов в сознании человека и одновременно о сокрытости для злых духов нашего внут-

ренного мира: «бесы... не знают мыслей человека, а только влагают помыслы в человека, тайного не ведая. Бог один знает помыслы человеческие. Бесы же не знают ничего, ибо немощны они»⁶.

О методах борьбы мы находим отдельное поучение святого игумена. Перед началом Великого поста преподобный Феодосий поучал братию как, находясь в молитвах ночных и дневных, «блюсти себя от помыслов скверных, от бесовского соблазна». Среди способов борьбы он называет крестное знамение, Иисусову молитву, воздержание от обильной пищи. Преподобный также призывал остерегаться лености и многого сна, бодрствовать для церковного пения и для усвоения отеческого предания и книжного чтения. Особенно подчеркивал святой необходимость «иметь на устах псалмы Давидовы», потому что это один из лучших способов «прогонять бесовское уныние»⁷.

Таким образом, преподобный Феодосий предлагал для борьбы с помыслами целый комплекс *духовных мер*. Такой *системный подход* всегда был важной чертой православной аскезы.

Тема духовной брани постоянно обсуждается в Киево-Печерском патерике, но подробных или хоть сколько-нибудь развернутых поучений о способах этой борьбы и критериях различения помыслов мы здесь не находим. Наиболее подробный пример духовного противоречия вражеским навязчивым мыслям находится в повествовании о преподобном Исаакии затворнике у преподобного Нестора. Святой Исаакий победил бесовские силы после трех лет борьбы. Акцент здесь сделан на мужество, надежду на всемогущество и любовь Бога, молитву духовника и презрение к падшим духам. Невзирая на запугивания демонов, святой говорил им: «ныне... со мною Господь Иисус Христос и Бог наш, и молитва отца нашего Феодосия, надеюсь на Христа и одержу победу над вами».

Таким образом, несмотря на скудость дошедших до нас сведений, наука о духовной борьбе была знакома русским инокам с самого момента зарождения монашества в нашей Отчизне.

Преподобный Сергей Радонежский

От великого подвижника XIV века святого Сергия Радонежского письменных наставлений не сохранилось. Однако его Житие дает некоторые указания на практику жизни самого святого, а также содержит наставления о борьбе с помыслами. Преподобный Сергей, по словам Жития, возлюбил «одному лишь Богу приносить частые, усердные и сокровенные молитвы, с одним лишь Богом беседовать... к Вышнему и Вездесущему прилепляться *всеми своими помыслами*»⁸.

Противление вражеским помыслам, борьба с невидимым врагом являются стержневыми темами в Житии. Начиная уединенное житие, преподобный Сергей просит у постригавшего его игумена: «Помолись о моем уединении, а также и научи меня, как жить мне одному в пустыне, как молиться Богу, как избегать вреда душевного, *как противиться врагу и помыслам гордыни, от него исходящим*».

Епифаний-жизнеописатель свидетельствует об одном из лучших учеников святого преподобном Феодоре, что тот проводил жизнь добродетельную «в полном послушании» своему старцу и никогда «свои помыслы от преподобного не утаивал — ни ночью, ни днем»⁹. Откровение помыслов было для монахов делом нередким и важным.

Преподобный Сергей настаивал на необходимости «великого подвига», который монахи должны понести «в борьбе с невидимым врагом». Среди средств духовной борьбы в Житии указаны прежде всего молитва (особенно молитва стихами псалмов¹⁰), крестное знамение, призывание молитв Пресвятой Богородицы.

Серьезнейшим указанием на силу и гибельность демонических помыслов является сообщение Жития, что именно они стали причиной нестроений в обители. «Невидящий добро враг... в помыслы вложил братьям противиться наставничеству Сергия».

Краткость сохраненных Житием поучений преподобного Сергия объясняется в самом Житии: «Многие он речи говорил, но гораздо больше пример подавал братии своими делами»¹¹.

Преподобный Нил Сорский

Впервые в древнерусской литературе подробное и систематическое описание борьбы с разного рода помыслами мы находим в Скитском Уставе и в посланиях преподобного Нила Сорского (1433–1508)¹². Его учение практически полностью заимствовано у греческих отцов, труды которых затем вошли в известнейший аскетический сборник «Добротолюбие», но изложено это учение в основном методом перифразы. Святой старался писать так, чтобы быть понятным теми, кто мало сведущ в писаниях святых отцов, излагая их учение кратко и доступно для русского человека¹³. Особенно часто он ссылается на мысли преподобных Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Иоанна Лествичника¹⁴.

В предисловии к Уставу святой старец, касаясь внешнего поведения иноков, говорит кратко о повиновении настоятелю, о трудах телесных и т. д. Но в самом Уставе он рассуждает *исключительно об умном или мысленном делании*. В 1-й главе Устава преподобный говорит о различных степенях сочетания с помыслом — прилог, сочетание, сосложение, пленение, страсть. Каждую из этих ступеней он описывает с подробностью, «которой не находим ни у одного из древних святых отцов»¹⁵. Здесь преподобный достаточно оригинален, являет себя опытным

знатоком человеческой души, проявляет свой заботливый пастырский характер.

Во 2-й главе святой говорит о борьбе с помыслами через быстрое отсечение их при самом начале их действия, сосредоточенность ума, с использованием сдержанного дыхания, соединение ума с сердцем. Рассуждая в 6-й главе о борьбе с каждой из разновидностей помыслов, святой дает много конкретных практических советов.

В качестве общих средств, необходимых для противостояния лукавым помыслам, преподобный Нил называет следующие: молитву к Богу и призывание Его Святого Имени, чтение псалмов, призывание молитв святых, памятование о смерти и Страшном суде, внутреннее сокрушение и слезы, устранение от всяких попечений, безмолвие, рукоделие, запоминание Священного Писания наизусть.

Борьбе с блудной страстью преподобный Нил уделяет больше внимания, чем многие древние отцы. В случае тяжелой брани святой в одном из своих посланий советует с крайним смирением, осознавая свое бессилие, «встав и возведя очи и руки к небу, так помолиться: «Ты силен, Господи, и Твой это подвиг. Ты воюй и победи в этом, Господи, за нас»¹⁶. Эта молитва составленная, по-видимому, самим святым, создает удивительный смиренномудрый настрой в душе молящегося. Индивидуальность человека как бы исчезает, и единому Богу приписывается успех в брани.

Но главным для прохождения духовной брани святой Нил считал необходимость найти опытного наставника, отмечая, что в его время: «немалый подвиг... обрести этому чудному деланию наставника непрельщенного».

Что касается критериев различения так называемых «тонких» помыслов, то святой, следуя наставлениям преподобных Нила Синайского и Исихия Иерусалимского, предлагает *отсекать все помыслы, без*

различения на добрые и злые. Подвижник старается «удерживать ум глухим и немым» и «иметь сердце безмолствующим от всякого помысла, хотя бы тот и вполне благим представлялся; потому что за безстрастными помыслами страстные последуют, как опытом познано было, и вход первых причиной (для входа) вторых бывает»¹⁷.

Исследователь наследия преподобного Нила Сорского А. С. Архангельский эпоху конца XV века изображает в самых мрачных красках¹⁸. На таком темном фоне общего духовного одичания особенно светло вырисовывается кроткий лик святого Нила как просвещенного человека, который в ясных и простых формах систематизировал учение о внутреннем делании.

Преподобный Паисий Величковский

Этот замечательный святой (1722–1794) известен как возродитель старчества, носитель афонской монашеской традиции, прошедший на Святой горе 17 лет, основатель монастырей в Молдавии, знаменитый переводчик святоотеческих творений на славянский язык. Лейтмотивом служения преподобного Паисия было утверждение старчества.

Святой Паисий принес это делание с Афона и перенес его на русскую почву. Именно под влиянием греческой традиции он возродил старчество и раскрыл верховное достоинство послушания¹⁹. «Каждый, — пишет он, — должен иметь кого-то опытного в духовном руководстве, кому бы он полностью предавал свою волю и повиновался как Самому Господу»²⁰. Вместе с этим преподобный Паисий возрождает святоотеческий образ «старца», приводя те неукоснительные критерии, которыми греческие отцы определяют служение истинного старца: бесстрастие, чистота души, пребывание в Духе Святом, *способность духовного рассуждения*. Главным способом и последним крите-

рием различения помыслов в учении преподобного Паисия является старец, точнее, откровение помыслов старцу, которое есть основное средство духовного делания монаха.

Суть учения преподобного Паисия — сосредоточенность на «умном подвиге молитвы», на идее созерцания внутреннего «сердечного рая», что открывается по мере усмирения греховных тела и разума²¹. Старец Паисий занимался переводом аскетических творений святых отцов на молдавский и церковнославянский языки. Так возник перевод «Наставлений» святого Исаака Сирина, «Вопросов и ответов» преподобного Максима Исповедника, «Поучений» преподобного Феодора Студита, «Наставлений» аввы Варсонофия и др. и, наконец, церковнославянское «Добротолюбие».

По словам историка Г. П. Федотова, «Паисий Величковский становится отцом русского старчества. Непосредственно связанная с ним Оптиная пустынь и Саров делают двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замерзшая Россия»²².

Влияние преподобного Паисия сказалось в 107 монастырях, скитах и пустынях России. Они насаждали у нас старчество²³.

Преподобный Серафим Саровский

Один из наиболее известных русских святых — преподобный Серафим Саровский (1754–1833), имевший дар прозорливости, зрения помыслов, их различения и рассуждения, учил о великой трудности очищения сердца. Преподобный использовал пример, взятый из Псалтири: «Сие море (т.е. сердце со своими помыслами и желаниями. — *En. A.*) — великое и пространное: тамо гади, ихже несть числа» (Пс. 103:25)²⁴. Святой сравнивает суетные, неправые и нечистые помыслы — порождения злых духов — с

разного рода гадами и хищниками, живущими в морской пучине.

В поучениях преподобного Серафима много сказано о том, как следует хранить внимание и сосредоточенность. Без них невозможно подвижнику достичь цели. Только тогда, когда «ум и сердце будут соединены в молитве и помыслы души не рассеяны... сердце согревается теплотой духовною, в которой воссияет свет Христов, исполняя мира и радости всего внутреннего человека». Ум молящегося должен быть «как бы поставленный страж или неусыпный охранитель внутреннего Иерусалима»²⁵.

В наше время, в эпоху практически неограниченных и легкодоступных информационных потоков, особенно актуален призыв святого Серафима к «внутреннему уединению», для успеха которого не должно «внимать посторонним слухам»²⁶.

Ключевой темой в наследии преподобного Серафима является учение о хранении мира душевного: «Стяжи мир в сердце своем — спасешься сам, и вокруг тебя тысячи спасутся»²⁷.

Указывая на большой труд, которым этот мир приобретает, святой отмечал, что без достижения этой цели невозможно и само спасение. И наоборот, когда человек «старается иметь в себе сердце смиренное и мысль не возмущенную, но мирную, тогда все козни врагии бывают бездейственны, ибо где мир помыслов, там почивает Сам Господь Бог»²⁸. Мир душевный, является, таким образом, одновременно и средством противостояния помыслу и целью сам по себе.

Весь подвиг христианской жизни имеет целью стяжание благодатного мира. Этот мир является и одним из главных критериев для отличения доброго помысла от лукавого: «Ангел добрый тих, кроток и безмолвен. Когда он войдет в сердце человека, то говорит с ним о правде, чистоте, честности, спокойствии... а дух лукавый острожелчен, жесток

и безумен»²⁹. При всей ясности этого критерия, преподобный, тем не менее, призывает проверять себя: «Проходящий путь внимания не должен только одному сердцу своему верить, но должен сердечные свои действия и жизнь свою поверять с Законом Божиим и с деятельной жизнью подвижников благочестия»³⁰.

Для современного человека особенно трудным является хранение мира души. Брань с помыслами становится более сложной и в определенном смысле более важной, чем в древности. Об этом свидетельствует и само учение святого Серафима, и то откровение, которое он получил во время явления Божией Матери. Царица Небесная, в частности, сказала святому, что древние мученики «страдали явно, а нынешние — тайно, сердечными скорбями ... и мзда им будет такая же»³¹. Таким образом, можно говорить об увеличении значения в современном мире внутреннего делания христианина в повседневной жизни и для спасения его души.

В контексте учения о мире душевном воспринимается и сам образ святого угодника, приветствовавшего всех приходящих теплыми и жизнеутверждающими словами: «Радость моя, Христос воскрес!»

Оптинские старцы

Следующие по хронологии наиболее известные русские святые, много писавшие и учившие о мысленной брани, это преподобные старцы Оптиные. В 1829 году иеросхимонах Лев (Наголкин, 1768—1841), вместе со своими учениками, в том числе иеросхимонахом Макарием (Ивановым), поселился в Оптином скиту, дабы насадить благодатное старчество³² и традиции духовного делания. Вслед за ним преемственно все святые духовники Оптиной пустыни явились продолжателями дела преподобного Паисия Величковского.

По благословиению святителя Филарета Московского, братия Оптиной пустыни под руководством своих старцев занималась не только изданием переводов преподобного Паисия Величковского, но также переводила сама и издавала знаменитые творения «великих врачевателей душ человеческих»: преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Пророка, аввы Дорофея, Петра Дамаскина, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Анастасия Синаита, святителя Иоанна Златоуста. Святитель Филарет (Дроздов) и профессор Московской духовной академии протоирей Феодор Голубинский, бывший цензором оптинских изданий, дали им высокую научную оценку. Особенно ценным явился личный духовный опыт подвижников, отраженный в более ясном переводе «темных» мест греческого и старославянских текстов.

За многие годы духовного окормления людей разных сословий и уровня образованности Оптинские отцы преподавали множество практических советов о борьбе с лукавыми мыслями. В целом они следовали святоотеческой традиции и из нее черпали свою мудрость. Вместе с тем можно отметить некоторые акценты в их учении, которые актуальны и интересны для современного человека.

Старцы единодушно говорили о важности распознавания помыслов для успешной духовной жизни. Преподобный Варсонофий пишет: «Мысли не просто приходят и уходят. Иная мысль может погубить душу человека, иной помысл заставляет человека вовсе повернуть на жизненном пути и пойти совсем в другом направлении»³³.

Избирая критерии различения помыслов, Оптинские старцы — вслед за преподобным Серафимом — опираются на древнее святоотеческое учение, согласно которому *помыслы распознаются по действию на душу*. Об этом пишет преподобный Амвросий: «Как бы ни казались благовидны и достоверны при-

ходящие помышления, но если они приводят в смущение, то это явный признак, что они с противной стороны, и по евангельскому слову называются волками в овчих кожах. Правильные помышления и рассуждения всегда успокаивают душу, а не возмущают»³⁴. По слову преподобного Макария, «где смущение, там и враг, где же мир, там Бог»³⁵.

Говоря о борьбе с помыслами, Оптинские старцы во многом повторяют учение древних отцов. Они указывают в основном на два важнейших способа борьбы — сопротивление первому прилогу (об этом пишут преподобные Макарий и Никон³⁶) и отражение помысла Иисусовой молитвой (об этом пишут преподобные Антоний, Анатолий, Варсонофий, Иосиф, Никон³⁷). «Страстные помыслы и движения, как только они возникнут... надо уничтожить, разбивать о Камень. А Камень есть Христос. Бей Именем Господним сих младенцев Вавилонских»³⁸. Святые советуют не останавливать внимание на помыслах, по слову преподобного Иосифа, «размышлять о страстных помыслах и разбирать их — только усиливать их»³⁹.

Святые предлагают целую систему мер в борьбе с помыслами — пишут о важности исповедания помыслов и покаяния, самоукорения, терпения самого факта присутствия помыслов и несмущения от них: «Смущение за нашествие помыслов показывает малодушие наше, происходящее от гордости, мы хотим видеть себя чистыми пред Богом, по примеру фарисея, а не грешными, как мытарь»⁴⁰.

Пишут старцы и о внешних действиях борьбы — телесном посте и слезах (против хульных помыслов) и чтении молитв «Да воскреснет Бог», «Богородице Дево, радуйся», «Достойно есть» с поклонами⁴¹.

Но все же самой характерной чертой учения Оптинских старцев по сравнению с предшествующими отцами является учение *о смирении, как главном оружии в борьбе с помыслами и страстями*. Пре-

подобный Макарий пишет: «Смирение есть одно непреоборимое оружие против козней вражиих»⁴². Гордость определяется как главная причина нашего поражения в борьбе со злыми помыслами, а также и как причина их возникновения: «Когда кто одолевает бывает помыслами, то это знак, что предварила гордость, и потому надобно через оное более смиряться»⁴³.

Рассуждая о плодах борьбы с помыслами и страстями, святые старцы Оптинские пишут о мире душевном. Однако они советуют считать себя недостойными этой награды, идти путем смирения и так обретать покой в глубине души, еще находясь среди нестроений: «Смиряться и считать себя недостойной сего (мира душевного)». «Кто ищет покоя, от того он бежит, а кто предаст себя на Крест смиренным мудрованием, обретает покой», — утверждает преподобный Макарий⁴⁴.

Святитель Игнатий (Брянчанинов)

Святитель Игнатий (1807–1867), принадлежавший к старинной русской дворянской фамилии и сменивший светскую карьеру на строгую монашескую жизнь, стал прекрасным толкователем наследия святых отцов Церкви для своих современников. Большинство христиан эпохи XIX века оказались оторванными от святоотеческого предания и неспособными правильно воспринимать это драгоценное сокровище. Именно святителю Игнатию принадлежит наиболее подробное и систематичное учение о духовной брани с помыслами, с падшим естеством и падшими духами. Основные мысли на эту тему изложены им в «Аскетических опытах» и в «Приношении современному монашеству».

Прежде всего, святитель Игнатий объясняет необходимость духовной брани в жизни христианина. Ранее христианами этот духовный закон воспринимался

настолько естественно, что не требовал особенных пояснений. Но для человека, напитанного с детства понятиями, смешанными с нехристианским мировоззрением, этот пункт требует специального разъяснения. «Колелет темная сила словесность каждого человека через греховные ощущения, но, главным образом, через помыслы, которые часто возникают в уме человека помимо его желания»⁴⁵.

При стремлении христианина к жизни по евангельским заповедям, при попытках начать внимательную жизнь и следить за своими мыслями открывается лютая духовная брань от падшего естества, которому на помощь приходят падшие духи⁴⁶.

О самой борьбе с помыслами святитель, прежде всего, наставляет переносить состояние внутренней борьбы благодушно, с верою и надеждою на Господа⁴⁷. Он особенно подчеркивает, что само состояние мысленной брани является *полезным для подвижника*⁴⁸. Бог использует ее для исцеления ума, воли и всей души человека⁴⁹. Становится очевидным факт порабощения греху, что приносит пользу, смиряя душу человека. Поэтому следует «бесстрастно относиться к своим страстям». Это значит, что когда в уме и сознании христианина появляются греховные помыслы, он должен «не испугаться, не удивляться», ибо «невозможно падшему естеству не давать из себя плода своего, особенно, когда начинает оно воздвигаться евангельскими заповедями»⁵⁰. Подобное настроение приносит смирение в душу христианина, которое постепенно все более укрепляется и усваивается ему.

О критериях различения помыслов святитель говорит кратко, подчеркивая, что «пробным камнем»⁵¹ для них должно быть сердце подвижника. Однако, с учетом того, что даже опытные подвижники не всегда могут сразу определить, из какого источника происходит тот или иной помысл, святитель Игнатий советует: лучше отвергать все помыслы, не считая себя

достойным пришествия божественных мыслей, но молитвенно сосредотачиваться на покаянии⁵².

Он называет различные способы борьбы с помыслами: немедленно отвергать их, не останавливая на них внимания⁵³, молитву, поклоны (особенно при сильном нападении страстей)⁵⁴, память Божию⁵⁵. Все эти святоотеческие по существу способы у святителя снабжены подробными комментариями и практическими советами, что делает его труды незаменимыми для современного читателя.

Из всего учения святителя о борьбе с помыслами обращают на себя внимание три важных положения:

1. Для новоначальных иноков частое исповедание помыслов является самым необходимым и чуть ли не единственным действенным способом борьбы с помыслами⁵⁶. Святитель уточняет, что «при решительном откровении согрешений делами, словами и помышлениями можно в один год преуспеть более, нежели при посредстве других подвигов, самых многотрудных, в течение десяти лет. Оттого враг и борет так сильно против этого спасительного делания»⁵⁷.

2. В древности некоторые аскеты практиковали метод борьбы с помыслами, согласно которому лукавый помысл допускается в сердце, чтобы проверить себя и возненавидеть грех⁵⁸. В настоящее время, по мысли святителя Игнатия, подвижникам не следует к нему прибегать. Существование подобного делания он объясняет возвышенным духовным преуспеянием монашества первых времен, поясняя, что для такого подвига необходимо состояние бесстрастия.

3. Развивая мысли преподобного Серафима Саровского, святитель Игнатий учит об особом промысле Божиим для христиан (особенно монахов) последних времен. Им назначено особенно пострадать от брани с помыслами и чувствами скорби и печали⁵⁹.

Святитель дает конкретные советы, как выстоять в этой нелегкой борьбе, акцентируя внимание на благодарении Господа⁶⁰.

Преподобный Силуан Афонский и старец Софроний (Сахаров)

Русскую аскетическую традицию борьбы с помыслами следует завершить опытом преподобного Силуана Афонского и его ученика старца Софрония (Сахарова), с замечательной ясностью раскрывшего миру учение своего духовного отца. Великой наукой называли они борьбу с помыслами. Суть этой науки: «Никаких помыслов не принимать. Это великая тайна, которую мало кто уразумевает. Простые слова и мало их, но делание великое, наитруднейшее и возводящее человека к видению»⁶¹.

Для иноков борьба с помыслом есть необходимое следствие стремления достигнуть чистоты молитвы. Поэтому монашеское делание заключается в неприятии не только «плохих» помыслов, но помыслов «вообще», как относящихся к области тварного мира, образы которого могут препятствовать достижению чистоты ума. «Хранить наш ум постоянно в Боге — вот что нужно нам, монахам»⁶².

Внимание мирян больше сосредоточено на противлении «плохим» помыслам, принятие которых приводит к печальным последствиям, в конечном итоге — к одержимости: «С плохим помыслом входит в нас вражья сила»⁶³. «Если помысл тебе говорит — укради, и ты послушаешься его, то тем самым ты дал над собою власть бесу. Если помысл тебе говорит — ешь много, досыта, и ты будешь есть много, то опять бес взял власть над тобою. Так, если будет владеть тобою помысл всякой страсти, то ты станешь жилищем бесов»⁶⁴. Одержимость становится результатом легкомысленного отношения к нечистоте принимаемых помыслов.

Помыслы «против брата» становятся бомбами, которые взрывают человеческие отношения. «Всякая недобрая мысль, которая появится во мне, все-таки отразится негативно на моих отношениях. Сердце другого человека ощущает эту недобрую энергию»⁶⁵. «Что страшит меня в будущем? — говорил отец Софроний в конце жизни. — Если вы не будете учиться побеждать всякую дурную мысль, то поставите в опасность самое существование монастыря»⁶⁶. Эта мысль возвращает нас к Житию преподобного Сергия, в котором утверждается подобное.

Сила принятого помысла может быть потрясающей. В каждом помысле заключена энергия-сила того или иного духа. Но «духов много в космосе... И многие из них являются как могущественные духи»⁶⁷.

В духовном наследии преподобного Силуана и старца Софрония можно встретить много советов о том, каким образом бороться с помыслами. В них кратко суммируется все богатство предыдущей аскетической традиции духовной брани.

Первый — самый общий, самый простой и вместе с тем тяжелейший метод: «просто не принимать». «Рассуждая с помыслами, возражая им, вы в лучшем случае заставите их на некоторое короткое время отступить; но затем они снова предлагают свое, упорно, настойчиво, без конца, глупо повторяя одно и то же, — до тех пор, пока не собьют человека на грех; добившись успеха в одном, они продолжают сбивать человека далее, пока не погубят»⁶⁸. Это тяжелейшая борьба, изнуряющая, поскольку требует неослабного — день и ночь — внимания.

Второй метод — молитва.

Третий метод — делать все что угодно, чтобы только не принять помысл. «Когда вы атакованы страстными помыслами, пойдите и поработайте, или встретьтесь с кем-либо, или, что еще лучше, молитесь. И так всякими путями — чтением, молитвой,

беседой, работой — помогайте себе отвлечься от помыслов страсти»⁶⁹.

Четвертый и главный метод — *смирение*. «Когда видишь, что с твоим умом борется другой ум, то смирись, и брань прекратится»⁷⁰. Преподобный Силуан всегда как-то по-особому говорил о смирении Христовом, которое он познал в знаменитом явлении ему Господа и затем стремился стяжать всю свою жизнь. «И так всю жизнь человек будет учиться смирению Христову, и покуда не научится, не познает душа покоя от помыслов и не сможет молиться чистым умом»⁷¹.

Победить окончательно в борьбе с помыслами человек не в состоянии. Преподобный Силуан отчетливо это сознавал. «Всю жизнь, — говорил он, — душа проводит в борьбе с помыслами»⁷². Вместе с тем, такая победа в принципе возможна. Бог Своим пришествием окончательно освобождает предпочищенную аскетическим подвигом душу от мысленной брани, делая ее неуязвимой для демонических энергий. Сознание запредельной высоты этой цели не должно стать преградой к молитве о ее достижении. С большим вдохновением говорил об этом румынский подвижник иеросхимонах Рафаил (Нойка): «От Бога даже не ожидайте ничего меньшего, чем невозможного! Бог «работает» только в режиме невозможного, потому что возможное и нам по силам»⁷³.

В заключение нашего краткого обзора можно сказать, что преподобные Феодосий Печерский и Нил Сорский, а вслед за ним преподобные Паисий Величковский, Серафим Саровский, святитель Игнатий (Брянчанинов), Оптинские старцы, преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) являются звеньями одной цепи русских учителей-писателей, излагавших учение о внутреннем делании в применении к понятиям и быту своих современников⁷⁴.

Анализируя многовековой опыт русского подвижничества можно проследить, с одной стороны, естественное преемство в учении о борьбе с помыслами с византийской святоотеческой традицией, а с другой, можно указать смещение с течением времени акцента в духовной борьбе с собственно аскетических усилий тела и души к преимущественно смиренному и мирному устроению ума христианина.

Святой апостол Павел как на венец духовного делания указывает на дар мира, подаваемого от Бога: «и мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдает сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе» (Флп. 4:7). В этом же положении сконцентрирована и суть величайшей русской аскетической умно-сердечной культуры, ставшей неотъемлемой частью Священного Предания Церкви.

Примечания

¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Беседа XX. http://www.wco.ru/biblio/books/ioannz7_1/Main.htm.

² См. также 1 Пар.28:9: «Знай Бога отца твоего, и служи Ему от всего сердца и от всей души, ибо Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей».

³ *Антоний Великий, преп.* Устав отшельнической жизни. §§ 198–199 // *Его же.* Поучения. М., 2004. С. 23.

⁴ Примеры подобной духовной организации монастыря можно найти на Востоке. Так, в VI в. в монастыре аввы Серида старцами были Иоанн Пророк и Варсонуфий Великий. К ним обращались за советом и благословением во всех важных случаях в монастырской жизни. Эти старцы были непосредственными возвестителями воли Божией.

⁵ *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 2002. С. 121.

⁶ Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова: <http://lib.pushkinskiydom.ru>

⁷ Там же.

⁸ Житие преп. Сергия Радонежского: http://www.stsl.ru/lib/book2/chap_e1.htm.

⁹ Там же.

¹⁰ В частности, псалом 67:2–4: «Да восстанет Бог, и расточатся враги Его, и да бегут от лица Его ненавидящие Его! Как рассеивается дым, Ты рассеяй их; как тает воск от огня, так нечестивые да погибнут от лица Божьего, а праведники да возвеселятся».

¹¹ Житие преп. Сергия Радонежского: http://www.stsl.ru/lib/book2/chap_e1.htm.

¹² Ближайшее влияние на него имели сочинения преподобных Иоанна Кассиана Римлянина, Нила Синайского, Иоанна Лествичника, свт. Василия Великого, преподобных Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и Григория Синаита. Некоторые сочинения этих святых и по внешней форме, и по изложению близки к главному сочинению преп. Нила — «Монастырскому уставу».

¹³ *Таркмеев А., свящ.* Преп. Нил Сорский и его учение (Курсовое сочинение). ЛДА, 1953. С. 51.

¹⁴ *Нил Сорский, преп.* Сочинения. СПб., 2005. С. 31.

¹⁵ Там же. С. 50.

¹⁶ Четыре Послания и Завещание Нила Сорского: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5090>.

¹⁷ *Нил Сорский, преп.* Устав о скитской жизни. Гл. 2. <http://www.portal-slovo.ru/history/40284.php>.

¹⁸ *Архангельский А. С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882. С. 56.

¹⁹ См.: *Николай (Сахаров), иерод.* Старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) // Начало. 2002. № 10. С. 92.

²⁰ Там же. С. 93.

²¹ *Паисий Величковский.* Об умной или внутренней молитве. М., 1912. С. 18.

²² *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1991. С. 172.

²³ *Четвериков С., прот.* Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1988. С. 5–6.

²⁴ *Серафим Саровский, преп.* Наставления, поучения и беседы. М., 1997. С. 132.

²⁵ Там же. С. 140.

²⁶ Там же. С. 136.

- ²⁷ <http://serafim-library.btv.ru/HronikaSerafima/hronika-do-2003.html>.
- ²⁸ *Серафим Саровский, преп..* Наставления... С. 154.
- ²⁹ Там же. С. 137.
- ³⁰ Там же. С. 136.
- ³¹ В день Благовещения Пресв. Богородицы 25 марта 1831 года. <http://btv.ru/GitieSerafima/jitie-v2-18.html>.
- ³² Сайт Свято-Введенской Оптиной пустыни http://www.optina.info/main/3_0_17/.
- ³³ Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 2003. Т. 2. С. 69.
- ³⁴ Там же. Т. 1. С. 412.
- ³⁵ Там же. Т. 2. С. 363.
- ³⁶ Там же. Т. 2. С. 66–67, 78.
- ³⁷ Там же. Т. 2. С. 68, 70, 69, 75, 82–83, 76.
- ³⁸ Там же. Т. 1. С. 111.
- ³⁹ Там же. Т. 2. С. 82.
- ⁴⁰ Преп. Анатолий и преп. Макарий. См.: Там же. Т. 1. С. 109. Т. 2. С. 74.
- ⁴¹ Преп. Амвросий. См.: Там же. Т. 2. С. 87. Т. 1. С. 73.
- ⁴² Там же. Т. 2. С. 324.
- ⁴³ Там же. Т. 2. С. 66.
- ⁴⁴ Там же. Т. 1. С. 407.
- ⁴⁵ *Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям свт. Игнатия (Брянчанинова). М., 2003. С. 223.
- ⁴⁶ *Игнатий Кавказский, свт.* Полн. собр. соч. Т. 5. М., 2003. С. 44.
- ⁴⁷ Там же. Т. 2. С. 349.
- ⁴⁸ Там же. Т. 5. С. 319.
- ⁴⁹ Там же. Т. 5. С. 124–125.
- ⁵⁰ Там же. Т. 5. С. 128.
- ⁵¹ Там же. Т. 7. С. 480.
- ⁵² *Марк (Лозинский), игум.* Цит. соч. С. 223–225.
- ⁵³ *Игнатий Кавказский, свт.* Цит. соч. Т. 5. Гл. 44.
- ⁵⁴ Там же. Т. 5. Гл. 45.
- ⁵⁵ Там же. Т. 2. С. 175.
- ⁵⁶ Там же. Т. 5. С. 129.
- ⁵⁷ Там же. Т. 7. С. 459.
- ⁵⁸ Там же. Т. 1. С. 317.
- ⁵⁹ Там же. Т. 5. Гл. 30.

⁶⁰ Там же. Т. 7. С. 224.

⁶¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Эссекс; М., 2002. С. 56. См. также: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. Эссекс; М., 2007. С. 97.

⁶² *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. С. 154.

⁶³ *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. С. 411.

⁶⁴ Там же. С. 416.

⁶⁵ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. С. 190.

⁶⁶ Там же. С. 192.

⁶⁷ Из магнитофонных записей.

⁶⁸ *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. С. 44–45.

⁶⁹ Там же. С. 203.

⁷⁰ *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. С. 415.

⁷¹ Там же. С. 412.

⁷² *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. С. 416.

⁷³ *Рафаил (Нойка), иером.* Культура Духа. М., 2006. С. 146.

⁷⁴ *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kontcevich/kontcevich1/42.html>.

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ТРОИЧНЫЙ СЛЕД И БОЖЕСТВЕННЫЕ ЭНЕРГИИ*

В предыдущей публикации по богословию диалога¹ было рассмотрено отношение как понятие, постигаемое человеческим разумом. Мы представили отношение как одну из десяти аристотелевых категорий и одну из четырех категорий бытия в философии стоиков. Соответствующая терминология была уточнена в свете православного предания. Теперь мы обратимся к сопоставлению, в основном, западной идеи «троичного следа» со святоотеческой концепцией нетварных божественных энергий, которые действуют в мире и соотносятся с ним в согласии с божественным промыслом.

Комментируя утверждение Августина о том, что «когда мы обращаемся к Творцу, Которого воспринимаем через сотворенные Им предметы, нам необходимо узнать Троицу, Чей след отпечатан в творении»², Фома Аквинский пишет:

* Данная статья продолжает серию публикаций по богословию диалога, начатую автором в предыдущих номерах журнала (№№ 4(25) за 2003 год, 1(30), 2(31), 3 (32) за 2005 год и 3 (48) за 2009 год).

Всякое явление до некоторой степени отображает свою причину, но в обратном порядке. Некоторые явления представляют лишь зависимость от своей причины, но не ее форму, как, например, дым представляет огонь. Такое представление называется *след*: он говорит о том, что здесь прошел некто, но не показывает, кто именно. Другие явления представляют причину сходством с ней по форме, как зажженный огонь представляет тот огонь, которым он был зажжен, или статуя Меркурия представляет самого Меркурия. Тогда это называется *представлением образа*³.

Блаженный Августин полагает, что в разумных созданиях, обладающих интеллектом и волей, троичный след является *представлением образа*. Бытие всякого разумного творения имеет форму, чтобы отличить его от других видов и установить отношение между ними. Оно отображает причину и принцип, таким образом показывая Личность Отца, Который есть «принцип вне всякого принципа». Имея вид и форму, личное бытие отображает Слово, а имея отношение и порядок, оно отображает Святой Дух, Который есть любовь. Поэтому Августин говорит, что раз «бытие личностное», «состоит из видов» и «имеет определенное отношение порядка», то троичный след должен присутствовать во всяком творении⁴, а Бог Троица «полностью раскрывается нам в деле рук Своих»⁵.

То, как Троица раскрывается в творении, зависит от видения самого наблюдателя. Для Августина образ триединого Бога, хотя и несовершенный, являет человеческий разум⁶. Бонавентура, Джон Кальвин⁷ и Иоганн Кеплер⁸, однако, полагают, что образ Божий может быть виден только в всем творении целиком⁹. Бонавентура пишет: «Чувственный мир был создан как самооткровение Первопричины, чтобы подобно зеркалу (*speculum*) или отпечатку стопы (*vestigium*) он мог вести человека к любви и прославлению Бога-

Творца»¹⁰. Кальвин считал, что «во всем устройстве этого мира Бог дал нам ясное свидетельство Своей вечной премудрости, благодати и силы <...>. Он некоторым образом показывает нам Себя в деле рук Своих. Следовательно, этот мир будет правильно называть зеркалом Его божества»¹¹. Кеплер «видит во Вселенной символический образ Троицы»¹², и для него, несомненно, Божий замысел в творении «был, чтобы сотворить самый прекрасный и совершенный мир, который бы являл образ божества»¹³.

Августин, Бонавентура, Кальвин и Кеплер видят образ Божества в различных явлениях, соответствующих различным образам одного Бога, явленным человечеству и Вселенной. Они не сомневаются, что образ бесконечного Бога передается в мире многими различными модусами. Для человечества остается «с одной стороны, <...> различие между видимым миром и Богом, Чей образ отпечатлен в нем; а с другой стороны, должно быть сходство или аналогия между Божиим образом и Самим Богом, Который являет его в мире»¹⁴.

Возможно увидеть троичные образы даже в том, что в буквальном смысле не является троичным. Мы знаем о триединстве Бога благодаря Его откровению, а не нашим наблюдениям. Сам по себе образ Божий Августин, Бонавентура и Кеплер воспринимают как трехчастный. Но, как отмечает австралийский ученый Денис Эдвардс, только благодаря троичной природе Бога *общение* является фундаментальной онтологической категорией. «Поскольку божественная природа понимается как относительная (в смысле общения. — Г. З.), то и фундаментальная природа всего творения относительна»¹⁵. Образ Божий, таким образом, распознается в творении не только когда выявляется соответствующая триада, но он становится явным в реальности всякого подлинного *общения*, то есть, по словам Эдвардса, «бытия-в-отношении»¹⁶.

Главной особенностью учения о Троице в Западной церкви является акцент на единстве Божественных Ипостасей и Их равенстве. Четвертый Латеранский собор ясно провозгласил, что единство Божества — это не просто коллективное единство, когда говорится, например, о «множестве людей, которые составляют единый народ, или о множестве верующих, которые составляют единую Церковь». Это скорее «то же самое, что и божественная субстанция, сущность или природа», которая «воистину есть Отец, и Сын, и Святой Дух», и «это не то, что рождать, быть рожденным или исходить, но это — Отец, Который рождает, Сын, Который рождается, и Святой Дух, Который исходит», что и есть «различие Лиц при единстве природы»¹⁷. Интерпретация *omoousios* (единой природы) как отношения, «которое тесно связывает Лица, но в то же время оставляет Им различие в смысле определенных свойств», дает возможность православно (то есть не по-савеллиански) учить о Трех различных Лицах, а не о трех модусах или действиях одного лица.

Для осознания равенства Лиц необходимо принять, что «Три Лица абсолютно равны между собой, ни одно из них не доминирует над другими, <...> в каждом подразумевается иной, так что никого из них нельзя предложить в качестве примата по отношению к другим»¹⁸. Равенство Лиц возникает необходимым образом, когда общение, а не сущность — сама «природа» Троицы. Если бы одно из Лиц доминировало над другими, то Его можно было бы считать «средоточием или локусом Божества». Равенство Лиц означает, что божественная жизнь определяется взаимопроникновением Лиц, Их самоотдачей, а не безличной сущностью.

В западной традиции троичный догмат часто преподносится в двух формах: *социальной*, когда может быть затронута различие Лиц, и *относительной*, некоторым образом задевающей божественное

единство. Последняя форма поддерживается ранним Бартом в его «Церковной догматике», представляющей Троицу просто как три «образа бытия» единого Бога¹⁹, и Карлом Ранером, для которого Троица — это «трехмерное качество Бога в Себе», Его «триединая Персона»²⁰. Юрген Мольтман приводит свою *социальную* теорию Троицы²¹ в качестве иного подхода к триединству Бога, хотя и не дает полноценного ответа на вопрос, что объединяет Лица Троицы и представляет Их единым Божеством. Отдавая предпочтение скорее Мольтману, чем Ранеру или Барту, Ричард Суинбурн, автор тетралогии по философии христианской догмы, предлагает *умеренную* форму социальной теории Троицы, где «подчеркивается как логическая нераздельность Лиц, так и отсутствие чего-либо такого, чем бы Они определялись персонально, кроме свойств Их отношения друг к другу (имеется в виду нерожденность, рождение и исхождение. — Г. З.)»²².

Человек никогда до конца не поймет ни таинство откровения Троицы в мире, ни динамику внутритроичных отношений. Бофф пишет:

Даже в откровении миру троичная истина остается тайной, всегда готовой к новым попыткам понимания и уразумения человеком, но в конце концов будучи предназначенной для нашего обожения в свободе и любви. Абсолютное таинство и есть суть Пресвятой Троицы, и таковым (т.е. таинством. — Г. З.) будет оставаться и в вечности²³.

Божественный промысел также всегда остается выше человеческого разумения. Мы никогда до конца не поймем, какую роль могут играть определенные виды творения в эволюции вселенной, и выделение одной компоненты творения над другой было бы неоправданным.

Существование человека полностью зависит от прочего творения, живого и неживого. Подобно тому,

как каждое Лицо Троицы понимается только в отношении к другому Лицу, так и всякое творение во вселенной соотносится с другими творениями. Как для Лиц Пресвятой Троицы, любому творению присуща определенная функция, чтобы ее исполнить. Таким образом, равно как антропоцентризм, так и нетроичный христоцентризм, свойственные некоторым западным богословским системам, могут быть поставлены под вопрос, когда реальность наблюдается с позиции троичного взгляда. Человек на земле уникален в своих отношениях с другими людьми и прочим творением, как и Христос в Троице уникален в Своем отношении к Отцу и Святому Духу. И человек, подобно Христу, определяется в этих отношениях, но не превосходит их. Творение, говоря словами Дэвида Каннингэма, которые он относит к Богу, — это «отношение без остатка»²⁴.

Главной отличительной чертой православной богословской методологии является использование категории антиномии — сопоставление и сосуществование противоположных, но равным образом справедливых утверждений. Например, есть абсолютно неразрешимая антиномия, касающаяся познаваемого и непознаваемого Бога. Соответственно, два образа или способа рассуждений о Боге, позитивный и негативный, сосуществуют антиномично и нет необходимости их объединения или примирения для каких бы то ни было целей. Дионисий Ареопагит предлагает два пути богопознания: *позитивный*, когда Богу приписываются высшая степень совершенств, с которыми можно соприкоснуться в тварном мире: бытие, благодать, любовь, премудрость, красота и т.д., и *негативный* — путем отрицания всего того, что может быть присуще творению, и представление о Боге как бесконечно превосходящем всякое бытие и все, что может иметь какое-либо имя.

Интерпретируя томистскую теорию аналогии, Баттиста Мондин полагает, что в учении Фомы Ак-

винского имени, присущие Богу, могут иметь и иные формы бытия, если это именованья абсолютных совершенств, сообщаемые им в соответствии с аналогией их свойств тем свойствам, которыми обладает Бог. При этом главной заботой Аквината всегда остается сохранение абсолютности и единства Бога, поэтому он отрицает применение здесь аналогии между двумя предметами и третьим или между многими и одним. Для подобного рода аналогии необходимо, чтобы двум или более предметам предшествовало что-то такое, к чему они имеют некоторое отношение. Но Богу ничего не предшествует и не может предварять Его, поскольку Он Сам есть начало всех начал. Он предшествует всякому творению, поэтому аналогия многих и одного здесь неприменима. Напротив, по аналогии между одним и другим совершенства относятся к Богу и творению не равным образом, но *априорно* или *апостериорно*²⁵. «Аналогия одного и другого как раз подходит для богословского дискурса, поскольку, с одной стороны, оберегаются божественные абсолютность и неповторимость, а с другой стороны, не разрушается онтологическое содержание конечного бытия»²⁶. Именно такой подход дал основу для развития схоластики в западном богословии.

Западные богословы, в основном принимающие ареопагитскую традицию, по-разному оценивают достоинство антиномии двух образов богословствования. Как мы видели, для Фомы Аквинского этой антиномии не существует — положительное и отрицательное богословие объединены в одно положительное богословие аналогии. Отрицательный образ богословствования просто означает, что все утверждения, касающиеся природы Божества, должны пониматься в некоем более высоком смысле (*modo sublimiore*). Однако великий мистический диалектик Николай Кузанский сохраняет полный смысл антиномии — эти образы остаются несоместимыми для человеческо-

го духа, но их противопоставление находит свое разрешение в Боге²⁷.

Подтверждая, что антиномия положительного и отрицательного богословий имеет реальное основание в Боге, святитель Григорий Палама дает нам более точное понимание главной идеи дионисиева корпуса. Подход Паламы можно назвать *богословием антиномии*, которое принимается вместо томистского *богословия аналогии*. Как например, антиномия Единицы и Троицы, которая постулирует различие между природой и личностью в Боге, и другие богословские антиномии, антиномия двух образов богословия помогает человеческому духу раскрыть «непостижимое различие в самом божественном бытии». Это различие между неподвижной и «неведомой» божественной природой и божественными движениями, действиями или энергиями²⁸. Следуя Василию Великому, Иоанну Дамаскину и Григорию Паламе, Владимир Николаевич Лосский особо подчеркивает, что Бог превосходит Свою сущность, оставаясь тем же Богом в Его энергиях.

Энергии — это не чуждые божественной сущности действия, не внешние акты Бога, обусловленные Его волей, как, например, сотворение мира или Его промыслительные действия. Они — изливание природы Самого Бога, присущий Ему модус бытия, по которому Он существует не только в Своей сущности, но и вне ее²⁹.

Бог не ограничен даже Своей сущностью, и божественные энергии не являются только функцией божественного отношения к тому, что является внешним для Бога. Независимо от того, был мир сотворен или нет, Бог пребывает как в Своей сущности, так и изливаясь из нее Своими энергиями. Ничто не ограничивает Бога в Его естественном исхождении вне Своей сущности. Палама иногда называет сущность «высшим божеством», в отличие от «низшего

божества» энергий, ни в коей мере, однако, не приписывая Богу никакого умаления в Его энергиях. Здесь, несмотря на явное терминологическое сходство с платонизмом, Лосский утверждает и основное отличие от него, потому что о сущности можно сказать, что она высшая по сравнению с энергиями лишь в том же самом смысле, что и об Отце, источнике всякого Божества, можно говорить, что Он превыше Сына и Святого Духа. Лосский также подчеркивает, что различие в Божестве не подразумевает деления на познаваемое и непознаваемое, так как «Бог открывает Себя, всецело отдает Себя в Своих энергиях и остается совершенно непознаваемым, несообщаемым в Своей сущности»³⁰. По Дионисию Ареопагиту, существуют два образа бытия, в которых Бог остается идентичным Себе: Он — Тот же и одновременно Иной (*to tauton ke to eteron*)³¹. Бог не ограничен Своей сущностью и не сводится к ней. Подчеркивая это, Палама даже предпочитает термин «сверхсущность» (*hyperousiotes*), взятый у Дионисия.

Говоря о Боге, Православие всегда подразумевает Бога Троицу. Энергии могут быть названы «божествами» потому, что они присущи Трем единосущным Лицам как жизнь, сила, премудрость, святость, которые являются общими для Отца, Сына и Святого Духа. Вечно истекая из божественной сущности и будучи приобщаемой нам Святым Духом, каждая божественная энергия открывает нам Троицу как единое целое. Существуют некоторые попытки ошибочно и без согласования с православным учением «улучшить» паламитизм, сделав его более подходящим для целей экуменического диалога. Таково, например, предложение англиканского священника Майкла Ипгрэйва «разработать прикладную теорию Троицы, где различные энергии понимались бы как самовыражения различных ипостасей»³². Он вполне правильно понимает, что паламитское учение о воипостасности

(*enhypostasia*) могло бы быть «для прикладного богословия более плодотворной основой, чем выхолощенное учение о различных свойствах (*attributa*), присущее латинской схоластике»³³. Тем не менее его предложение, например мудрость, приписывать только Слову, а жизнь — Духу, раскрывает недостаточное понимание того, что поскольку есть только один Бог, то Его энергии раскрывают Троицу как единое целое. Их нельзя ассоциировать с какой-либо Ипостасью, ибо они всегда действуют вне *анофатической* недвижимой сущности как ее *катафатическое* дополнение.

От нашего внимания часто ускользает, что не существует однозначного способа отображения нашего подлинного опыта богопознания с помощью слов и выражений. Но все-таки есть сбалансированный подход, поскольку божественное откровение всегда открыто для нас. Бог Сам хочет, чтобы мы познавали Его как Он есть. Он делает шаг навстречу человеку, открываясь в Своих активных энергиях, которые характеризуют Три Ипостаси в Их перихоральных (*perichoral*) отношениях. Божественная сущность с ее энергиями *воипостазуется* в Трех Божественных Лицах, то есть ипостасный принцип, или образ бытия Бога Троицы — это то наиболее важное, что возможно и необходимо принять как знание о Боге. *Воипостасная* энергия не принадлежит определенной Ипостаси и не может быть отделена от Других Ипостасей, но раскрывает единство Трех.

Привлекая образы, взятые из окружающего нас мира, такие, например, как солнце с его лучами, богословы обычно используют термин «свет» именно когда пытаются показать, что божественные энергии — это Бог в движении. «Бога называют Светом благодаря его энергиям, а не сущности»³⁴. Давая определение понятия «Божественный Свет», Лосский пишет:

Этот Свет, или озарение, превосходящее разум и чувство, — явление порядка не интеллектуального (как часто бывает «озарение» ума в аллегорическом и абстрактном смысле); это и не явление порядка чувственного; но этот Свет наполняет одновременно и разум и чувства, являя Себя всему человеку, а не какой-то одной способности его восприятия. <...> «Томос агиоритикос» различает 1) свет чувственный, 2) свет разумения, 3) Свет Нетварный, превосходящий как первый, так и второй³⁵.

Связанное с понятием Божественного Света, православное понимание благодати основано на различении сущности и энергий в Боге. Святитель Григорий Палама и святитель Марк Эфесский оба признавали, что «озарение», вдохновение или благодать — это не сущность, а энергия Божества. Являясь чем-то большим, чем просто функция, благодать превосходит как таковое отношение Бога к человеку. «Она отнюдь не действие или результат, который Бог производит в душе человека; она — Сам Бог, Себя сообщающий и входящий в неизреченное соединение с человеком»³⁶. В Преображении на горе Фавор Свет, который видели апостолы — вечный, бесконечный, вне времени и пространства и относящийся к Богу по Его природе. В ветхозаветных богоявлениях он раскрывается как Божественная слава. Каждое богоявление — это в действительности встреча божественного и человеческого, тварного и нетварного, временного и вневременного, пространственного и внепространственного. Оно происходит в пространстве и времени, в присутствии тварного человеческого существа, но при этом является не ограниченная временем и пространством нетварная Божественная слава. Необходимо отметить, что безличностная материя, например вода, огонь, облако, камень, человеческая одежда также участвует во всех теофаниях, описанных в Священном Писании.

Палама настаивает на том, что созерцание Божественной славы возможно не только духовными, но и

физическими очами. Его противники испытали шок от подобного утверждения, которое многим тогда казалось абсурдным. Однако следует быть осторожным в слишком поспешном осуждении того, что кажется странным для рациональной логики. Лосский показывает, что это совсем не так для Бога Троицы, пребывающего в недоступном Свете и пронизывающего Своими энергиями все творение, и в нем — как бестелесные духовные сущности, так и физическое бытие. Бог равным образом далек и близок как для чувственного постижения, так и для постижения разумом.

Мы забываем, что противопоставление тела и духа, та борьба плоти против духа и духа против плоти, о которой говорит ап. Павел, — это следствие греха и что тело и дух — в действительности лишь два аспекта человека, что наша конечная цель — не только интеллектуальное созерцание Бога, но воскресение целостного человека, души и тела, блаженство человеческих существ, которые узрят Бога лицом к лицу во всей полноте своей тварной природы³⁷.

Подобным образом как результат первородного греха можно понимать противоречие между человеческой личностью и тварной имперсональной природой. Если рассматривать имперсональные отношения с позиции современной физики, то, исходя из соотнесенности всего со всем в тварном мире, становится ясно, что эти отношения выходят далеко за рамки чисто материалистических связей. Соотнесенность или относительность также можно рассматривать как результат действия нетварных энергий, пронизывающих этот мир. В целом раскрывая откровение Бога Троицы, эти энергии, относительные по своей природе, в то же самое время характеризуются соотнесенностью со всем творением. Созерцая вселенную, человек входит в персональное отношение с имперсональной реальностью, воздействует на

нее, и тогда она как бы получает «статус» творения Божия (ср. Быт. 1:28; 2:19–20). Нетварный Свет изливается на всю вселенную, включая человеческое бытие, и делает ее единым творением в Боге, благодаря именно тому, что в человеке раскрываются образ и подобие Божии³⁸.

Примечания*

¹ См. журнал «Церковь и время» № 3 (48) за 2009 год.

² Augustine, Saint. *On the Trinity* (VI, 10). Trans. by the Rev. Arthur West Haddan, B.D. Online Edition by K. Knight, 2004. <http://www.newadvent.org/fathers>

³ Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*, Vol. 2, Ia. q. 45, 7. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Second and revised edition. London: Burns Oates and Washbourne, 1921. См. также online edition by Kevin Knight, 2003: <http://www.newadvent.org/summa>.

⁴ Augustine. *On the Trinity* (VI, 10).

⁵ Augustine, Saint. *Concerning the City of God Against the Pagans* (XI, 24). Trans. by H. Bettenson. London: Penguin Books, 1972, p. 457.

⁶ Augustine. *On the Trinity* (X, 12).

⁷ См. Zachman, Randall C. “The Universe as the Living Image of God: Calvin’s Doctrine of Creation Reconsidered,” *Concordia Theological Quarterly*, Vol. 61, No.4, 1997, p. 299–312.

⁸ См. Kepler, Johannes. *The Harmony of the World*. Trans. E. J. Aiton, A. M. Duncan, J. V. Field. Philadelphia: American Philosophical Society, 1997. Тема Пресвятой Троицы, наблюдаемой в творении, также хорошо разработана в кеплеровском *Кратком изложении коперниканской астрономии*; см. *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*. London: Fontana, 1994, p. 323.

⁹ Выдающийся католический богослов прошлого века Раймон Паниккар в своей схеме троичного богословия идет дальше, полагая, что не только человечество, но также любая реальность сама по себе имеет структуру, подобную троичной, — материя/энергия, сознание и

* Примечания приводятся в авторском оформлении.

трансцендентность/свобода. См. Panikkar, Raimon. *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. New York: Maryknoll, 1993, p. 121.

¹⁰ Bonaventure, Saint. *The Breviloquium*, II.11.2. Quincy, IL: Franciscan Press, 1963.

¹¹ Calvin, John. *Commentaries: The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and The First and Second Epistles of St Peter*. Trans. W. Johnston. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1963, p. 160.

¹² “Kepler”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.C. Gillispie. New York: Charles Scribner’s Sons, 1973, p. 307. Кеплер также утверждал, что человек был сотворен по образу Божию, там же.

¹³ Kepler. *The Harmony of the World*, xv.

¹⁴ Zachman, p. 304.

¹⁵ Edwards, Denis. *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*. New York: Paulist Press, 1999, p. 26–27.

¹⁶ Там же, p. 28.

¹⁷ Denzinger, H. *Enchiridion Symbolorum*, 23rd edition. Freiburg, 1963, 803f.

¹⁸ Cunningham, David. *These Three are One: The Practice of Trinitarian Theology*. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 111–112.

¹⁹ Barth, Karl. *Church Dogmatics*, Volume I, Part 1, *The Doctrine of the Word of God*. Trans. G. W. Bromiley. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, ch. 2, pt. 1, ‘The Triune God’.

²⁰ Помимо прочих работ см., например, краткое эссе в его *Theological Investigations*, iv, ‘Remarks on the Dogmatic Treatise “De Trinitate”’, trans. K. Smith. Darton, Longman, & Todd, 1966, p. 101f.

²¹ Moltmann, Jurgen. *The Trinity and the Kingdom of God*. Trans. M. Kohl. SCM Press, 1981.

²² Swinburne, Richard. *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 189.

²³ Boff, L. *Trinity and Society*. London: Burns and Oates, 1988, p. 99.

²⁴ Cunningham. *These Three are One*, p. 165.

²⁵ Mondin, Battista. *The principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, p. 34–35.

²⁶ Там же, как цитирует Torrance, Alan J. *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description and*

Human Participation. Edinburgh: T&T Clark, 1996, p. 138.

²⁷ Лосский В.Н. *По образу и подобию*. М., с. 58.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, с. 59.

³⁰ Там же, с. 60.

³¹ Там же.

³² Ipgrave. *Trinity and Inter Faith Dialogue*, p. 298.

³³ Там же.

³⁴ Gregory Palamas. *Against Akyndynos*, P.G. 150, col. 823.

³⁵ Лосский. *По образу и подобию*, с. 62–63.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же, с. 67.

³⁸ Публикации по теме «Богословие диалога» в следующих номерах будет продолжено.

*Диакон АВГУСТИН СОКОЛОВСКИ**

**УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ АВГУСТИНА
ИППОНСКОГО И ЗАПАДНЫХ ОTCОВ
ЦЕРКВИ О ТАИНСТВЕ ПОКАЯНИЯ****

Quotidie petitores, quotidie debitores.
Augustinus, Sermo 256, 1¹

Введение. Ecclesia Patrum

Пожалуй, любая тема, имеющая в подзаголовке имя святителя Августина, епископа Иппонского (354–430), вызывает вопрос об авторитете. Думается, что вопрос об авторитете Августина в православной традиции является отдельной, крупной и неразработанной до сих пор темой для современной православной церковно-богословской проблематики². В рамках данной статьи я ограничусь попыткой кратко определить соотношение «авторитетности-неавторитетности» западных отцов в рамках православной богословской традиции.

* Автор статьи — доктор богословия, преподаватель Парижской Духовной Семинарии, член-корреспондент Директории Института Межхристианских Исследований Фрибургского Университета (Швейцария).

** В основу данной статьи положен доклад, прочитанный на V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября, 2007 г.). Подр. см.: <http://theolcom.ru>

В произведениях многих авторов можно найти определение Православной Церкви как Церкви отцов, или же Церкви святоотеческой. Святые отцы могут относиться как к восточной, так и к западной христианской традициям. Означает ли это, что и те и другие носители двух половин исторического христианского мира обладают одинаковым для православного богословия и сознания авторитетом? Существуют две возможные герменевтики понимания авторитетности святоотеческого наследия.

1. Конфессионально-селективный подход, который предполагает выбор между святыми отцами и отдавание предпочтение тем из них, учение которых в наибольшей степени соответствует принятому в данный момент способу догматического выражения истин веры. В контексте православного богословия подобный выбор может быть сделан в пользу исключительно греческих отцов Церкви. Получается, что латинские отцы, учение которых совпадает с учением отцов греческих, могут служить «вспомогательным» авторитетом при восприятии истин веры, а отцы, богословие которых формально отличается от общепринятого, перестают восприниматься в качестве авторитета. Такой подход характерен для современного греческого православного богословия. Некоторые русские православные богословы также придерживались и придерживаются подобного селективного метода³.

Соответствующая герменевтика, выработанная, но, пожалуй, не сформулированная сторонниками подобного подхода в православном богословии, позволяет ответить на вопрос о тождественности авторитета отцов христианского Запада отцам Востока отрицательно. Получается, что отцами Церкви *sensu proprio*, в собственном смысле, являются отцы Церкви греко-византийской традиции. Во всех спорных богословских вопросах, и в особенности если приходится сталкиваться с так называемыми противоречиями среди отцов Церкви, «правом решающего голоса» обладают гре-

ческие отцы. Западные отцы Церкви, находящиеся в симфонии с отцами Церкви Восточной, обладают здесь практически равным, но все же «вспомогательным» авторитетом. К ним обращаются для подтверждения правильности уже найденного, подтвержденного и утвержденного отцами Востока.

Подобный подход во многом облегчает богословскую работу, но содержит в себе ряд глубинных противоречий по отношению к основополагающим принципам восприятия апостольского предания Церкви, раскрывающихся при ближайшем рассмотрении.

2. Исповедание веры в «Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» предполагает необходимость соответствия богословской мысли критериям вероучительной парадигмы Символа. Более того, именно слова Символа о Церкви являются единственным критерием проверки вероучения на подлинность. Обозначение Церкви в качестве «соборной» в Символе (в греческом оригинале *kath'olon* — «всеобщий, универсальный») указывает на необходимость придерживаться последовательной, а не селективной рецепции вероучительных авторитетов церковной традиции, среди которых — отцы Церкви. Подобный подход предполагает принятие того, что как греческие, так и латинские отцы в равной степени являются вероучительным авторитетом для веры Церкви, независимо от того, в какой степени наследие того или иного из них стало классическим для последующей богословской мысли. Таким образом, богословие святого отца или святоотеческой традиции, формально расходящееся с богословием Церкви в тот или иной период своего исторического выражения, нуждается не в селективном отвержении, но в дополнительной рецепции.

Особое место здесь занимают те из отцов Западной Церкви, в учении которых зримо обозначены различия со «стандартом» современного православного богословия. Главный здесь — святитель Августин Иппонский, в русском богословском языке традици-

онно именуемый блаженным. Богословие святителя Льва Папы Римского (см.: «Учение о роли римского епископа»), а также святителя Григория Великого («Эсхатология») вызывает ряд вопросов с точки зрения православной богословского наследия. Только что упомянутые Западные святые отцы для решения богословских вопросов, к сожалению, иногда обладают лишь вспомогательным авторитетом (одно из исключений: христология святителя Льва Великого).

Это небольшое вступление сделано мной для своего рода «локализации» темы «Учение западных отцов Церкви» о таинстве Покаяния. Думается, что обращение к этой теме означает для нас не только попытку богословского прочтения святоотеческого понимания Покаяния, но и попытку отыскать, осмыслить и сформулировать адекватное отношение к восприятию и принятию таинства Покаяния в современной церковной практике. Обращение к святоотеческому наследию почти всегда означает попытку вернуться к тому, что можно охарактеризовать как классику общехристианского наследия.

Тертуллиан (155–230). Дилемма таинства и ригоризма

Первым из представителей Западного христианского мира о покаянии пишет Тертуллиан. Факт последующего перехода Тертуллиана в монтанизм формально не позволяет причислять его к отцам Церкви. Тем не менее, именно с Тертуллиана в полном смысле начинается богословская мысль и святоотеческая эпоха на Христианском Западе⁴. О покаянии Тертуллиан рассуждает в одноименном трактате «О Покаянии» (*De Paenitentia*). Речь в трактате идет

о покаянии вообще, об очищении грехов в крещении и о покаянии во «втором крещении», т.е., в нашем понимании, исповеди.

Тертуллиан первым дает детальное описание покаяния — «второго крещения», которое он именуется заимствованным из греческого словом *ексомологезе* (исповедание). Со свойственной ему патетикой Тертуллиан описывает акты и действия, присущие покаянию: посты, молитвы и поклоны. Тертуллиан призывает не бояться публичности покаяния, не смущаться «страха ради человеческого», не останавливаться перед умерщвлением плоти. «Лучше ли остаться осужденным втайне, чем быть прощенным в Великий День?»⁵ Тертуллиан настаивает на объективности и универсальности даруемого прощения⁶.

Интересно, что, сделавшись монтанистом, Тертуллиан в трактате «О целомудрии» (*De Pudicitia*) утверждает, что особо тяжкие грехи, идолослужение, отступничество, прелюбодеяние, блуд, убийство, не могут быть отпущены даже епископом и даже при пожизненном покаянии⁷. Согласно Тертуллиану, грехи следует подразделять на тяжкие (*maxima*), средние (*media/mediocra*) и малые (*modica*). Тяжкие грехи, среди которых, помимо вышеупомянутых, воровство, богохульство и святотатство в любой форме (блуд и прелюбодеяние рассматриваются Тертуллианом именно в этом контексте осквернения храма Божия) подлежат публичному покаянию⁸. Однако их отпущение не во власти Церкви. *De venia Deo reservamus*, — однозначно утверждает Тертуллиан⁹.

В трактате против Маркиана список тяжких грехов выглядит несколько иначе: идолослужение, богохульство, убийство, прелюбодеяние, блуд, лжесвидетельство и обман (*idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus*)¹⁰. По мысли Тертуллиана, все эти грехи можно свести к трем основным: убийство, идолослужение и блуд¹¹.

Грехи «средней тяжести» (*media/mediocra*), по мнению Тертуллиана, также серьезно отягчают совесть. В этих грехах необходимо приносить покаяние перед епископом. (*Quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit*)¹². Рассуждая на примере евангельской заблудшей овцы, Тертуллиан пишет о таких грехах: «И так погибает верный, заблудший на ужасное зрелище цирка, от крови гладиаторов, от скверны на сцене, от суеты, то кто принял участие в играх, в светских пиршествах, соучаствуя всему этому идолослужению, тот, кто по неосторожности обронил слово богохульства и отречения»¹³.

В повседневной жизни, грехи средней тяжести встречаются наряду с т.н. легкими (*modica*), или простительными, грехами. «Бывают искушения и, как следствие, повседневные грехи, которым все мы подвержены. Кто не впадает в несправедливый гнев, даже по захождении солнца, кто не грешит рукоприкладством, не проклинает понапрасну, кто не судит дерзко, не нарушает договора, не обманывает из страха или по необходимости? В делах, в обязанностях, в работе, в пище, в видимом нами и слышимом, мало ли искушений? Если бы такие грехи не прощались, никто бы не спасся»¹⁴.

Киприан Карфагенский (200–258). Покаяние после отречения от Христа

В творениях священномученика Киприана Карфагенского мы находим множество свидетельств о таинстве покаяния¹⁵. При этом речь почти всегда идет об единократном покаянии, «втором крещении», то есть возвращении в Церковь после отречения от веры. Священномученик Киприан постоянно сталкивался с проблемой огромного числа отпавших во время гонения христиан¹⁶. Его позиция — попытка компромисса между безоговорочным ригоризмом и всепрощающей толерантностью¹⁷.

Помимо этой, основной темы творений священномученика Киприана, в которых упоминается о практике покаяния, отец Церкви высказывается и о покаянии в более привычном нам смысле слова «покаяние» как исповедание грехов.

«Увещаю вас, братия, да исповедует каждый свой грех, пока исповедание принимается, пока удовлетворение и прощение чрез священников Господом даруется» (*Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres, delictum suum, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est*)¹⁸. Конечно же, речь идет, прежде всего, о грехах тяжких, но не только. «Совершая покаяние в грехах легчайших, грешники да исповедуют (грехи) вовремя и согласно с принятым порядком» (*Cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant*)¹⁹.

Амвросий Медиоланский (340–397). Покаяние исповедания грехов

Знакомая нам практика индивидуального покаяния, когда исповедание и прощение грехов является проблемой, решаемой между кающимся и принимающим покаяние, в IV–V веках отнюдь не является преобладающей. Церковные авторы того времени настаивают на общецерковном значении покаяния отдельных членов Церкви. Вся Церковь участвует в покаянии, вся церковь сострадает, вся церковь молится и вся церковь прощает²⁰.

Подобное видение покаяния находим у одного из величайших представителей западной святоотеческой мысли, святителя Амвросия Медиоланского. Процесс покаяния являет собой предстательство Церкви. Церковь получила от Христа дар прощения грехов²¹. Церковь молит Небесного Отца об отпущении грехов кающегося. Церковь не может прощать грех своим

именем, но именем Отца, и Сына, и Святого Духа. «Церковь молит, Бог дарует прощение»²².

В Комментарий на Евангелие от Луки святитель Амвросий объясняет три евангельские притчи. Отец, принимающий блудного сына, есть Сам Бог. Пастырь, нашедший пропавшую овцу, — Христос. Женщина, ищущая потерянную драхму, есть Церковь. Смысл этих притчей сходится воедино в таинстве Покаяния: Христос несет грешника на своих плечах, принимая на Себя его грех; Церковь следует путем Христовым в молитве за кающегося; Отец принимает блудного сына и одевает его в новые одежды, даруя грешнику примирение²³. Интересно заметить, что в своем понимании того, что есть смертный грех, святитель Амвросий недалек от ригоризма. Так, в трактате «О Посте и Илии» (лат. *De Elia et Jejunió*) Амвросий относит к числу смертных грехов излишество в пище и питии²⁴.

Иероним Стридонский (347–419)

Преподобный Иероним, в русской богословской традиции именуемый блаженным Иеронимом Стридонским, объясняет совершение покаяния и примирения с Церковью следующим образом. Епископ возлагает на кающегося руки и призывает Святого Духа. Все верные возносят молитву, по которой отлученный от церковного общения вновь возводится к алтарю. Исцеление больного члена Церкви происходит слезами тех, кто составляет Тело Христово. Отец Небесный не может отказать в том, о чем просит Мать Церковь²⁵. В этих словах Иеронима раскрывается вся радикальность понятия о покаянии. Покаяние в действительности являет собой второе Крещение, возвращение в общение Церкви после отпадения от Евхаристии через тяжкий грех.

Пациан Барселонский (300–379/392) и Проспер Аквитанский (390–455)

Из так называемых «малых» отцов Церкви христианского Запада можно сослаться на Пациана Барселонского (ум. не позже 392). Пациан настаивает на том, что вся Церковь страдает за грешника, «все вместе страдают и все вместе исцеляют», ибо «тот, кто не скрывает своих грехов перед братьями во Христе, подерживается церковными слезами и укрепляется Христовыми словами»²⁶. Согласно Пациану, Церковь как бы препоручает Христу молитву за грешника, а молитва Христова не может быть не услышана. В словах отца Церкви явно подчеркивается участие всей Церкви в таинстве и процессе покаяния отдельного ее члена²⁷.

Проспер Аквитанский свидетельствует о необходимости и существовании особой всеобщей молитве о кающихся «для дарования падшим врачевства покаяния» (*ut lapsis poenitentiae remedia conferantur*)²⁸.

Августин Иппонский (354–430)

Рассуждая о покаянии, святитель Августин понимает под этим словом не только «исповедание грехов». Покаяние означает признание своей немощи, исповедание собственной гибели. «Исповедать немощь твою и увидеть разрушение твое» (*confitere pulverem tuum et infirmitatem tuam*)²⁹. Исповедание есть покаяние в нечестии, отступлении, злобе, преступлении, болезни, греховных ранах и слепоте³⁰.

Руины, в которых оказалась и оказывается человеческая природа, суть одновременно и следствие, и действие первородного греха. Именно поэтому святитель Августин так часто настаивает на слабости, хрупкости человека. Несовершенство и немощь означают гораздо больше, чем просто грех. «Кто просит о великой милости, исповедует великую немощь» (*Qui*

magnam misericordiam deprecatur, magnam miseriam confitetur)³¹. Важно отметить, что святой отец не говорит здесь о покаянии в сакраментальном, т.е. таинственном смысле. Покаяние как ежедневное признание и осознание изначального и интегрального банкротства человека, является одной из составляющих бытия христианина.

О Покаянии как таинстве возобновления общения с Церковью Августин рассуждает в контексте проблематики отлучения. Такое покаяние можно назвать покаянием каноническим, Оно играет видную роль в общественной жизни Древней Церкви и регламентируется канонами³².

Святитель Августин Иппонский говорит о соотношении покаяния и отлучения. «Отлучение есть наказание, а покаяние — исцеление» (*aut excommunicando punitur... aut paenitendo sanatur*)³³. Отлучение за смертный грех прекращается, когда покаяние исцеляет отлученного³⁴. Прощение грехов означает исцеление больного члена Тела Христова, которое происходит через Церковь, молитвой Церкви непорочной и святой. Апостолы получают власть отпущения грехов от имени и во имя Церкви (*personam gerebant ecclesiae*)³⁵. Апостол Петр получает власть ключей, представляя собой власть Церкви. Ведь вся община имеет власть вязать и решить³⁶. Находящийся под отлучением отделен от общения церкви. Он принимается в общение всей Общиной Церкви, которая ходатайствует за него в своих молитвах³⁷. Отлучение от общения и возвращение в общение находятся в тесной взаимосвязи с миром с Церковью. «Мир с Церковью прощает грехи, вражда с Церковью связывает их»³⁸. По сути, прощение грехов означает общение с Церковью: в Крещении — через инкорпорацию, в покаянии — через примирение. Примирение с Богом обозначается и осуществляется миром с Церковью³⁹.

Святитель Августин подразделяет грехи на три категории. Каждой «категории» грехов соответствует

определенный «способ» отпущения. Это прежде всего первородный грех. Он прощается наряду со всеми прочими совершенными грехами в Крещении. Далее упоминаются грехи ежедневные, или прощительные, прощаемые молитвой и ежедневным покаянием, не в сакраментальном смысле. Эти грехи являются своего рода признаком жизни. (*Sunt venialia sine quibus vita ista non est.*)⁴⁰ К третьей категории относятся тяжкие, или т.н. смертные грехи (*scelera, crimina, peccata mortifera*). В них необходимо особое, великое покаяние (*major, insignis*)⁴¹. Именно через такой грех человек отлучается от Тела Церкви. Как отличить тяжкий грех от греха прощительного? Ответ нередко звучит в характерном для так называемого позднего Августина тоне: «Суд об этом выносится не человеком, но Богом»⁴². Тяжкий грех есть духовная смерть, он низводит человека к вратам ада⁴³.

В других своих произведениях святитель Августин все же пытается сформулировать список смертных грехов. В трактате *De Fide et Operibus* Августин утверждает, что многими признается, что только три греха являются смертными: идолослужение, нечистота и убийство⁴⁴. Если сравнить это высказывание с мнением Тертуллиана в *De Pudicitia*, то становится очевидным, что Августин имеет в виду прежде всего этого авторитетного писателя и богослова. Святитель Августин считает подобное мнение ошибочным⁴⁵. В одной из проповедей мы находим следующий список смертных грехов: идолослужение, астрология, магия, ересь, раскол, убийство, прелюбодеяние, блуд, воровство, разбой и лжесвидетельство⁴⁶. В данном вопросе характерна та критика, которую Августин направляет в адрес предшествующей ему церковной и богословской традиции, стараясь исправить мнение авторитетных предшественников.

Учение о благодати, свободе и свободном решении, столь отличающее поздний период творчества Августина, накладывает неповторимый отпечаток на

все богословие святителя. Ссылаясь на слова Евангелия от Матфея: «Если же не послушает их, то скажи Церкви» (Мф. 18:17), Августин признает возможным наложение покаяния епископом по собственной инициативе. При этом источником информации о грехе может быть как общественное мнение, так и информация третьих лиц⁴⁷. Хотя, конечно же, нормальным признается личное и тайное покаяние грешника.

Вышеупомянутая практика гласности по отношению к чужим грехам не является, по-видимому, изобретением святителя Августина. Она являлась частью древней покаянной дисциплины, столь удивляющей нас не только своей строгостью, но и неожиданным отличием от принятой в течение последующих столетий нормы покаянной жизни в Церкви. «Лишь избавив тебя от тебя, Бог избавит тебя от зла», — говорит Августин⁴⁸.

Лев Великий (400–461). Ecclesia Officialis

Интересную информацию о правильном выполнении таинства Покаяния можно почерпнуть из письма святителя Льва Великого *Magna Indignatione*, направленную ко всем епископам Кампании⁴⁹. Это свидетельство о том, как *Magisterium Ecclesiae* придает таинству Покаяния канонический образ, знакомый нам. В письме римского епископа содержится запрет на публичное исповедание грехов. Даже если верные и кающиеся этого хотят⁵⁰.

Vita Monastica. Покаяние как духовное делание

Параллельно с таким общецерковным литургическим пониманием покаяния, когда в словах о покаянии речь идет исключительно о тяжких, т.н. смертных грехах, как на Востоке, так и на Западе разви-

вается более привычная для нас практика исповедания повседневных грехов. Стоит отметить, что если традиционное первохристианское понимание таинства Покаяния как второго Крещения после отпадения от Тела Церкви вполне находимо в произведениях отцов Церкви, то покаяние как аскетическая и молитвенная дисциплина встречается почти исключительно в монашеской литературе.

На Западе процесс «вытеснения» одного покаяния другим начинается с произведений преподобного Иоанна Кассиана Римлянина⁵¹. Как известно, преподобный Иоанн открыто полемизировал со святителем Августином Иппонским в вопросах о благодати. Одним из аргументов Иоанна против утверждения суверенной, квази-анархической, предопределяющей благодати у Августина, было мнение о том, что если благодать действует именно так, как описано у Августина, то ежедневное исправление теряет всякий смысл. Если связать вопрос о таком исправлении с практикой частой исповеди ежедневных прегрешений, то получается, что гипотетически святитель Августин отнесся бы к такому пониманию таинства скептически. В свете учение Августина, таинство Покаяния призвано являть собой действие спасающего предопределения Божия, когда отпавший, погибший, самоуничтожившийся грешник возвращается в лоно Церкви. Исповедь же в форме ежедневного напоминания собственных прегрешений, вполне способная означать стремление к совершенству безгрешности, напомнило бы Августину его полемику с Пелагием, в которой последний настаивал на виртуальной возможности достижения безгрешности путем интенсивных духовных упражнения, среди которых, в нашем контексте, подразумевалось бы частое таинство Покаяния. Характерной чертой нового, монашеского, понимания таинства Покаяния является отсутствие различия тяжких и нетяжких грехов. Грех всегда грех и ведет к духовной смерти⁵².

Указание на необходимость постоянного самоконтроля за внутренним состоянием, исповедание помыслов духовному отцу, можно найти у преподобного Бенедикта⁵³.

Постепенно, как на Востоке, так и на Западе, практика монашеского духовничества привела к замене и вытеснению традиционной «однократной», так называемой канонической исповеди присоединения и возвращения к Церкви, через исповедь постоянную. Примечательно, что благодаря литургической форме, а также сохранившемуся традиционному богословскому осмыслению покаяния, частому повседневному покаянию были приписаны те же черты, что и покаянию исключительному, называемому «вторым Крещением». В произведениях же отцов Церкви христианского Запада, приведенных нами, речь идет именно об исключительном, «единократном» покаянии в тяжких грехах.

Conclusio.

Западная святоотеческая традиция *coram Augustino*

Coram Augustino... Название для заключительной части статьи выбрано мной неслучайно. Между слов как бы таится противопоставление и противопоставленность богословия Учителя Благодати (ср. лат. *Doctor Gratiae*) богословию его «родной западной богословской традиции».

В начале моей статьи проводится мысль о неготовности православного богословия создать соответствующую, не внешнюю, герменевтику для осмысления наследия блаженного Августина и теснейшим образом связанной с его богословием западной святоотеческой традиции. Однако в контексте современного православного богословия отсутствие до конца разработанного ответа на проблематику латинского святоотеческого наследия не является фатальной. По-другому обстоит дело с богословием католическим.

По меткому выражению католического богослова Отто-Германа Пеша (Otto Hermann Pesch), все западное христианство после Августина находится в «тени Великого Августина» (нем. *Im schatten des grossen Augustinus*). На сей раз речь идет о формальном сопоставлении учения Августина с нормами латинской ортодоксии.

Вот основные пункты учения Августина, приводившие в недоумение и трепет его последователей:

1. Вера является абсолютным даром суверенного Бога.

2. Благодать, подающая веру и христианское совершенство, является всепобеждающей благодатью.

3. Спасение является абсолютным даром. Строго говоря, спасение беспричинно. Так коротко и ясно формулируется учение о предопределении.

Западная церковная традиция канонизировала Августина и признала непререкаемость его авторитета для последующей богословской мысли. История этой богословской мысли представляет собой непрерывное *salto mortale* в попытке примирить непримиримое: дар Христов «о всех и за вся» и избрание в предопределении.

Описание развития августинизма и антиавгустинизма в рамках западной богословской традиции, конечно же, должно быть темой отдельного исследования⁵⁴. В рамках данной статьи я ограничусь следующим. Существуют две возможные герменевтики позднего Августина.

Учение о так называемой «неподотчетной» благодати и предопределении можно десакраментализировать, т.е. вывести его из контекста церковных таинств. Тогда благодать противопоставляется таинственной структуре Церкви. Таким путем пошла богословская мысль великого реформатора Жана Кальвина (Jean Calvin) и последующего классического кальвинизма.

Учение о благодати всепобеждающей может быть воспринято в сакраментальном контексте церковных таинств. Именно таким путем продолжало и продолжает развиваться богословское наследие Августина в западной церковной традиции.

Возвратимся к тематике покаяния. Покаяние, единократное ли, как в раннем христианстве, исповедальное ли, как в классическую патристическую эпоху, монашески-аскетическое, развившееся впоследствии как на Востоке, так и на Западе, является даром благодати. Покаяние в таинстве есть Реальное Присутствие видимое в прощении. Об этом и говорят святые отцы.

Но покаяние может сделаться самоцелью, превратиться в рутину, сделаться способом самоуспокоения. Покаяние как таинство призвано придать индивидуально-духовной и социально-церковной жизни динамику. Эта динамика сакраментальной жизни вряд ли может сохраняться, создаваться и воссоздаваться сама по себе. В этом один из *raison d'être* богословия (рус. «смысл существования»).

Обратимся к Августину. Трактат «*De Correptione et Gratia*» написан святым отцом на тему, весьма близкую нашей. В чем смысл покаяния, в чем смысл наставления, в чем смысл сознательного участия в жизни Церкви, если «за нас решают без нас». Ответ Августина, как всегда, изящно парадоксален.

Решает Господь. Само наше участие в церковной жизни есть свидетельство нашей причастности Его решению. Проповедник проповедует, духовник исправляет. Господь возрождает. Духовная жизнь есть динамический процесс, где Бог и человек действуют самостоятельно. Самостоятельность Божия трансцендирует, т.е. предваряет, превосходит, разрушает, воссоздает и возрождает свободу человека. Как на православной иконе Воскресения Христова Искупитель за руку вырывает Адама из пасти ада. *Gratia gratis data* (рус. «Благодать, подаваемая даром»).

Вечная аксиома западной богословской мысли реализует свое содержание в таинстве Покаяния. Ведь именно здесь прощается все, прощается ни за что.

Библиография*

Asmussen Jes P. / Isnard W. Frank / Bezzel Ernst / Obst Helmut / Menfred Mezger,

Beichte I. Religionsgeschichtlich II. Mittelalter III. Reformationszeit IV. Neuzeit V. Praktisch-theologisch, — Theologische Realenzyklopädie 5, 1980, s. 411–439.

Berrouard M.-F. *La pénitence publique durant les six premiers siècles : histoire et sociologie*, — La Maison Dieu 118, 1974, p. 92–130.

Busse und Beichte, — Handbuch der Liturgik Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Confessio, confiteri, — Augustinus-Lexikon herausgegeben von Cornelius Mayer, Vo.I, 1986–1994.

Confession, — Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire, Tome III, Paris VI.

Guy J.-C. *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des Pères du désert (IVe-Ve siècle)*, — Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession, des Pères du désert à Vatican II : quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983, p. 25–40.

Messner Reinhard, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, — Gottesdienst der Kirche, T.7,2 *Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg, 1992.

Pénitence, — Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire. T.XII, I p., Beauchesne, Paris, 1984.

Pénitence, — Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, V.II, Cerf, 1990.

Rouillard Ph., *Pénitence et pardon d'après Tertullien*, — Assemblées du Seigneur 73, 1962, p. 70–81.

Rouillard Ph., *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Cerf, 1996.

* Библиография и примечания приводятся в авторском оформлении.

Van de Paverd F., *Témoignage de l'Orient chrétien sur la possibilité d'auto-réconciliation (au IVe siècle)*, — Concilium 210, 1987, p.119–127.

Vogel C., *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1969 (rééd. 1982).

Vogel C., *Le Pécheur et la Pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, Cerf, 1966 (1982).

Vogel C., *Les «libri paenitentiales»*, Turnhout, Brépols, 1978.

Примечания

¹ «Мы ежедневно просим и ежедневно остаемся должниками».

² Примером попытки постановки и решения вопроса об авторитете святителя Августина в православной традиции является небольшая монография иеромонаха Серафима Роуза, переведенная на русский язык под названием *Вкус Истинного Православия*. Работа носит апологетический характер. Автор указывает на признание православной традицией Августина в качестве легитимного представителя святоотеческого наследия. Проблематика формального несоответствия не только отдельных (как утверждает в работе), но многих мнений святителя со стандартом православного вероучения остается без ответа. См.: *Вкус истинного Православия: блаженный Августин, епископ Иппонский*. Издательство братства Преподобного Германа Аляскинского и Российского отделения Валаамского общества Америки, 1995. Русский текст работы отца Серафима можно найти на сайте: <http://www.pravbeseda.ru>

³ Ср. «Причина этого в том, что на западе заботились не столько о верности святоотеческому и общецерковному преданию, сколько о верности принятому по каким-нибудь основаниям началу, о логической состоятельности своих мудрований; наша же богословская наука, всегда находясь под сильным влиянием запада, боялась самостоятельных изысканий в завещанном ей наследии греческой, святоотеческой церкви» (*Сергий (Страгородский), патриарх*. Православное учение о спасении. Введение // http://www.krotov.info/libr_min/s/stragoro/strag1_2.html).

⁴ Произведения Тертуллиана о оригинале можно найти на сайте: <http://www.thelatinlibrary.com/tertullian.html>

- ⁵ Tertullian. *De Paenitentia*, CCL 1, x, 8, p.337.
- ⁶ Ср. Tertullian. *De Paenitentia*, CCL 1, iv, I, p.326.
- ⁷ Ср. DS, t.12, col. 958.
- ⁸ Tertullianus, *De Pudicitia*, PL, t.II, col.983.
- ⁹ Tertullianus, *De Pudicitia*, PL, t.II, col.1020.
- ¹⁰ Tertullianus, *Adversus Marcionem*, IV, 9. PL, t.2, col.375.
- ¹¹ Tertullianus, *De Pudicitia*, c.XII, PL, t.2, col.1002. Ср. D'Alès A. *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p.240.
- ¹² Tertullianus, *De Pudicitia*, c.XVIII, PL, t.2, col.1017.
- ¹³ Tertullianus, *De Pudicitia*, c. VII, PL, t.2, col.993.
- ¹⁴ Tertullianus, *De Pudicitia*, c.XIX, PL, t.2, col.1028.
- ¹⁵ Необходимую информацию о жизни и произведениях священномученика Киприана Карфагенского можно найти на немецкоязычном сайте Википедии: http://de.wikipedia.org/wiki/Cyprian_von_Karthago.
- ¹⁶ S.Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, CESL, Vol.III, ed.Hartel, Wien, 1868/1871.
- ¹⁷ DS, t.2, col. 2665–2666.
- ¹⁸ Cyprianus, *De Lapsis*, c.XXIX, PL, t.IV, col.489.
- ¹⁹ Cyprianus, Epist., IX, n.2. PL, t.IV, col.251. Ср. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Eglise primitive*. Paris, 1903, p.28–29.
- ²⁰ Teil 7,2, S.99. (Messner Reinhard, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, – Gottesdienst der Kirche, T.7,2 *Sakramentliche Feiern I/2*, Regensburg, 1992.) Рудиментом подобной практики можно считать традицию т.н. братского покаяния, сохранившуюся в некоторых монастырях католической традиции. Так в цистерцианском монастыре *Haute Rive* в окрестностях Фрибурга, Швейцария, существует традиция, согласно которой раз в две недели братия собирается на общее покаяние. Каждый из братьев вслух произносит свои грехи, испрашивает прощение. Последним вслух кается игумен. Подобная исповедь не носит sacramентальный характер, что указывает на ее связь с традицией монашеского покаяния, речь о котором пойдет позже.
- ²¹ Ambrosius, *De Paenitentia* 2,2,12: CSEL 73, 169.
- ²² Ambrosius, *De Spiritu Sancto* 3,137. CSEL 79, 208.
- ²³ Ambrosius, *Ad Lucam*, 7, 702. CChr.SL 14, 286.

- ²⁴ Ambrosius, *De Elia et Jejunio* 22, 81, 83, PL 14, 727.
- ²⁵ Hieronymus, *Dial. Contra Lucif.*, 5.
- ²⁶ Pacianus, *Paraenesis ad paenitentiam*, c.8. PL 13, 1086.
- ²⁷ Teil 7,2, S.99.
- ²⁸ Prosper, *Indiculus Caelestini*, c.8. PL 51, 209.
- ²⁹ Augustinus, *En.Ps.103*, 4, 13.
- ³⁰ *Augustinus-Lexikon*, cl.1129.
- ³¹ Augustinus, *En.Ps. 50*, 6.
- ³² DS, col. 959.
- ³³ Augustinus, *De Baptismo*, 7, 53, 101. CSEL 51, 373.
- ³⁴ Augustinus, *De Fide et Op.*, 19, 34. CSEL 41, 79.
- ³⁵ Augustinus, *De Baptismo*, 3,18,23. CSEL 51, 214-216.
- ³⁶ Cp. Bonnardière A.-M., *Tu es Petrus. La péricope «Matthieu 16, 13-23 dans l' uvre de saint Augustin»*, – Irénikon 34, 1961, p.451–499.
- ³⁷ Augustinus, Sermo Guelf. 16,2. PLS 2, 580 f. Cp. Sermo 295, 2, 2. PL 38, 1349. Sermo 214, 11, ebd. 1071 f.
- ³⁸ Augustinus, *De Baptismo*, 3, 18, 23. CSEL 51, 214 f.
- ³⁹ Teil 7, 2, p.100.
- ⁴⁰ Augustinus, *De Symbolo ad Catechumenos*, Sermo 1, c.XV–XVI. Cp. Enchiridion, c.XVII. Sermo LVI, in Matthaeum, VI, c.XII. Sermo CCCLII, n.7,8.
- ⁴¹ Augustinus, *Epistola 151*, 9. PL 33, 650. Cp. *Sermo 351*, 2, 2. PL 39, 1537. *Sermo 352*, 1, 2. PL 39, 1550. *De Symbolo 7*, 1;, 8, 16. PL 39, 1542.
- ⁴² Augustinus, *Enchiridion*, c.XXI.
- ⁴³ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus*. LXXXIII, q.XXVI, PL, t.XL, col.17.
- ⁴⁴ Augustinus, *De Fide et Operibus*, 19, 34. PL, 40, 220.
- ⁴⁵ Augustinus, *Speculum de Sacra Scriptura*, ad Act. 15, PL 34, 994.
- ⁴⁶ Augustinus, *Sermo 56*, 8, 12, PL 38, 282–283. Cp. *Sermo 251*, 4, 7, PL 39, 1542.
- ⁴⁷ Augustinus, *Sermo 82*, 8, 11. PL 38, 511. Cp. *Sermo 392*, 4. PL 39, 1711. *Quaestiones in Heptateuchum* III, q.1, CSEL 28/2, 1895, p.233.
- ⁴⁸ Sermo 256, 1: Quando ergo Deus te ipsum liberat a te ipso, tunc te liberat a malo.

⁴⁹ Denzinger 323: Illam etiam contra apostolicam regulam praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De paenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta confessio publice recitetur. Cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen quia non omnium huiusmodi sunt peccata, ut ea qui paenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a paenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt aut metuunt inimicis suis facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentiam precator accedit. Tunc enim demum plures ad paenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Teil 7,2, p.142–143.

⁵² Teil 7,2, p.142.

⁵³ Teil 7,2, p.144–145. SChr 185, 828–836. Cp. TRE, V, s.414.

⁵⁴ Одной из попыток осмысления проблематики наследия Августина в контексте позднего Августинизма Нового Времени является моя докторская диссертация: *Matrix Omnium Conclusionum, – Augustinus des Jansenius lesen*, Fribourg, 2008 (в печати).

С. А. ЧУРСАНОВ*

ХРИСТИАНСКИЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА: ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ**

Православная богословская антропология носит преимущественно *дедуктивный характер*. Основные линии богословского видения человека выводятся здесь из трех основных источников — из Священного Писания, из святоотеческих свидетельств, выражающих непосредственный опыт пребывания в единстве с Божественными Лицами и человеческими личностями, и из основополагающих догматических учений¹.

В первой части настоящего доклада будут рассмотрены основные аспекты христианского понимания человека как *образа* (εἰκών) и *подобия* (ὁμοίωσις) *Божия*.

Во второй части будет предложено систематически упорядоченное рассмотрение семи *основных линий православного видения человека*, основанного на

* Автор статьи — доцент кафедры догматического богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), кандидат богословия, кандидат философских наук.

** Доклад, сделанный 8 декабря 2009 года в монастыре Вельтенбург под г. Кельхаймом на VI сессии богословских собеседований между Германской Епископской Конференцией и Русской Православной Церковью.

богословском понимании человека как *личности* (πρόσωπον).

Третья часть доклада будет посвящена характеристике православного понимания *любви*, рассматривающейся в православной антропологии в качестве вершины христианского совершенства, означающей достижение человеком предельной полноты бытия.

В заключительной части доклада будет намечена общая перспектива приложения основных линий богословского понимания человека к рассмотрению широкого круга актуальных гуманитарных проблем.

1. Понимание человека как образа и подобия Божия

В православной антропологии учение о человеке как *образе и подобии Божиим* занимает узловое положение². Именно это учение позволяет связать антропологию с основополагающими догматическими учениями — *триадологией* и *христологией*. При этом прояснение христианского понимания образа Божия необходимо предполагает всестороннее обращение к учению о Самом Боге и поэтому представляет собой сложную богословскую задачу³.

Выражая христианское понимание человека, ряд православных авторов проводят различие между понятиями *образа* и *подобия Божия*. Под *образом Божиим* они предлагают понимать то, что *дано* человеку и неотъемлемо от него, а под *подобием* — то, что человеку *задано*, то, чего человек призван достичь, раскрывая и актуализируя образ Божий в своей жизни, в своих отношениях с Богом и людьми⁴.

В православном богословии в различных проблемных контекстах человек как образ Божий рассматривается во множестве разнообразных взаимосвязанных аспектов. С целью раскрытия понимания образа Божия в православной антропологии соответствующие

богословские построения удобно распределить по пяти основным направлениям.

1) Во-первых, образ Божий в человеке часто понимается православными авторами как такие совершенства человеческой природы, которые отражают полноту совершенства единой Божественной природы и выделяют человека из числа прочих сотворенных существ.

К таким совершенствам в православном богословии чаще всего относят *разумность*, или *духовность*. Кроме того, в качестве проявлений образа Божия нередко рассматриваются *святость*⁵, *свободная воля*, *творческие способности*⁶, *владычественное положение в сотворенном мире*⁷, а также *бессмертие*⁸.

Богословский недостаток такого подхода заключается в его преимущественном сосредоточении на природных аспектах понимания Бога и человека. Ведь в качестве образа Божия в человеке здесь прежде всего рассматривается не образ Пресвятой Троицы, а образ единой Божественной природы.

При этом в антропологии понимание образа Божия как совершенств природы связано с опасностью умаления внеприродного, личностного начала в человеке, а также с опасностью индивидуалистических интерпретаций⁹. Хотя, с одной стороны, индивидуалистическое мировоззрение, нацеленное на как можно более полное автономное развитие индивида, противостоит пантеистическим установкам, предполагающим слияние с безличным абсолютom, с другой стороны, общим для этих двух крайностей является сведение человека к природе. В индивидуализме личность человека сводится к индивидуальности, определяемой индивидуальными природными характеристиками, а в пантеизме человек оказывается поглощенным обезличенной природой или различными ее аспектами и проявлениями¹⁰.

В силу неполноты понимания образа Божия как совершенств человеческой природы такие природные совершенства в православной антропологии стали часто называться *чертами образа Божия*¹¹.

2) В ряде богословских произведений образ Божий в человеке понимается уже как образ всей Пресвятой Троицы, выражающийся в таких «троичностях» в составе единой человеческой природы, как, например, *ум-знание-любовь, память-мышление-воля*¹² и многие другие¹³.

Такие понимания образа Божия, иногда именуемые *психологическими аналогиями*, задают прочный фундамент для богословского обоснования адресованного человеку призыва к упорядочению своей психической жизни, к преодолению психической неустойчивости, к энергичному противостоянию той тенденции к фрагментации и рассогласованию душевных сфер, сил и способностей, которая стала характерна для человека вследствие его поврежденности грехом, сущность которого заключается в обособлении от Бога. В антропологии такие понимания образа Божия позволяют дать четкое богословское обоснование усилиям человека по упорядочению, согласованию и приведению в единство различных триад частей, сил и проявлений его природы¹⁴.

Богословское несовершенство таких пониманий образа Божия связано с тем, что Божественным Лицам, пребывающим в полноте личностной взаимной обращенности, ставятся в соответствие безличные части, силы и проявления единой человеческой природы. При этом личностно свободно определяемому Божественными Лицами единству природы как единству любви соответствует здесь единство индивидуальной человеческой природы, обусловленное внутренними законами ее устройства и функционирования.

В антропологии такие понимания образа Божия, предполагая, что носителем образа Пресвятой Трои-

цы являются не человеческие личности, пребывающие в единстве общения, а каждый отдельный человек, ведут к индивидуалистическим тенденциям.

Во избежание как обезличивающих, так и индивидуалистических выводов названные понимания образа Божия чаще всего ограничиваются православными авторами XX–XXI веков в триадологии проблемным контекстом утверждения полноты единства Пресвятой Троицы, а в антропологии — проблемным контекстом утверждения изначальной и телеологической целостности и согласованности природы каждого человека.

3) В православном богословии образ Пресвятой Троицы в человеке часто понимается как выражающийся не в индивидуе, а в различных человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении¹⁵. Именно такие понимания образа Божия, называемые иногда *социальными аналогиями*, рассматриваются многими православными авторами XX–XXI веков в качестве наиболее богословски совершенных.

При этом чем в меньшей степени человеческое общение носит юридически, организационно или культурно обусловленный, предписанный характер, чем в меньшей степени оно опосредовано какой бы то ни было общей природной заинтересованностью, подчинено безличным критериям эффективности, тем в большей степени оно понимается как приближающееся к той полноте единства, которая характерна для личностно свободного внутритроичного общения Божественных Лиц¹⁶.

В качестве наиболее совершенного образа Пресвятой Троицы в православном богословии выделяется Церковь как единство, определяемое полнотой общения человеческих личностей. В таинстве Евхаристии Отец через Церковь как мистическое Тело Христово, собираемое Святым Духом¹⁷, дарует причастникам

предельно глубокие благодатные дары по пребыванию в полноте личностно свободного единства общения друг с другом и с Богом. Единство личностно свободного благодарения Богу в евхаристическом Теле Христовом преобразует весь образ жизни христиан и распространяется на весь спектр их отношений с Богом, людьми и с окружающим безличным миром.

Другим важным для православной антропологии пониманием образа Пресвятой Троицы является семья как «малая церковь»¹⁸, как такое единство человеческих личностей, которому в таинстве Брака, укорененном в Евхаристии¹⁹, даются особые благодатные дары по пребыванию в единстве по образу Пресвятой Троицы²⁰, явленном в единстве Христа и Церкви²¹. С пониманием семьи как образа Пресвятой Троицы связаны, например, размышления святителя Григория Нисского об Адаме, Еве и их сыне как об образе Отца, Святого Духа и Сына²².

4) Совершенным — то есть единосущным (ὁμοούσιος) Отцу, или, другими словами, полностью совпадающим с Отцом по природе — образом Отца²³, является Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сын²⁴.

Как Второе Лицо Пресвятой Троицы Господь Иисус Христос являет в воспринятой Им человеческой природе тот же личностно совершенный *образ существования* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), который определяет полноту внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Тем самым Он открывает для человеческих личностей возможность осуществления своего тварного бытия по образу нетварного бытия Лиц Божественных²⁵. Достижение такой полноты личностного образа бытия представляет собой актуализацию *образа Божия*, по которому человек сотворен, или, другими словами, обретение человеком *подобия Божия*²⁶.

Как образ Сына, или Слова (Λόγος), человек часто характеризуется в православном богословии как су-

щество *словесное* (λογικός)²⁷. Именно словесность отличает человека от животных²⁸ и делает для него возможным познание Отца через Его Слово²⁹. Слово λογικόν указывает на разумность человека³⁰. При этом оно носит соотносительный характер, предполагая как произносящего, так и воспринимающего. Таким образом, *словесность* как черта образа Божия делает возможным для человека разумный, целенаправленный, структурированный обращенностью к Богу, логически упорядоченный обмен опытом, идеями, мыслями, планами, навыками, служениями и другими содержательными аспектами его внутреннего мира. *Словесность* оказывается, таким образом, ключевым средством выражения личностных отношений как в общении человека с Богом, так и в межчеловеческом общении.

5) По мысли ведущих православных богословов XX—XXI веков в наиболее полном и глубоком богословском смысле *образ Божий* выражается понятием *личности человека*³¹.

Люди как личности призваны задать человеческой природе такой образ существования, который следует из безусловной установки на полноту отношений с Божественными Лицами и человеческими личностями³² по образу полноты личностных отношений Отца, Сына и Святого Духа³³. В полной мере эта установка реализована Христом в полноте жертвенного служения и полноте любви³⁴.

Именно установка на полноту личностного общения задает в православной антропологии такой контекст пониманию образа Божия как совершенств индивидуализированной человеческой природы, а также как упорядоченности и согласованности ее частей, сил и проявлений, который исключает возможность индивидуалистических тенденций в их толкованиях. Понимание образа Божия в человеке как личности позволяет, таким образом, собрать во-

едино все основные положительные стороны представленных богословских размышлений об образе Божиим, затрудняя, при этом, их обезличивающие интерпретации.

Понимание образа Божия в человеке как *личности*, несводимой к сознанию, какому бы то ни было дискурсивному или рефлексивному мышлению, воле, а также к любым другим сторонам, качествам, свойствам и проявлениям природы имеет важные этические следствия.

Так, личность, в которой выражается *образ Божий*, рассматривается рядом православных богословов как *определяющий существенный признак человека*. Такой подход к пониманию человека означает, что никакие — в том числе затрагивающие сознание и высшую нервную деятельность — изъяны и особенности природы человека не могут служить основанием для того, чтобы не считать его человеческой личностью и не относиться к нему как к человеку. Например, личность, а значит — человеком, является человек с психическими изъянами, человек, находящийся в бессознательном состоянии, ребенок во чреве матери и так далее³⁵. Исходя из этого же понимания личности как *определяющего существенного признака человека*, не выводимого ни из каких его природных характеристик, в православной антропологии дается богословское обоснование литургической практики крещения, миропомазания и причащения младенцев³⁶.

В отличие от любых качеств природы *образ Божий*, понимаемый как личность, рассматривается в православной антропологии как *неотъемлемый от человека*. Образ Божий, в частности, не может быть разрушен грехом, а следовательно, греховность или преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему³⁷.

2. Богословское понимание человека как личности

2.1. Несводимость личности к природе

В XX веке православные авторы в качестве характерной особенности богословского понимания человека выделили *положение о несводимости человеческой личности ни к общим, ни к индивидуальным природным характеристикам*.

Данное положение выводится ими из учения о единосущных Лицах Пресвятой Троицы и из учения о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке. В самом деле, Отец, Сын и Святой Дух единосущны, Их Божественная природа одна и та же³⁸. Другими словами, нет никаких природных характеристик, никаких частей, проявлений, качеств или свойств природы, которые не принадлежали бы в полной мере Каждому из Божественных Лиц³⁹. При этом Лица Пресвятой Троицы не только не сливаются, но различаются абсолютным образом. Очевидно, что такое богословское видение необходимо предполагает *несводимость* понятия лица к понятию природы. Такое богословское видение возможно, другими словами, только при признании абсолютной *инаковости* (ἕτερότης) лица по отношению к природе⁴⁰.

Мысль о несводимости тринитарного понятия *лица* (πρόσωπον), или *ипостаси* (ὑπόστασις), к понятию *сущности* (οὐσία), или *природы* (φύσις), предполагается также теми семью критериями различения, которые были сформулированы в богословских работах Великих Каппадокийцев — святителями *Василием Великим* (329—379), *Григорием Богословом* (330—389) и *Григорием Нисским* (335—394) — для различения этих синонимичных понятийных пар⁴¹.

Так, лицо, или ипостась, как *частное* (τὸ ἴδιον, τὸ καθ' ἑκάστων) несводимо к сущности, или приро-

де, как *общему* (τὸ κοινόν)⁴². Лица, или ипостаси, как частное несводимы также к общей природе, поскольку различаются своими *отличительными свойствами* (διὰ τῶν ἐπιφαυμένων ἰδιωμάτων)⁴³. Такая несводимость становится еще более очевидной в случаях указания на лица, или ипостаси, как на *отличительные свойства* (ἰδίωμα, ἰδιάζον σημεῖον, ἰδιότης)⁴⁴. *Самостоятельность* лица, или ипостаси, как основы, определяющей *самобытное* (καθ' ἐαυτό, καθ' αὐτό) *существование*⁴⁵, предполагает его несводимость к сущности, или природе, как объектам такого определения, детерминированным не только своими внутренними закономерностями, но и многообразными взаимодействиями с другими природами и без ипостасного определения вообще не существующим. *Неделимость* личности, предполагаемая характеристикой лица, или ипостаси, как *индивида* (τὸ ἄτομον)⁴⁶, составляет еще один аспект ее несводимости к сущности, или природе. Указание на лица, или ипостаси, как на *образы существования* (τρόποι τῆς ὑπάρξεως)⁴⁷ позволяет выразить несводимость личности в ее богословском понимании как к общей природе, или сущности, так и к индивидуализированной природы, или индивидуальности. Наконец, несводимость к природе, или сущности, следует в богословии Великих Каппадокийцев из определения понятий лица, или ипостаси, через понятие *отношения* (σχέσις)⁴⁸.

Несводимость понятия *личности* к понятию *природы* следует также из православной христологии. Так, несводимость личности к *индивидуальности* предполагается последовательным отвержением в православном богословии несторианского учения, из отвержения аполлинарианства вытекает несводимость личности человека к высшей части его сложной природы — *уму* (νοῆς), или *духу* (πνεῦμα)⁴⁹, а отвержение *моноэнергизма* предполагает несводимость личности к *действию* (ἐνέργεια).

Воля Лиц Пресвятой Троицы вследствие единосущия, означающего единство Их природы, едина. При этом отсутствие во Христе человеческой личности не означает — как это следует из отвержения в православной христологии *монофелитства* — отсутствия в Нем природной человеческой воли. Поэтому человеческая личность рассматривается в православной антропологии как несводимая и к такому аспекту природы как *воля* (θέλημα)⁵⁰.

В личностной несводимости человека к природе по своему значению для библейской антропологии выделяются два аспекта.

Во-первых, это несводимость к природе на национальном и родовом — вплоть до ближайших родственников — уровне. Личностное единство в той его полноте, к которой призван человек, должно быть основано не на родовой близости, а на личностной обращенности к Богу⁵¹. Требовательность призывов Христа к решительной реализации личностной несводимости к природной, обусловленной родственными связями общности свидетельствует об особой опасности родового обезличивания, при котором человек воспринимается как частный выразитель родовых черт, а не в своей личностной уникальности⁵².

Во-вторых, человек как личность несводим к своему имуществу⁵³. Более того, личностное совершенство вообще несовместимо с частным обладанием какой-либо собственностью⁵⁴. Такую несовместимость индивидуального обладания собственностью с личностным единением с Богом и людьми, с единением евхаристическим остро переживали первые христиане⁵⁵.

2.2. Свобода

В качестве следующей существенной характеристики богословского понимания личности человека, личностного образа бытия православные богословы XX—XXI веков называют *свободу*⁵⁶.

Именно свобода рассматривается в православной антропологии как одна из узловых составляющих понимания образа Божия в человеке⁵⁷.

В том сложном состоянии, в котором пребывает человек, с целью раскрытия богословского понимания свободы удобно выделить три основных онтологических уровня существования, тесно связанных с формами реализации свободы.

1) Нижеестественный уровень существования.

Нижеестественное состояние человека характеризуется в православной антропологии как состояние трагической подчиненности образа существования, отношения к Богу, межчеловеческих отношений, а также отношений с окружающим безличным миром мотивам и установкам, определяемым, в конечном счете, смертностью.

При этом в механизме вовлечения человека в круг мотивов, определяемых страхом смерти⁵⁸, православные авторы выделяют две взаимосвязанные детерминирующие установки⁵⁹. Во-первых, человек пытается компенсировать ограниченность своей жизни ее своеобразной интенсификацией, выражающейся в стремлении к умножению удовольствий согласно принципу: «Станем есть и пить, ибо завтра умрем!»⁶⁰. Во-вторых, человек подчиняет свою жизнь стремлению избежать страданий⁶¹.

Реализация этих установок ведет человека к сосредоточению на своей индивидуализированной природе, к неминуемому обособлению от Бога, людей и окружающего мира, к борьбе за жизненные ресурсы⁶². Такое обособляющее сосредоточение на себе и означает вовлечение в грех как «жало... смерти»⁶³. В свою очередь «сделанный грех рождает смерть»⁶⁴. Так способ бытия человека в нижеестественном состоянии оказывается подчинен постоянно воспроизводящемуся с нарастающей интенсивностью циклу: *грех-смерть-грех*. В этом трагическом состоянии человек порабо-

щен греху⁶⁵, его свобода носит лишь потенциальный характер.

2) Естественный.

В *естественном состоянии* человек живет согласно законам и потребностям своей индивидуализированной природы. Природа каждого человека, данная ему Богом, является благой⁶⁶ и не содержит никаких греховных частей, качеств, свойств или проявлений. Естественному, или природному, состоянию человека соответствует, таким образом, естественная добродетель⁶⁷.

При этом в *логически отрицательном* плане свобода реализуется на естественном онтологическом уровне существования как *свобода от греха* и выражается в отвержении любых ниже- или противоестественных наслаждений, страхов и мотивов, удовлетворение которых предполагает сосредоточение на самом себе и противопоставление себя Богу и людям.

В свою очередь, в *логически нейтральном* аспекте свобода проявляется в форме *свободы выбора*, заключающегося в ценностно окрашенном отборе тех задач и вариантов их решения, которые согласуются с общечеловеческой природой и учитывают индивидуальные природные характеристики человека.

Что касается, *логически положительного* аспекта свободы, то он проявляется в естественном состоянии человека в форме *свободы воли*, выражающейся уже в самой постановке целей жизни и деятельности, а также в выработке и осуществлении упорядоченных усилий по их реализации.

Однако полнота свободы в богословском понимании не исчерпывается теми формами, которые доступны человеку в его естественном состоянии.

Так, свобода как *свобода от греха* не предполагают преодоления ни индивидуальной природной детерминированности, ни социальной и культурной обусловленности.

Что касается, *свободы выбора*, то она неминуемо ограничена самим набором доступных человеку вариантов⁶⁸.

Наконец, *свобода воли* определяется природным устройством человека, самой структурой внутреннего взаимодействия воли и других сфер, аспектов и проявлений индивидуализированной человеческой природы.

3) Вышестественный.

В православной антропологии полнота свободы относится к *вышестественному состоянию* человека. Такая полнота свободы характерна, другими словами, для личностного образа бытия.

Свобода как характеристика личностного образа бытия следует из положения об *онтологической первичности личности по отношению к природе*, предполагаемого *учением о Пресвятой Троице* и, прежде всего, понятием *монархии Отца*⁶⁹. Такой богословский подход позволяет православным авторам утверждать безоговорочную полноту *личности в Божественном бытии*, рассматривая, в частности, все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат личностно свободного определения Отца, которое личностно свободно принимают Сын и Святой Дух⁷⁰.

Богословское понимание свободы человека связано также с учением о творении мира *из ничего*, означающем, что мир не развился из Божественной природы, — следовательно, его существование, а значит — и существование человека, не подчинено ее внутренним законам, не детерминируется ею.

Та полнота личностной свободы, к которой призван человек, явлена в безусловно добровольном, личностно свободном⁷¹ вочеловечении предвечного Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы, посылаемого Отцом⁷² и воплощающегося Святым Духом⁷³. Возможность и путь обретения такой свободы

Христос открывает человеку в Своем свободном, ничем не обусловленном, ничем не заслуженном жертвенном служении⁷⁴, венчающемся Крестным подвигом, Воскресением и Вознесением.

В *логически отрицательном плане* полнота свободы человеческих личностей, представляющих собой образ Божественных Лиц, актуализирующих этот образ в своем бытии и обретающих, поэтому, подобие Божие, означает *недетерминированность ни видовой природой с ее потребностями, ни природой индивидуализированной, ни окружающей социально-культурной средой*⁷⁵.

Такое понимание *свободы* ведет православных авторов XX—XXI веков к важным выводам о характере личностного образа взаимоотношений между людьми. В самом деле, личностная свобода, последовательно осуществляющаяся за пределами природной необходимости, предполагает и парадоксальный для обыденного сознания отказ от индивидуальной воли⁷⁶, характеризуемой в православном богословии как функция природы. Такое отношение к воле лежит в основе традиционной православной аскетической практики *послушания* (ὕπακοή) и *отсечения воли*⁷⁷.

В *нейтральном аспекте* свобода, соответствующая вышеестественному онтологическому уровню бытия, не ограничивается *свободой выбора* и может быть охарактеризована как *свобода быть иным*⁷⁸.

В *положительном аспекте* полнота личностной свободы предполагает превосходение индивидуализированной природы с ее достоинствами и совершенствами⁷⁹. Таким образом, личностная свобода не сводится к свободе проявления индивидуальных качеств и находит свое предельное выражение в личностно свободном определении человеком *образа существования* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) своей индивидуализированной природы.

Понимание человека как личности, свободно определяющей *образ существования* своей природы,

позволяет православным авторам утверждать полноту его личной *ответственности*, распространяющейся, в конечном счете, на весь сотворенный Богом безличный мир⁸⁰. Воспринимая все сотворенное, включая свое собственное бытие как свободный личностный дар Бога, человек собирает мир во всем его многообразии воедино и приносит его Богу в качестве лично свободно ответного дара. Таким образом, как свободная открытая личность человек призван придать всему миру личностное измерение, вовлекая его как в личностное общение с Богом, так и в межчеловеческое общение⁸¹.

В православной антропологии личностная *свобода* составляет также неотъемлемую характеристику понимания *любви* как такой христианской добродетели, которая в предельной полноте своего выражения представляет собой личностную устремленность человека к Божественным Лицам и человеческим личностям, не обусловленную ни общечеловеческими природными закономерностями, ни индивидуальными природными характеристиками⁸².

2.3. *Открытость*

Личностность человека означает *открытость*. Эта характеристика личности рассматривается в православной антропологии как следствие учений о единосущности Лиц Пресвятой Троицы, об особом способе Божественного бытия в нетварных энергиях, то есть вне Собственной сущности, и о Боговоплощении⁸³.

Открытость личностного образа бытия предполагает личностное *превосхождение* индивидуализированной природы и тесно связана, поэтому, со *свободой*⁸⁴. *Открытость* человека как личности основана на личностной обращенности к Богу и людям и выражается в той полноте *единения*, при которой, человек, с одной стороны, передает в сферу *личностного общения* все возможное для него как для

тварного существа содержание своей индивидуализированной природы, и, с другой стороны, принимает в качестве непосредственного природного наполнения своей личности все то природное содержание, которое передают ему Божественные Лица и человеческие личности.

Предельной открытости человеческая личность достигает в *усвоении нетварных Божественных энергий*, то есть в *обужении* (θεώσις), понимаемом в православной антропологии как цель всей христианской жизни⁸⁵. В православной антропологии слова апостола Петра о призвании христиан стать «причастниками Божеского естества (θείας κοινωνοὶ φύσεως)»⁸⁶ часто понимаются не в образном или метафорическом, а в понятийно строгом богословском смысле. Вслед за святителем Григорием Паламой многие православные богословы настаивают на том, что призвание человека не сводится к восприятию Божественных действий, или энергий, опосредованных тварными явлениями, процессами или событиями. Каждый человек как личность, как образ Божественного Лица — Христа, призван *воспринять, усвоить* или *воипостасировать нетварные Божественные энергии*, именно в этом смысле став причастным Божественной природе, обужившись⁸⁷. Таким образом, богословское понимание личности дает возможность выразить учение об обужении человека, четко отмежевываясь от обезличивающих *пантеистических тенденций*⁸⁸.

В межчеловеческих отношениях личностная открытость реализуется в *общении*⁸⁹, которое ведет к *единению* через *соучастие, сострадание, сопереживание, сорадование*, выражаясь как в бескорыстном жертвенном служении другим людям⁹⁰, в отдаче им своего времени, своих сил, способностей, всего содержания своей индивидуализированной природы, так и в принятии их индивидуальных, социальных, культурных особенностей⁹¹.

Парадоксальным для индивидуалистической антропологической парадигмы образом именно в личной открытости, в *уничтожении* (κένωσις)⁹² индивидуализированной природы человек достигает полноты бытия, уподобляясь Христу⁹³.

2.4. Творчество

Личностная *свобода* в сочетании с *открытостью* личностного образа бытия позволяют выявить следующую важную характеристику, свойственную личности — *творческую деятельность*. *Творческая устремленность* личности реализуется в межличностном человеческом общении, достигая полноты своего выражения в общении с Божественными Лицами⁹⁴.

Реализую личностную творческую установку, человек задает неповторимый лично уникальней образ выражения всему, что он только ни делает. Поэтому именно творчество играет особую роль при восприятии личности в ее абсолютной, несводимой ни к каким природным характеристикам уникальности⁹⁵.

При этом абсолютный образец *творческой деятельности*, связанной с созданием произведений искусства, задает для человека творение Богом мира *из ничего*. Бог творит из ничего мир, который никак не дополняет и не умаляет полноту Его бытия. Человеческая личность в общении с Божественными Лицами и с личностями тварными тогда уподобляется Богу как Творцу, актуализируя в себе образ Божий как образ Творца, когда создает то, чего еще нет, то, что не нужно для ее индивидуализированной природы, что не связано с удовлетворением природных потребностей, с какой-либо корыстью или эгоистической заинтересованностью⁹⁶.

2.5. Уникальность

В качестве следующей отличительной черты богословского понимания человеческой личности пра-

вославные авторы выделяют *абсолютную уникальность*.

В тринитарном богословии Великих Каппадокийцев положение об абсолютной уникальности Каждого из Божественных Лиц нашло себе предельно четкое выражение в указаниях на *личные*, или *ипостасные*, *отличительные свойства*, характеризующие Отца, Сына и Святого Духа и являющиеся вечными и неповторимыми. При этом Отец, Сын и Святой Дух пребывают в неизменных и несообщимых уникальных *личных*, или *ипостасных*, *отношениях*. С другой стороны, абсолютный характер личностной уникальности, означающий *инаковость* личности не только по отношению к видовой природе, или сущности, но и по отношению к индивидуальным признакам, индивидуализированной природе, или индивидуальности, предполагается богословским пониманием Божественных Лиц как неповторимых и неизменных *образов существования*. Такое понимание Божественных Лиц делает невозможными распространенные в нехристианской философской мысли тенденции к умалению полноты онтологического статуса личностной *инаковости*, личности в целом, которые часто воспринимаются здесь как нарушающие сущностную общность и препятствующие, поэтому, ее постижению⁹⁷.

Уникальность личности не только не нарушается ее *открытостью*, но тесно с ней связана. Именно в открытости личностного образа бытия преодолевается поглощенность личности природой с ее родовидовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей логической детерминированностью.

Личностная *уникальность* иногда оттеняется православными авторами посредством ее сопоставления с условной, относительной различимостью индивидов, индивидуальные качества которых не являются абсолютными, поскольку каждое из них характерно если

не для всех людей, то всегда для целой группы лиц. Поэтому сами индивиды в конечном счете различаются лишь степенью и формами выраженности повторяющихся качеств⁹⁸.

Личностная уникальность тесно связана с *несводимостью* личности к природе и означает, другими словами, абсолютную *инаковость* (ἑτερότης) личности, во-первых, по отношению к видовой природе или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе или индивидуальности, и, наконец, в-третьих, по отношению к другим личностям⁹⁹.

Личностная уникальность означает, таким образом, *единственность* и *неповторимость* каждой личности¹⁰⁰. При этом своего предельного выражения личностная неповторимость достигает в отношениях человека с Богом¹⁰¹.

2.6. Целостность

С личностной *уникальностью* связана и такая существенная характеристика личности как *целостность*. При этом богословское понимание личностной *целостности* включает представления о *идентичности* и *неделимости* личности¹⁰².

Богословское представление о безусловной *целостности* личности выражается в православной триадологии через указание на лицо, или ипостась, как на *индивид*, то есть — *неделимое*. Что касается *незыблемой идентичности* личности, то она следует из святоотеческих указаний на неизменность и непередаваемость как *личных*, или *ипостасных*, *свойств*, так и *образов существования*, а также связанных с ними ипостасных *отношений* Отца, Сына и Святого Духа¹⁰³.

Целостность личности не разрушается в самоотдаче, в жертвенной любви. Более того, именно в жертвенном единении с ближними человек как личность

и достигает полноты бытия, обретает «жизнь <...> с избытком»¹⁰⁴.

Целостность и уникальность несводимой к природе личности не нарушаются при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых других процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на протяжении всей его жизни¹⁰⁵. Целостность и уникальность личности не разрушаются в смерти и в последующем воскресении¹⁰⁶.

Свою целостность и уникальность каждая человеческая личность утверждает, соединяясь в Телѣ Христовом — Церкви как с Богом, так и с людьми, осуществляя, тем самым, свою жизнь по образцу бытия Лиц Божественных¹⁰⁷ и достигая состояния обожения¹⁰⁸.

Таким образом, каждая личность в богословском понимании уникальна, единственна, неповторима, целостна и неделима. Поэтому *абсолютна ценность каждой личности*¹⁰⁹. Это означает, в частности, что *личность не может служить средством* ни для каких социальных, политических или религиозных целей¹¹⁰.

2.7. *Непознаваемость объективирующими методами*

Важным следствием *несводимости личности к природе, ее свободы, уникальности и неповторимости, а также целостности и неделимости* является также ее *непознаваемость аналитическими объективирующими методами*¹¹¹.

Понятие личности выражает в православной антропологии образ Божий в человеке. Поэтому личность человека непознаваема как образ непостижимого Бога¹¹².

При этом, *непознаваемость* применительно к личности не предполагает абсолютную недоступность,

как, например, в богословском положении о *непознаваемости* Божественной сущности. Личностная непознаваемость означает невозможность объективированного изучения, заключающегося в выявлении свойств и качеств личности с последующими попытками выведения разного рода закономерностей, характерных для ее индивидуализированной природы. Человек как целостная и уникальная личность не может быть познан посредством объективированного внешнего наблюдения и анализа. При этом в силу *открытости* человеческая личность может быть воспринята другими человеческими личностями. Такое личностное восприятие возможно только в ту меру, в какую, с одной стороны, сама личность раскроет себя, и, с другой стороны, откроют себя по отношению к ней воспринимающие личности. Личностное восприятие, таким образом, возможно только в личностном, то есть основанном на *личностных отношениях, общении*.

По мере углубления *личностных отношений* и *личностного общения* восприятие человека все в меньшей степени опосредуется предварительным выявлением его индивидуальных природных характеристик, все в большей степени приобретая характер непосредственного *переживания* всего его природного содержания. Более того, само природное содержание познающих друг друга личностей утрачивает коренящуюся в индивидуалистической замкнутости незыблемость и доопределяется в ходе того личностного общения, которое следует из их личностно уникальных отношений¹¹³.

2.8. Определение богословского понятия личности

В богословском понимании личностное становление человека заключается в переходе от индивидуалистического, природно обусловленного к личностно-

му образу бытия и выражается в актуализации его существенных характеристик. При этом проведенный анализ ведет к очевидному выводу о принципиальной невозможности строгого рационально-понятийного *определения богословского понятия человеческой личности*. Все семь рассмотренных существенных характеристик личностного образа бытия носят апофатический характер, все они раскрывают различные аспекты «внеприродности» личности, инаковости личности по отношению к природе. Однако для целей построения частных личностных антропологических моделей полезно представить все названные характеристики личностного образа бытия в форме определения. Такое определение должно также включать два существенно важных для православной богословской антропологии положения — об онтологическом приоритете личности по отношению к природе и об актуализирующей личностность общении, определяемом личностными отношениями.

В этих условиях определение богословского понятия человеческой личности принимает следующий вид: *Личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы и актуализирующая себя в общении, обусловленном личностными отношениями.*

3. Любовь как полнота личностного образа бытия человека

Любовь рассматривается в православной антропологии в качестве высшего выражения христианского совершенства¹⁴. Именно в любви человек обретает *полноту личностного образа бытия*¹⁵. При этом,

следуя традиционной для православного богословия дедуктивной методологической установке на укоренение антропологии в основополагающих догматических учениях, православные авторы XX—XXI веков обращают особое внимание на выявление узлового положения, занимаемого понятием любви в триадологии и христологии.

Любовь рассматривается в православном богословии в качестве высшей онтологической характеристики Пресвятой Троицы¹¹⁶. Во внутрироичном бытии любовь выражается в безоговорочной полноте природного единства, или *единосущии*, Божественных Лиц в сочетании с безусловной уникальностью Каждого из Них. Далее, внутритроичная любовь Божественных Лиц представляет собой не свойство или качество Божественной природы, не результат реализации каких бы то ни было ее внутренних закономерностей, а выражение совершенно свободного ипостасного определения Отца, совершенно свободно принимаемого Сыном и Святым Духом¹¹⁷. При этом полнота любви, в которой пребывают Божественные Лица, выражается в том, что совершенство Их единой Божественной *природы* (φύσις) не ограничивается внутренним совершенством Божественной *сущности* (οὐσία), в полной мере превечно проявляясь также вне нее в Божественных *энергиях* (ἐνέργεια)¹¹⁸.

Из учения о Пресвятой Троице следуют три ключевых положения, определяющих христианское понимание любви. Во-первых, любовь представляет собой «единство различных», то есть такое единство, в котором составляющие его лица пребывают в полноте личностной уникальности, никоим образом не поглощаясь, не сливаясь и не нивелируясь. Во-вторых, источником любви в ее высшем понимании является не *сущность*, или *природа*, а *лицо* (πρόσωπον), или *ипостась* (ὑπόστασις). В-третьих, полнота бытия, обретаемая в единстве любви, распространяется любя-

щими на всех окружающих людей, в конечном счете, на весь окружающий мир, которые, вовлекаясь в это единство любви, становятся причастными присущим ему совершенствам.

Полноту внутритроичной любви Божественных Лиц являет в тварном мире Второе Лицо Пресвятой Троицы — Сын¹¹⁹, посылаемый Отцом¹²⁰ и воплощающийся Святым Духом¹²¹. Восприняв человеческую природу, Сын пребывает в общении с человеческими личностями в той же полноте любви, какая характерна для Его общения с Отцом и Святым Духом. Тем самым Он дает человеку абсолютный пример совершенного личностного образа жизни по образу бытия Божественных Лиц¹²².

Предельную природную общность с Пресвятой Троицей¹²³ христиане обретают в таинстве Евхаристии, предполагающем единство молитвенного устремления к Отцу через подаваемое Святым Духом общение (κοινωνία)¹²⁴ в Теле и Крови посланного Им Сына. Эта общность понимается православными авторами как полнота восприятия любви Отца, являемой через общение с Главой евхаристического Тела Церкви — Христом и сообщаемой Святым Духом.

С другой стороны, христиане, действием Святого Духа усыновляясь Отцу в единстве любви с Его Единородным Сыном¹²⁵, соединяются в Церкви как евхаристическом Теле Христовом и в общении любви между собой по образу внутритроичного общения Божественных Лиц¹²⁶. При этом первичную основу жертвенного единения в любви с ближними составляет для каждого христианина его любовь в Святом Духе через Христа к Отцу¹²⁷, Который через Сына любит в Святом Духе каждого человека и распространяет на него благодатные дары¹²⁸. Другими словами, любовь христианина к людям необходимо предполагается его любовью к Пресвятой Троице, Которая «есть любовь»¹²⁹ и Которая изливает Свою любовь на всех людей.

Более того, евхаристический опыт единства любви христиане призваны распространить на все сферы своих человеческих отношений как в Церкви¹³⁰, так и вне нее¹³¹. Особые возможности для достижения полноты личностного общения любви даруются человеку Богом также в таинстве брака¹³², рассматриваемом в православном богословии в евхаристической перспективе.

Таким образом, опыт пребывания в полноте любви, определяемой евхаристической устремленностью к Пресвятой Троице, с одной стороны, конституирует весь спектр форм общения человека с Божественными Лицами и человеческими личностями, и, с другой стороны, задает предельную телеологическую перспективу такого общения. В экзистенциальном преломлении данного евхаристического принципа жизнь христианина во всех ее формах и проявлениях может рассматриваться одновременно и как выражение опыта евхаристического единства с Богом и людьми, и как движение к полноте усвоения такого опыта.

При этом в межчеловеческое общение, укорененное в единстве любви с Богом, христиане призваны вовлечь весь сотворенный мир, сообщая ему, таким образом, личностное измерение и непреходящий смысл¹³³.

Совершенная личностная любовь возможна для человека только в состоянии личностной *свободы*¹³⁴, только как результат совершенно свободного личностного определения. Такая любовь не опосредуется никакими родственными, национальными, социальными, экономическими или любыми другими природными мотивами, связями и закономерностями и носит, таким образом, сверхприродный, или сверхъестественный, характер¹³⁵. Личностной любви, объединяющей уникальные личности, чужда также обусловленность индивидуальными природными качествами¹³⁶. Совершенная личностная любовь предполагает самоотвер-

женное жертвенное служение Богу и людям всем содержанием индивидуализированной природы, включая саму жизнь¹³⁷. Именно такую сверхъестественную полноту личностной любви подразумевает заповедь любви к врагам¹³⁸, выделенная Христом на фоне естественной любви к любящим¹³⁹.

Далее, совершенная личностная любовь несовместима с индивидуалистическим обособлением. Личностное единение в любви предполагает *открытость* как отказ от какой бы то ни было индивидуалистической замкнутости, от самого индивидуалистического образа существования¹⁴⁰.

При этом наряду с жертвенным служением Богу и ближним любовь означает *открытость* личности всему природному содержанию как Бога, так и человека, выражаясь как в восприятии тварных даров Пресвятой Троицы и — в конечном счете — Ее нетварных энергий, так и в сострадании, сорадовании, сопереживании, послушании окружающим, всем людям, всему человечеству, — в конечном счете — в соучастии в единой жизни всех одушевленных существ и всего космоса. Таким образом, жертвенная любовь не только не предполагает нарушения целостности человеческой личности¹⁴¹, но и ведет к личностному обретению любящим полноты жизни в общении¹⁴².

В конечном счете, предполагаемый полнотой любви личностной выход за пределы индивидуализированной природы, вовлеченной в результате обособления от Бога и сотворенного мира в разнообразные процессы старения, рассогласования и распада, ведет к обретению нерушимой личностной целостности и означает уничтожение «последнего врага» — смерти¹⁴³.

В жертвенной самоотверженной любви человек достигает также той полноты личностной *уникальности*, которая не может быть сведена к набору повторяющихся индивидуальных качеств. При этом, обре-

тая в любви полноту личностной уникальности, человек утверждает и сверхприродную личностную *единственность* и *неповторимость* тех, кого он любит¹⁴⁴.

Таким образом, состояние полноты любви означает актуализацию человеком всех существенных характеристик личностного образа бытия, обретение личностного совершенства¹⁴⁵ как уподобления Самому Богу¹⁴⁶.

Личностная идентичность человека задается и утверждается любовью к нему Отца, Сына и Святого Духа, а также тех человеческих личностей, которые конституируют свое существование по образу Божественных Лиц. Поэтому *изначальный определяющий принцип* бытия человека как личности может быть выражен следующим образом: «Я любим, следовательно, я существую»¹⁴⁷. При этом соответствующий *принцип актуализации* человеком личностного образа существования будет характеризоваться максимой: «Я люблю, следовательно, я существую».

Являя Себя как полноту любви в творении мира как не обусловленном никакими природными причинами, лично свободном действии, Пресвятая Троица кладет любовь в основание природного устроения всего сотворенного мира на всех уровнях его онтологического совершенства. Универсальный конституирующий принцип, задаваемый любовью, в предельно краткой форме может быть охарактеризован как принцип *единства в различии*. В бытии сотворенного мира этот универсальный принцип выражается, во-первых, в «вертикальном», то есть характеризующем иерархическую упорядоченность онтологических уровней бытия, и, во-вторых, в «горизонтальном», то есть характеризующем внутреннюю согласованность каждого такого уровня, измерениях.

Так, любовь как универсальный конституирующий принцип находит свое выражение в жизни безличных существ, инстинктивно собирающихся, напри-

мер, в стада и стаи или вскармливающих и оберегающих своих детенышей и птенцов. В конечном счете, любовь, понимаемая в таком предельно общем смысле, составляет метафизическую основу законов, согласовывающих и упорядочивающих все процессы, протекающие также и в неодушевленном мире¹⁴⁸.

Любовь во всех ее конституирующих сотворенный мир формах в полной мере характерна и для природы человека.

К примеру, в самой природе человека, укоренены Богом стремления к сотрудничеству и взаимопомощи. В случае, когда человек не заглушает эти стремления установкой на индивидуалистическое отделение от Бога и людей, на противопоставление себя как обособленного индивида Божественным Лицам и человеческим личностям, любовь проявляется на естественном, или природном, уровне, выражаясь в семейной жизни, в заботе о родственниках, в дружеском общении, в совместной производственной деятельности, в участии в разного рода объединениях по интересам и во многих других формах, обусловленных как его причастностью общечеловеческой природе, так и его индивидуальными природными склонностями¹⁴⁹.

4. Заключение

Богословское понимание человека задает в православной антропологии онтологический фундамент для построения частных прикладных гуманитарных моделей, опираясь на которые, православные исследователи обретают возможность переосмысления в теоцентрической перспективе предпосланных онтологических основ, ценностных установок, терминологических систем и соответствующих практических выводов современных гуманитарных наук. Такое переосмысление позволяет не только выделить неприемлемые для христианской гуманитарной науки манипуляционные, детерминирующие, магические и оккультные

элементы, но и отобрать для нее фактический материал и наиболее ценные теоретические интуиции, накопленные в современной гуманитаристике.

Так, анализ степени и форм выраженности личностных представлений о Боге и человеке становится одним из базовых методологических принципов *религиоведческих* размышлений православных авторов¹⁵⁰.

В ряде богословских работ православных авторов XX–XXI веков социальная проблематика рассматривается на основании тех решений проблем единства и множественности, целостности и открытости, свободы и обусловленности, которые следуют из тринитарного и христологического догматов, а также из учения о человеке как образе Божиим¹⁵¹.

Богословское понимание человека как свободной открытой личности, призванной вовлечь в межличностное общение весь сотворенный мир, несущей за мир личную ответственность перед Богом и людьми, кладется православными авторами в основу христианского подхода к решению *экологических проблем*¹⁵².

При этом, обращаясь к гуманитарной проблематике, православные авторы XX–XXI веков в качестве одной из главных причин трудностей современных гуманитарных дисциплин выделяют характерную установку на детерминирующий и объективирующий подход к человеку, нацеленный на изучение его природных характеристик и не позволяющий, таким образом, учесть свободу, открытость, уникальность и другие узловые характеристики человеческой личности в ее богословском понимании¹⁵³.

В конечном счете, анализируя весь спектр гуманитарных следствий богословского понимания человека ряд православных авторов XX–XXI веков делают решительный вывод о его основополагающем значении как для формирования, так и для будущего всей современной цивилизации¹⁵⁴.

Примечания

¹ *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви / Пер. с фр. В. Решиковой // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 570; *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. Essex, 1999. С. 71; *Он же.* Таинство христианской жизни. Essex; Сергиев Посад, 2009. С. 91.

² Быт 1:26–27; 5:1; 9:6; Прем 2:23; Сир 17:1–13; Иак 3:9; 1 Кор 11:7; Кол 3:8–10; Еф 4:24. Ср.: Пс 81:6; Мф 5:48; Ин 10:34–35; 1 Ин 4:17; Еф 3:14–15; 5:1.

³ *Gregorius Nyssenus.* De officio hominis. Ch. 11 // PG 44. Col. 153D–156B.

⁴ *Мейендорф Иоанн, протоиер.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001. С. 200–201.

⁵ Лев 11:44–45 (Ср.: 1 Петр 1:16); 19:2; 20:7; 20:26; 1 Петр 1:15.

⁶ *Мейендорф Иоанн, протоиер.* Брак и Евхаристия // *Мейендорф Иоанн, протоиер.* Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 24. Ср.: Быт 2:15; 2:19–20.

⁷ *Gregorius Nyssenus.* De officio hominis. Ch. 4. Col. 136B–C. Ср.: Быт 1:28.

⁸ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 354–355.

⁹ *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. Edinburgh, 2006. P. 1, 46, 57, 168, 210–211.

¹⁰ *Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Transl. and ed. I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994. P. 276.

¹¹ *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione verbi (Sur l'incarnation du verbe) / Ed. C. Kannengiesser // Sources chrétiennes. Vol. 199. Paris, 1973. Ch. 3. S. 3. L. 11–12.

¹² *Augustine Aurelius.* De Trinitate. B. 10. Ch. 17.

¹³ *Ibid.* B. 6. Ch. 11; B. 9. Ch. 3; B. 11. Ch. 2, 6–9; B. 14. Ch. 15; *Idem.* De civitate Dei. B. 11. Ch. 25, 26; *Idem.* Confessiones. B. 13. Ch. 12; *Gregorius Nyssenus.* Ad imaginem Dei et ad similitudinem (Sp.) // PG 44. Col. 1332B–1341B.

¹⁴ *Киприан (Керн), архим.* Указ. соч. С. 355.

¹⁵ *Basile, st. Lettres* / Ed. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris, 1957. Epist. 38. S. 2. L. 1 — S. 3. L. 33; Vol. 2. Paris, 1961. Epist. 214. S. 4. L. 9–11; Vol. 3. Paris, 1966. Epist. 235. S. 2. L. 20–31; *Gregorius Nazianzenus. Orat.* 6 (De pace 1). S. 13 // PG 35. P. 740. L. 4–7; *Idem. Orat.* 22 (De pace 2). S. 14 // PG 35. P. 1148. L. 19–33; *Idem. Orat.* 23 (De pace 3). S. 13 // PG 35. P. 1165. L. 10–12; *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Ed. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. Orat. 29 (De filio). S. 16. L. 13–15; Orat. 31 (De spiritu sancto). S. 22. L. 6–20; *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* / Ed. W. Jaeger // *Gregorii Nysseni opera.* 2 vols. Leiden, 1960. V. 1. Ch. 1. S. 496–497.

¹⁶ *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Пер. с англ. Г. Вдовиной. М., 2001. С. 245.

¹⁷ 2 Кор 13:13.

¹⁸ 1 Кор 16:19.

¹⁹ *Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Paris, 1996. С. 60–61; *Мейендорф Иоанн, протоиер.* Брак и Евхаристия. С. 25; *Zizioulas J. D. Communion and Otherness.* P. 81.

²⁰ Быт 1:26–27.

²¹ Еф 5:22–33. Ср.: Песнь Песней; Иер 13:27; Ос 2:19–20; Ин 4:18 (См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 77–78); 8:41; Рим 9:25.

²² *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem.* Col. 1329C–1332A.

²³ *Лосский В. Н.* Богословие образа / Пер. с фр. В. Решиковой // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. С. 314–317.

²⁴ 2 Кор 4:4; Кол 1:15; Евр. 1:3 (См.: *Basile, st. Epist.* 38. S. 6–7).

²⁵ Мф 5:48; Еф 5:1.

²⁶ *Zizioulas J. D. Communion and Otherness.* P. 165–166.

²⁷ *Athanasius Alexandrinus. Op. cit.* Ch. 3. S. 3. L. 8–14.

²⁸ *Ibid.* Ch. 3. S. 3. L. 5–7.

²⁹ *Ibid.* Ch. 11. S. 3. L. 1–7; Ch. 12. S. 1. L. 1–2.

³⁰ 1 Петр 2:2; Рим 12:1.

³¹ *Лосский В. Н.* Богословие образа. С. 316–317; *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви //

- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 95; *Он же.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 214; *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; Под ред. А. И. Кырлежева. М., 1992. С. 101–102; *Он же.* Избранное: Личность и эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; Под ред. А. И. Кырлежева. М., 2005. С. 138; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 238; *Антоний (Храповицкий), митр.* Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // *Антоний (Храповицкий), митр.* Нравственные идеи важнейших христианских догматов / Под ред. архиеп. Никона (Рклицкого). Монреаль, 1963. С. 1–24; *Иларион (Троицкий), свмч.* Троиединство Божества и единство человечества // *Иларион (Троицкий), свмч.* Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 2000. С. 407–431; *Филарет (Вахромеев), митр.* Православное богословие в новом веке // Церковь и время. 2002. № 4 (21). С. 22.
- ³² Быт 2:18; Мф 11:27; 28:19; Ин 3:32–34; 6:38–40; 6:57; 7:28–29; 14:9; 14:20–21; 14:23–26; 16:15; 17:8–10; 17:21–23; 2 Кор 13:13; 1 Фес 1:3.
- ³³ Ин 10:30; 14:10–11; 1 Ин 5:7.
- ³⁴ Ин 10:11; 10:15; 15:13; Рим 5:6–8; Еф 5:2.
- ³⁵ *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 99–100, 107–108; *Балашов Николай, протоиер.* Геном человека, «терапевтическое клонирование» и статус эмбриона // Церковь и время. 2001. № 2 (15). С. 71.
- ³⁶ *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008. С. 167.
- ³⁷ *Лосский В. Н.* Очерк... С. 95; *Каллист (Уэр), еп.* Указ. соч. С. 228.
- ³⁸ Ин 10:30; 17:10.
- ³⁹ Ин 16:15.
- ⁴⁰ *Лосский В. Н.* Очерк... С. 91, 94; *Он же.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. С. 299.
- ⁴¹ *Чурсанов С. А.* Указ. соч. С. 45–52.
- ⁴² *Basile, st.* Epist. 214. S. 4. L. 6–9; Vol. 3. Epist. 236. S. 6. L. 1–3.
- ⁴³ *Idem, st.* Epist. 38. S. 3. L. 8–12; Epist. 214. S. 4. L. 11–15; *Gregorius Nyssenus.* Ad Graecos ex communibus

notionibus / Ed. F. Mueller // Gregorii Nysseni opera. Vol. 3.1. Leiden, 1958. P. 26. L. 17–18; P. 30. L. 19 – P. 31. L. 1; P. 31. L. 16–20; *Idem.* Contra Eunomium. B. 1. Ch. 1. S. 277. L. 8 – S. 278. L. 2; *Ioannes Damascenus.* Dialectica sive Capita philosophica / Ed. B. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 1. Berlin, 1969. Recensio fusior. S. 5. L. 133–138.

⁴⁴ *Basile, st.* Epist. 38. S. 5. L. 62–63; S. 6. L. 4–6; S. 8. L. 29–30; *Gregorius Nazianzenus.* Orat. 21 (In laudem Athanasii) // PG 35. S. 25. Col. 1124. L. 44–47; *Idem.* Orat. 31. S. 28. L. 1–4; *Idem.* Orat. 33 (Contra Arianos et de seipso) // PG 36. S. 16. Col. 236. L. 3–9; *Idem.* Orat. 34 (In Aegyptiorum adventum) // PG 36. S. 13. Col. 253. L. 23–26.

⁴⁵ *Ioannes Damascenus.* Dialectica... S. 5. L. 133–138; S. 67. L. 17–24, 34–36.

⁴⁶ *Gregorius Nyssenus.* Ad Graecos ex communibus notionibus. P. 23. L. 10–13; P. 24. L. 1–2; P. 31. L. 1–2; P. 31. L. 8–9; *Cyrillus Alexandrinus.* De Sancta Trinitate (Sp.) // PG 77. Col. 1149. L. 10–26; *Ioannes Damascenus.* Dialectica... Recensio fusior. S. 5. L. 133–138; Recensio brevior. S. 43. L. 2–7.

⁴⁷ *Basilii Cappadociae.* Adversus Eunomium (libri 5) / PG 29. Col. 681A. L. 10–13; 13–14; 34–35; *Idem.* Sur le Saint-Esprit. 2nd edn. / Ed. B. Pruche // Sources chrétiennes. Vol. 17 bis. Paris, 1968. Ch. 18. S. 46. L. 7–9; *Idem.* Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31. Col. 613. L. 10–14; *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. B. 1. Ch. 1. S. 216. L. 3–8; S. 497. L. 1–7; *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium / Ed. C. Laga and C. Steel. Vol. 1. Turnhout, 1980. S. 8. L. 15–18; S. 28. L. 56–61; *Idem.* Mystagogia / Ed. R. Cantarella // *Massimo Confessore, san.* La mistagogia ed altri scritti. Florence, 1931. Ch. 23. L. 76–77; *Ioannes Damascenus.* Dialectica... Recensio fusior. S. 67. L. 36–38; *Idem.* Expositio fidei / Ed. B. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2. Berlin, 1973. S. 8. L. 115–117; S. 8. L. 250–253; S. 10. L. 3–6; S. 49. L. 9–11; *Idem.* Contra Jacobitas / Ed. B. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4. Berlin, 1981. S. 52. L. 26–27; 55–58.

⁴⁸ *Gregorius Nazianzenus.* Orat. 23. S. 8. Col. 1160. L. 36–39; *Idem.* Orat. 29. S. 16. L. 10–12; *Idem.* Orat. 31. S. 9. L. 3–4; *Basilii Cappadociae.* Adversus Eunomium.

Col. 517. L. 4–7; P. 557. L. 26–30; P. 588. L. 33 — P. 589. L. 1; P. 621. L. 15–22; *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium*. B. 1. Ch. 1. S. 159. L. 3 — S. 160. L. 1; S. 553. L. 3–8; S. 556. L. 1–8; S. 557. L. 5–7; S. 558. L. 1 — S. 559. L. 6; S. 560. L. 3 — S. 561. L. 1; S. 568. L. 4 — S. 574. L. 7; B. 3. Ch. 2. S. 158. L. 1–2; B. 4. Ch. 1. Vol. 2. P. 319. L. 1–3; *Amphilochius Iconiensis. Fragmenta spuria // Amphilochii Iconiensis opera / Ed. C. Datema. Turnhout, 1978. Fragm. 1. L. 25–27.*

⁴⁹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 295–300.

⁵⁰ Чурсанов С. А. Указ. соч. С. 101.

⁵¹ Быт 12:1; Мф 8:21–22 (Лк 9:59–60); 10:35–37; 12:48–50 (Мк 3:34–35); Лк 14:26; Мк 6:2–6.

⁵² Мк 6:2–6.

⁵³ Иов 31:24–25; Пс 36:16; 61:11; Прит 23:4–5; Еккл 4:6–8; 5:9–15; Мф 6:25–26; Лк 12:15; 1 Тим 6:6–8; Евр 13:5.

⁵⁴ Ис 58:7; Мф 5:40–42; 19:21–24 (Мк 10:21–25; Лк 18:22–25); Лк 14:33; Иак 2:15–16; 1 Ин 3:17.

⁵⁵ Деян 2:44–47; 4:34–35.

⁵⁶ Мф 17:26; Лк 4:18; Ин 8:32; 8:33; 8:36; Рим 6:18; 1 Кор 8:9; 2 Кор 3:17; Гал 5:1.

⁵⁷ *Gregorius Nyssenus. De officio hominis. Ch. 16. Col. 184В.*

⁵⁸ Иов 24:17; Пс 54:5; 88:49; Евр 2:15.

⁵⁹ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. S. 21. L. 63–71, 80–85.*

⁶⁰ Ис 22:13; 1 Кор 15:32. Ср.: Пс 48:11–13; Лк 12:19; Тит 3:3.

⁶¹ Пс 72:13; Мал 3:14; 1 Кор 15:32.

⁶² Ис 5:8; Иер 22:13; 22:17; Мих 2:1–2; Авв 2:9; Мф 23:14; Лк 6:24–25.

⁶³ 1 Кор 15:56.

⁶⁴ Иак 1:15. Ср.: Быт 2:17; Ин 8:21; 8:24; Рим 5:12; 6:21–23; 7:5; 7:13.

⁶⁵ Прит 5:22; Ин 8:34; Рим 6:6–7; 6:12–20.

⁶⁶ Быт 1:31.

⁶⁷ Мф 5:20; 5:46–47; Лк 6:32–34; 1 Петр 2:20.

⁶⁸ *Zizioulas J. D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993. P. 42.*

⁶⁹ *Мейендорф Иоанн, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер.*

с фр. Г. Н. Начинкина; Под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 312; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 40–41; Nt. 37. P. 41–42; *Staniloae D.* The Experience of God. P. 135; *Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога... С. 182, 195, 238; *Он же.* Рождение в Царство... С. 47, 55–56.

⁷⁰ *Gregorius Nazianzenus.* Orat. 25 (In laudem Heronis philosophi). S. 17 // PG 35. Col. 1224. L. 4–6; *Idem.* Orat. 29. S. 2. L. 11–12, 16–22; S. 7. L. 7–8.

⁷¹ Чурсанов С. А. Указ. соч. С. 95–96.

⁷² Ин 3:17; 3:34; 8:42; 10:36; 1 Ин 4:9–10; Рим 8:3; Гал 4:4.

⁷³ Лк 1:35.

⁷⁴ Лк 4:18–21; Ин 3:16–18; 4:34; 3:34–36; 5:36–38; 6:44; 6:57; 7:29; 8:42; 9:4; 10:17–18; 10:36; 11:42; 14:6; 16:5; 17:8; 17:18; 17:21; 17:23–25; 20:21; Деян 10:36; 1 Ин 4:9; Рим 8:3; Гал 4:4.

⁷⁵ Пс 43:23; Рим 8:33–39; 1 Кор 7:22–23; Мф 8:20 (Лк 9:58); 8:22 (Лк 9:60); 10:35–37; Мк 7:9; Лк 14:26.

⁷⁶ Мф 26:39–42; Лк 22:42; Ин 4:34; 5:30; 6:38; Рим 15:3; Флп 2:8; Евр 5:8; 10:7–10.

⁷⁷ *Лосский В. Н.* Очерк... С. 93; *Он же.* Спор о Софии // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. С. 484; *Sakharov N. V.* I Love, Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. Crestwood (NY), 2002. P. 199–221; *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 302–304.

⁷⁸ *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 9.

⁷⁹ Иер 9:23–24; Соф 3:12; Мф 11:25; 19:21–24; Мк 10. 21; Лк 18:22–25; 20:21; Ин 7:48; 1 Кор 1:26; Иак 2:5. Быт 1:26–27; 5:1; 9:6; Пс 19:8; 81:6; Прем 2:23; Сир 17:1–13; Мф 5:48; Ин 10:34–35; Иак 3:9; 1 Ин 4:17; 1 Кор 11:7; Кол 3:8–10; Еф 3:14–15; 4:24; 5:1.

⁸⁰ Быт 1:26; 1:28; 2:19; Пс 8:7–9; Прем 9:2–3; 3 Езд 6:54.

⁸¹ Мк 16:15; Рим 8:19–21; Кол 1:23.

⁸² *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 304.

⁸³ *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 268–269; *Мейендорф Иоани, протопр.* Человечество Христа: Пасхальная тайна / Пер. с англ. иерея Константина Польскова // Богословский сборник. 2000. Вып. V. С. 16, 25.

⁸⁴ *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 212–

213.

⁸⁵ *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога... С. 180.

⁸⁶ 2 Пет. 1:4.

⁸⁷ *Лосский В. Н.* Очерк... С. 102–148, 117, 137, 140.

⁸⁸ *Мейендорф Иоанн, протопр.* Человечество Христа. С. 23–24; *Staniloae D.* Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar / Transl. from Romanian Archim. Jerome (Newville) and A. Kloos. South Canaan (Pennsylvania), 2003. P. 368–374; *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 102.

⁸⁹ *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 66.

⁹⁰ 2 Кор 11:24–29.

⁹¹ Ин 15:15; 1 Кор 9:19–22; 2 Кор 6:11–12; 11:29.

⁹² Флп 2:7–8.

⁹³ Мк 10:29–30; Мф 19:29; Лк 18:29–30; 2 Кор 6:8–10; Флп 2:9–11.

⁹⁴ См., например, главу «Молитва — нескончаемое творчество» в книге: *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 29–57.

⁹⁵ Ин 7:46. См. также: *Лосский В. Н.* Очерк... С. 43–44 (Ср.: *Клеман О.* Личность по учению русских философов XIX–XX веков // Православная община. 1992. № 6 (12). С. 60); *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 215.

⁹⁶ *Zizioulas J. D.* Preserving God's Creation (Lecture Three) // King's College Theological Review. 1990. Vol. 13. P. 1–2.

⁹⁷ *Чурсанов С. А.* Указ. соч. С. 48.

⁹⁸ *Лосский В. Н.* Очерк... С. 92–93; *Антоний (Блум), митр.* Самопознание // Труды / Пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при участии А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной. М., 2002. С. 290–291.

⁹⁹ *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 46–47; *Staniloae D.* The Experience of God. P. 130; *Антоний (Блум), митр.* Самопознание. С. 291.

¹⁰⁰ *Staniloae D.* The Experience of God. P. 126–127; *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы / Пер. Е. Майданович. Клин, 2000. С. 175.

¹⁰¹ *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы. С. 178.

¹⁰² *Каллист (Уэр), еп.* Указ. соч. С. 240; *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова при участии Л. А. Успенской; Прим. А. И. Сидорова. М.,

2000. С. 235.

¹⁰³ *Gregorius Nazianzenus*. Orat. 25. Col. 1221. L. 8–11; *Idem*. Orat. 39 (In sancta lumina) // PG 36. Col. 348. L. 31–32; *Idem*. Orat. 42 (Supremum vale) // PG 36. Col. 476. L. 10–21.

¹⁰⁴ Ин 10:10. Ср.: Мк 10:29–30; 2 Кор 6:10–12. См. также: *Софроний (Сахаров)*, архим. Рождение в Царство... С. 24, 96.

¹⁰⁵ *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 108–109.

¹⁰⁶ *Joannes Damascenus*. Dialectica... Recensio fusior. S. 67. L. 17–24.

¹⁰⁷ *Staniloae D.* The Experience of God. P. 239–241.

¹⁰⁸ *Каллист (Уэр)*, еп. Указ. соч. С. 240.

¹⁰⁹ *Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога... С. 186–187.

¹¹⁰ *Staniloae D.* The Experience of God. P. 130; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 46–47; *Idem*. Communion and Otherness. P. 166.

¹¹¹ *Gregorius Nazianzenus*. Carm. 14 (De humana natura) // PG 37. Col. 757–758. Ср.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 214–215.

¹¹² *Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога... С. 182; *Staniloae D.* The Experience of God. P. 127; *Дронов Михаил, протоиер.* Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 271.

¹¹³ *Клеман О.* Тема личности у греческих отцов Церкви // Православная община. 1992. № 5 (11). С. 46.

¹¹⁴ 1 Ин 4:17; Кол 3:14.

¹¹⁵ *Софроний (Сахаров)*, архим. Рождение в Царство... С. 138, 190–191.

¹¹⁶ *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 102; *Staniloae D.* The Experience of God. P. 245; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 46; *Софроний (Сахаров)*, архим. Таинство христианской жизни. С. 104–105.

¹¹⁷ *Zizioulas J. D.* Being as Communion. Nt. 41. P. 46.

¹¹⁸ *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. С. 372–374.

¹¹⁹ Ин 13:34; 1 Ин 4:9–10.

¹²⁰ Ин 3:16.

¹²¹ Лк 1:35.

¹²² Мф 5:43; Ин 13:34–35; 14:6; 15:12; 1 Ин 4:17; 1

- Кор 4:16; Еф 5:1–2; Флп 3:17; Евр 13:7.
¹²³ 1 Пет 1:4.
¹²⁴ 2 Кор 13:13.
¹²⁵ Ин 14:23.
¹²⁶ Ин 6:56–57; 17:21–26.
¹²⁷ Ин 13:34–35; 14:15; 14:21; 15:12–13; 15:17; 1 Ин 4:16–21.
¹²⁸ Пс 144:9; Мф 5:44–45; Лк 6:35; Ин 3:16; 13:1; 1 Ин 4:7–12; Еф 2:4–5; 1 Тим 1:4.
¹²⁹ 1 Ин 4:8; 4:16.
¹³⁰ Деян 2:44–46; Рим 15:26; 1 Кор 1:9–10.
¹³¹ 1 Петр 4:15; 1 Кор 10:32; 1 Тим 3:7.
¹³² Мф 19:4–6; Еф 5:22–33.
¹³³ *Zizioulas J. D.* Being as Communion. Nt. 44. P. 49.
¹³⁴ Мф 20:28; Мк 10:45; Рим 14:13–15; 1 Кор 8:8–13; 9:19; 12:15; Гал 5:13.
¹³⁵ *Чурсанов С. А.* Указ. соч. С. 169–171.
¹³⁶ *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 9–10, 17–18, 111–112, 304.
¹³⁷ Мф 20:28; Мк 10:45; Ин 15:12–13.
¹³⁸ Исх 23:4–5; Прит 25:21; Мф 5:44; Лк 6:27–36; 1 Петр 3:9; Рим 12:20.
¹³⁹ Мф 5:46–47.
¹⁴⁰ 2 Кор 11:24–28.
¹⁴¹ Ин 12:25.
¹⁴² Мк 10:29–30; 2 Кор 6:10–12.
¹⁴³ 1 Ин 3:14; 1 Кор 15:26.
¹⁴⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... С. 97; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 49.
¹⁴⁵ Кол 3:14.
¹⁴⁶ Мф 5:48.
¹⁴⁷ *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 89.
¹⁴⁸ *Pseudo-Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus // Ed. V. R. Suchla // Corpus Dionysiacum. Bd. 1. Berlin, 1990. Ch. 4. S. 15.
¹⁴⁹ Мф 5:46–47
¹⁵⁰ *Лосский В. Н.* Богословие образа. С. 308–309; *Он же.* Догматическое богословие. С. 201–203; *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Essex; М., 2001. С. 274–275; *Он же.* Видеть Бога... С. 191; *Он же.* Рождение в Царство... С. 22–24, 47–48, 51–53; *Staniloae D.* The Experience of God. P. 67–68, 134, 249; *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение

о Боге-Троице сегодня: Предложения для экуменического изучения / Пер. с англ. Д. Гзгзяна // Страницы. 1997. Том 2. Вып. 1. Прим. 24. С. 43.

¹⁵¹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня. Прим. 14. С. 39; *Sophrony (Sakharov), archim.* La félicité de connoatre la voie. Geneve, 1988. P. 55.

¹⁵² *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 241–242; *Чурсанов С. А.* Указ. соч. С. 189–190.

¹⁵³ *Staniloae D.* The Experience of God. P. 131–132; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 63.

¹⁵⁴ *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 212; *Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 70; *Zizioulas J. D.* Being as Communion. P. 27, 36; *Клеман О.* Личность по учению русских философов XIX–XX веков. С. 62; *Антоний (Блум), митр.* Мы должны нести в мир веру // *Антоний (Блум), митр.* Труды. С. 398.

*Священник АЛЕКСИЙ ЯСТРЕБОВ**

ПРАВОСЛАВИЕ В ВЕНЕЦИИ**

Религиозное и культурное влияние Византии

Контакты Константинополя и Венеции, будучи на протяжении почти тысячелетия (VI—XV вв.) весьма интенсивными, заключались не только в политических и торговых связях, но и в важном культурном и религиозном влиянии, которое оказала империя на Республику святого Марка, первоначально входившую в ее западные пределы. В современной науке есть даже термин — «венецианский византизм», означающий вековой процесс ассимиляции византийской культуры на местной почве, но в то же время и самобытной ее переработки.

Стремление к подражанию Восточной империи, пусть первоначально в обрядах и церемониях императорского двора, неизбежно вело к усвоению и развитию ее культурного наследия, а затем и к созиданию

* Автор статьи — настоятель прихода Святых жен-мироносиц Русской Православной Церкви в Венеции, кандидат богословия, доктор философии.

** Очерк составлен на материале книги: *Ястребов А., свящ.* «Святые Венеции. Православный историко-художественный путеводитель по собору Святого Марка и церквям Венеции» (в печати).

нию своего, неповторимого художественного «венето-византийского стиля». И даже после катастрофы 1204 года, в которой Венеция сыграла столь значительную роль, это влияние продолжало оставаться здесь по-прежнему заметным.

Особенно плодотворным для венецианско-византийского культурного обмена стал XI век, когда из Царьграда прибыло множество греческих мастеров для украшения базилики Святого Марка, построенной по образцу константинопольского «Апостолеона».

Начиная с 1082 года, с момента дарования императором Алексеем I исключительных торговых привилегий для здешних купцов, и в течение всего XII века, благодаря успешной коммерческой политике островитян, процветала венецианская община в Константинополе. Там у жителей лагуны сложился целый район со своим административным устройством и храмами.

Эпоха владычества над греческими островами, начавшаяся в 1204 году и продолжавшаяся до второй половины XVII века, способствовала еще большему взаимопроникновению культур.

Все эти политические и экономические связи позволили многим грекам спустя века, в XV столетии и позже, обрести в Венеции свою новую родину: первая волна беженцев прибыла сюда после падения империи в 1453 году, тогда как вторая росла по мере утраты Венецией своих владений в Восточном Средиземноморье.

Кардинал Виссарион Никейский¹ в 1468 году оставил в дар республике свою уникальную коллекцию манускриптов, состоящую из 812 рукописей и ставшую основой фонда знаменитой венецианской библиотеки святого Марка (*biblioteca Marciana*), здание которой украшает ныне центральную площадь города, располагаясь против фасада дворца дожей². В акте передачи бесценных рукописей базилике Святого

Марка кардинал, объясняя причину своего выбора, уподобляет Венецию Византии (*quasi alterum Byzantium*), подчеркивая тем самым ее особое сходство в культурной и религиозной традиции с Восточной Римской империей.

В самом деле, многочисленные святые мощи и чтимые византийские иконы обрели здесь новый дом — с уверенностью можно сказать, что восточная религиозная традиция оказывала и по сей день продолжает оказывать влияние на духовную жизнь венецианцев.

Почитание православных святых оставило свой след и в местном литургическом календаре: в течение веков здесь праздновалась их память, их мощи и сейчас пребывают в городских церквях. К святым реликвиям и иконам совершались торжественные крестные ходы с участием патриарха и дожа, а также представителей сената, братств и при стечении простого народа. Доныне в Венеции Днем города является 21 ноября — праздник Введения во Храм Пресвятой Богородицы (по новому стилю), когда островитяне целыми семьями отправляются в базилику Пресвятой Девы Марии «Здоровье», где каждый ставит свечу перед чтимой православной иконой «Одигитрия-Месопандитисса», привезенной с Крита.

Как некогда в Византии, многие церкви здесь носят имена ветхозаветных святых: Моисея, Иова, Иеремии, Самуила. Подобно Византии, в Венеции весьма почитались святые Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, Мина и Феодор Тирон, священномученик Ермолай, мученики и бессребреники Косма и Дамиан. Особенно почитались святой Пантелеимон и святитель Николай. Даже в наши дни среди венецианцев весьма распространены православные имена: Дамиано (Демьян), Никола, Джорджо (Георгий), Данило... Это показывает, что островитяне поныне сохраняют память о своих православных корнях.

Свидетельством исключительно близкого родства с Византией явилась и православная церковь Святого Георгия, считающаяся по праву наиболее масштабным архитектурно-художественным комплексом, когда-либо реализованным в Венеции иностранной общиной.

История православной церкви Святого Георгия и греческой общины

Воздвигнутый в XVI веке храм Святого Георгия является самой первой церковью греческого рассеяния. Эллинская диаспора в Венеции значительно выросла после падения Константинополя в 1453 году и для православных стала очевидной необходимостью иметь собственное место для богослужений. В тот период православное население города составляло около 4 тысяч человек и со временем все возрастало. Однако правительство республики и Ватикан изначально дали разрешение на строительство не православной, а греко-католической церкви. И тот факт, что греки в массе своей отвергли униатство и оставались православными, латинянами как бы игнорировался³.

В 1456 году община обратилась в Совет Десяти и по ходатайству Исидора получила храм для богослужений. Предоставленная грекам церковь Святого Власия стала первым, но не единственным местом молитвы православных, вынужденных, однако, считаться с навязанной им унией. В других храмах, а также в частных домах православные священники совершали службы, часто на свой страх и риск, т.к. их положение в католической епархии было фактически нелегальным. В скором времени небольшая церковь Святого Власия стала слишком тесной для православной общины, да и соседство латинского прихода создавало неудобство обеим сторонам.

Важным подготовительным этапом к строительству храма стало признание государством в 1498 году греческой общины в качестве *confraternita di San Nicola*, т.е. «братства во имя святителя Николая», официально зарегистрированного землячества, которое на основании предоставленных ему гражданских прав, вскоре обратилось к правительству с просьбой о выделении участка земли под строительство церкви во имя святого великомученика Георгия, покровителя воинов. В выборе покровителя был и прозрачный политический подтекст — греки составляли ядро легкой кавалерии, сражавшейся против турок в Море, Албании и Далмации. Таким образом, братчики подчеркивали заслуги греческой общины перед Венецианской республикой. Много позже, в 1662 году, Сенат так ответил на ноту папского нунция против православных: «Свобода вероисповедания греков, призванных для военной службы и всегда полезных аристократии, должна быть неприкосновенна».

В 1527–1528 годах католические власти Венеции находились в острой конфронтации с греческим братством, члены которого, естественно, стремились выйти из зависимости Католической Церкви. Светские власти, более лояльные к грекам, все же долго не хотели портить отношения с венецианским патриархом Джероламо Кверини, притеснявшим православных, но в конце концов, после множества тяжб, выигранных греками в суде, приняли сторону братства⁴. Наконец был приобретен участок земли и возведена временная деревянная церковка (1527).

Работы по строительству каменного храма начались в 1539 году под руководством зодчего Сантэ Ломбардо и окончились через 34 года трудами Джаннантонио Хиона. Выполненный из истрийского камня фасад церкви и стиль здания совместил в себе венецианское Возрождение и трезвые черты ломбардской

архитектуры. Дополняет ансамбль и добавляет колорита церковному двору наклонная колокольня, выстроенная в конце XVI века (архитектор Бернардо Онгарин).

Священство, окормлявшее паству еще в первоначальной, деревянной церкви Святого Георгия, не всегда соответствовало высоте своего пастырского и исповеднического служения — в условиях давления католической среды оно подчас поддавалось уговорам и принимало унию. Эта нестабильность приводила к тому, что паства пребывала в постоянном беспокойстве относительно сохранения чистоты православного учения.

Наконец, со стороны папы Павла III (1549) была проявлена достаточная терпимость к православным, дано разрешение на строительство храма, и работа закипела. Общину же в этот непростой период (1553—1574) окормлял достойнейший пастырь отец Николай Малакса, много сделавший для успешного завершения строительства. В 1573 году храм был торжественно освящен.

История же появления здесь первого православного епископа такова. Настоятель церкви Святого Георгия отец Гавриил Севир (1541—1616) был рукоположен в Стамбуле в митрополита Филадельфии Лидийской (1575). Однако новопоставленный архиерей в силу ряда причин не поехал в свою епархию, в то время как и греческая община, и светские власти не скрывали своей радости видеть его вновь в Венеции, уже в епископском сане. Константинопольский патриарх Иеремия II Транос (с перерывами: 1572—1595) дал на это свое благословение, тем более что светские власти приветствовали такой поворот дела. Исследователи называют конец 1577 году, как дату признания республикой юрисдикции Вселенского Патриархата над православными Венеции вместо прежней зависимости от местной католической епархии и впоследствии — от греко-католического «Кон-

стантинопольского Патриархата». Не исключено, впрочем, что факт перехода православных под омофор православного патриарха совершился даже несколько раньше, причем власти об этом знали, но смотрели «сквозь пальцы». Церковная власть православного епископа, принявшего титул «митрополит Филадельфийский, экзарх всей Лидии, патриарший эпитроп и экзарх Вселенского патриарха в Венеции и Далмации» распространялась на область островной и континентальной Венеции, а также на православные общины в Далмации. В 1597 году святитель Гавриил отказался даже от предложенного ему престола Константинопольского патриарха по причине особой любви к своей пастве. Прах его покоится в храме Святого Георгия над южной боковой дверью в мраморной урне, выполненной молодым Бальдассаре Лонгена⁵.

Благодаря деятельности выдающегося издателя и гуманиста Альдо Мануцио, на заре книгопечатания впервые опубликовавшего основные произведения древнегреческих авторов, в конце XV века Венеция стала центром исследований и издания античной литературы.

Мануцио в сотрудничестве с Марком Муссуром, Иоанном Ласкарисом и другими представителями греческой интеллектуальной элиты того времени опубликовал труды нескольких десятков классических и христианских авторов⁶.

Важнейшую роль типографии Венеции сыграли и в деле публикации богослужебных книг, запрещенных к переизданию в Османской империи — в 1486 году здесь была издана Следованная Псалтирь, а затем и другие богослужебные книги. В XVI веке книгопечатание на греческом языке развивалось: классическая и религиозная литература публиковались несколькими типографиями.

Первая церковнославянская книга (на глаголице) — Часослов, была опубликована в Венеции Андреем Торесанским в 1493 году за несколько десятилетий до

публикации диаконом Иоанном Федоровым первой печатной книги на Руси — Апостола (1564). В XVI веке вышли из печати три издания Служебника, Часослов, Псалтирь, Октоих, Избранная Миней, Цветная Триодь, Молитвослов — книги, в которых так нуждались православные на Балканах и в южно-русских землях.

Для образования юношества существовали два учебных заведения — школа греческой общины, основанная еще при митрополите Гаврииле и просуществовавшая с 1593 по 1701 год, и так называемый Колледж Флангини, основанный по инициативе и на средства адвоката Фомы Флангини в 1626 году (просуществовал до 1795 г.). В последнем, занимавшем здания, прилегающие к церковному двору, находилась классическая гимназия, куда присылали детей для обучения со всей Греции и островов, находившихся под властью Венеции. Здесь преподавали выдающиеся деятели эллинского рассеяния. В обеих школах в период с 1689 по 1690 год преподавал знаменитый учитель, «доктор и проповедник великой Христовой Церкви» Илия Минякий (1669—1714), выпускник флангиниевской школы и будущий епископ Керникский и Калаврийский. При колледже имелась богатая библиотека.

Сейчас в этом палаццо по адресу Castello, 3412 располагается Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (*Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini*), а в бывшем здании братской больницы, выстроенном в 1678 году талантливым венецианским зодчим Бальдассаре Лонгена, располагается уникальный музей византийских икон. Основа его экспозиции — это иконы греческого Братства святого Николая (*scoletta San Nicolo*). Основанный в 1959 году, музей является уникальным для Европы собранием православных икон византийского и поствизантийского периода (XIV—XVIII вв.) и насчитывает 276 экспонатов. В

основном, это иконы так называемого «итало-критского» письма.

Рядом с храмом, в палаццо Коккини, располагался женский монастырь Святого Георгия, в домовый церкви которого во имя святых бессребреников Космы и Дамиана и сейчас совершаются богослужения. Создание монастыря восходит ко временам митрополита Гавриила (Севира).

Среди здешних настоятелей оказалось немало замечательных служителей Божиих, как в священническом, так и в епископском сане. Есть среди них и святейший патриарх Константинопольский Мефодий (на кафедре с 1669—1671), оставивший патриарший престол и ставший простым настоятелем храма Святого Георгия.

Упадок «венецианской Византии» начинается с 1685 года, когда митрополит Мелетий (Типальдос) признал над собой власть папы и подписал латинское исповедание веры. Узурпировав таким образом кафедру, он в течение трех десятилетий пытался навязать верующим унию, несмотря на их горячие протесты. В противостояние вмешался даже российский император Петр I, призвавший вернуть храм православным. Несмотря на это, Ватикан и светские власти даже после смерти отступника, последовавшей в 1713 году, продолжали попытки утвердить здесь униатство, поэтому многие верующие вынуждены были уехать за границу — в Триест, Ливорно, Пешт и в другие места. Из 400 семей в Венеции остались только 70. 190 православных церквей Далмации пребывали без предстоятеля. Вокруг храма Святого Георгия развернулись непрерывные тяжбы за власть между временщиками и разного рода проходимцами⁷.

Так продолжалось до 1780 года, пока, наконец, православный митрополит не смог вернуться на свою кафедру. Но в 1797 году иноземное господство поставило точку в истории независимого государства, зат-

ронув своей разрушительной волной также греческую общину. Квартал опустел еще больше после возвращения многих греков на родину в ходе борьбы за независимость в 1820—х годах.

На рубеже XIX—XX веков греко-православная община Венеции пережила трудные времена. Храм Святого Георгия опустел и уже с конца XVIII века (1790) перестал быть резиденцией митрополита Филладельфии. Верующие окормлялись у священников, направлявшихся из Греции. Однако после Второй мировой войны число православных стало расти. Греки вновь приезжают в Италию, увеличивается число молодежи, обучающейся в итальянских университетах. С 1963 года Георгиевская церковь находилась под юрисдикцией Экзархата Австрии и Венгрии Константинопольского Патриархата.

Наконец, по благословению нынешнего патриарха Константинопольского Варфоломея I в видах наилучшего окормления увеличившейся православной греческой диаспоры 5 ноября 1991 года была учреждена архиепархия Италии и Экзархат Южной Европы с юрисдикцией над Италией и Мальтой, а Свято-Георгиевский храм стал кафедральным собором новой епархии. Заслуживает внимания тот факт, что постановление об учреждении новой епархии в Италии стало первым декретом нового Патриарха после интронизации, совершившейся 2 ноября 1991.

Русские и русское Православие в Венеции

«Венеция, — писал в 1725 году русский путешественник Григорович-Барский, — есть град прекрасный, славою и честью во всем свете сияющий дивной ради своей лепоты и чудеснаго на воде морской устроения; имать в себе много церквей и лепотных много вежей (башен и колоколен)... наипаче же первоначальная в граде церковь св. апостола евангелиста Марка есть зело лепотна...

Славится же Венеция:

- 1) основанием на воде,
- 2) лепотою и множеством прекрасных церквей и колоколен,
- 3) множеством мощей святых Божиих,
- 4) лепотою и строением прекрасных палат и расположением улиц...
- 5) яко от улицы до улицы суть каменные мосты...
- 6) Венеция есть славна и честна разнством купцов...
- 7) Венеция есть славна и честна, яко в ней дож, или вождь, всего венецкаго владения живет, на него же посмотри в ассистенции сенаторов и других вельмож и ужасно преславно есть...
- 8) Венеция есть славна и изобильна различными премудрыми мастерами и художниками искусными...
- 9) Венеция есть славна и честна площадию, именуемую св. Марка...»

С особой любовью православный паломник пишет о греческой церкви Святого Георгия, ибо она: «зело лепотна».

Первое же знакомство русских с венецианцами состоялось намного раньше этого посещения. Так, уже в XIII столетии, здешние купцы посещали с деловыми поездками Киев. А накануне Ферраро-Флорентийского собора (1438—1439) в Венеции побывала русская делегация во главе с митрополитом Киевским Исидором, принявшим впоследствии унию. Иеромонах Симеон, бывший в числе делегатов, оставил воспоминания о служении русскими Божественной литургии на мощах святителя Николая на острове Лидо.

Во время венецианско-турецкой войны 1463—1479 годов в Москву был направлен посол А. Контарини с целью склонить великого князя Ивана III к союзу против турок. С ответным визитом тогда же прибыл русский посол Семен Толбузин. Завязавшиеся дипломатические отношения способствовали тому, что из

Венеции в Россию поехали мастера строительного и пушечного дела. При Иване Грозном местные купцы пользовались правом торговли не только в Москве, но и в других русских городах: Пскове, Новгороде, Смоленске, Казани, Астрахани.

На рубеже XVI–XVII веков связь Русской Церкви с греческой общиной Венеции активно поддерживал святитель Арсений Элассонский, архиепископ Суздальский, прибывший на Русь вместе с патриархом Константинопольским Иеремией II, тем самым, который в 1589 году поставил на Руси первого патриарха, святителя Иова. Будучи приближен к царям Феодору Иоанновичу (1584–1598) и Борису Годунову (1598–1605), святитель Арсений помогал угнетенным грекам, приехавшим за помощью в Москву. В 1593 году он пишет послание первому православному епископу Венеции митрополиту Гавриилу и вместе с письмом отправляет в дар собору и владыке несколько икон, а также позолоченную серебряную панагию, ныне хранящуюся в Греческом музее. В экспозиции и запасниках музея хранится целый ряд русских икон, в течение веков пожертвованных греческому братству и храму.

При царе Алексее Михайловиче русско-венецианские контакты были весьма оживленными. Так, в 1656 году в Венецию прибыл переславский наместник Иван Чемоданов в качестве посла на переговорах о денежном кредите, в котором нуждалась Москва. Известно, что посла ждал теплый прием в греческой церкви, а имена царя Алексея и его отца, патриарха Филарета, находим даже в так называемой «Паррисии», списке членов братства. Дипломатическая же миссия Чемоданова оказалась менее успешной — кредит русскими получен не был.

Есть сведения, что 28–30 июля 1698 года Венецию инкогнито посетил юный русский царь Петр I, находившийся тогда в Европе в составе Великого

посольства. Целью его посещения был, по-видимому, осмотр знаменитого арсенала, но первоначальный план пребывания изменился, и царь, возможно, пробыл в городе только сутки, находясь под неусыпным наблюдением тайной полиции. Остановился Петр, как полагают, в доме состоятельного грека Дзордзи (*Zorzi* — искаженное венецианское «Георгий»). Вполне вероятно, что этот дом является не чем иным, как Палаццо Дзордзи, в котором ныне располагается штаб-квартира ЮНЕСКО (Castello, 4930).

Петр I интересовался не только внедрением в русскую жизнь венецианских, как бы сказали сейчас, технологий, но принял близко к сердцу и положение православной общины Венеции. Так, спустя 12 лет после его посещения греки обратились к нему как к православному монарху, защитнику веры с просьбой о помощи в тяжбе с вероотступником митрополитом Мелетием Типальдосом, который, пользуясь покровительством местных духовных и светских властей, узурпировал власть в храме Святого Георгия. Русский царь выразил протест по поводу этого насилия в своем послании от 1710 года, сохранившемся в виде копии на латинском языке в Греческом институте.

Контакты Российского государства с Венецией поддерживались в течение всего XVIII века вплоть до падения республики. Так, в 1782 году с неофициальным визитом под именем графа Северного здесь находился великий князь и будущий император всероссийский Павел Петрович с супругой Марией Феодоровной, оставивший щедрые пожертвования греческой церкви. Доныне в алтаре греческого храма бережно сохраняются подаренное матерью Павла императрицей Екатериной II на престольное Евангелие, а также набор евхаристических сосудов и на престольный крест из червленого серебра с позолотой.

В следующем, 1783 году из России прибыл в качестве посланника граф Сергей Романович Воронцов. При посольстве была устроена домовая церковь во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла и назначен настоятель — иеромонах Иустин (Федоров). История первой русской церкви в Венеции оказалась, увы, недолгой. Она разделила судьбу посольства, упраздненного в 1797 году в связи с упразднением самой Республики Святого Марка. Сохранившееся здание русской дипломатической миссии в наши дни занимает пансион-гостиница «Академия».

В течение XIX столетия в городе постоянно проживали представители известных семей российской аристократии, поэтому на православном участке кладбища есть и русские надгробия. В Венеции, входившей в образованное на руинах наполеоновского вице-королевства Италии «королевство Ломбардии и Венеции» (1815—1859), действовало русское консульство.

В самом греческом храме рядом с солеей находится надгробная плита с именем Екатерины Воронцовой, урожденной Синявиной, жены посла Сергея Воронцова. Исключительного разрешения быть погребенными здесь удостоилось лишь несколько благодетелей. Достаточно сказать, что рядом с останками русской княгини покоится прах Фомы Флангини. Известно, что Воронцов спустя годы после отъезда присылал пожертвования на церковь Святого Георгия.

Впоследствии Венецию посещали русские цари — Александр I в 1822 году и Александр II в 1838 году, последний — будучи еще Великим князем. Оба государя в течение ряда лет оказывали материальную помощь православной греческой церкви. Помогали ей и проживавшие тут русские или же просто проезжавшие через город наши соотечественники. Среди жертвователей икон в архиве Греческого института рус-

ские имена — М. Калошина, Л. Слуцкая, обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев, настоятель русской посольской церкви в Риме, архимандрит Пимен (Благово)...

В XX веке интерес наших соотечественников к Венеции не ослабевал, некоторые из них даже завещали быть здесь похороненными. На кладбище Сан-Микеле покоится прах таких представителей мира литературы и искусства, как И. Бродский, С. Дягилев, И. Стравинский.

Венецию в разное время посещали такие наши выдающиеся соотечественники, как П. Вяземский, Ф. Достоевский, П. Чайковский, Н. Гоголь, М. Врубель, И. Айвазовский, И. Анненский, В. Брюсов, А. Блок, О. Мандельштам, А. Ахматова, Н. Гумилев, Б. Пастернак и др. Их воспоминания, отрывки из эссе и стихи, посвященные этому городу, вошли в интереснейшую книгу Алексея Кара-Мурзы «Знаменитые русские о Венеции».

Примечания

¹ Виссарион в 1438–1439 гг. в сане архиепископа Никеи сопровождал императора Иоанна VIII Палеолога на Ферраро-Флорентийский Собор, имевший целью примирение и объединение Восточной и Западной Церквей. Однако намерения западных организаторов Собора вскоре свелись к тому, чтобы просто принудить восточных отцов принять латинскую догматику и главенство римского папы. Подписанный в результате такого давления согласительный документ получил в истории название уния («Союз», «Объединение»), или Ферраро-Флорентийская уния. Виссарион первоначально защищал православное учение, однако впоследствии в ходе разногласий со святителем Марком Эфесским склонился к униатству. Возведен папой Евгением IV в кардинальское достоинство (в один день с Исидором, бывшим митрополитом Киевским). Будучи отвергнут православным народом Византии за свое ренегатство, поселился в Италии (как и бежавший с Руси Исидор). Пропагандировал греческую ученость, перево-

дил на латынь классических авторов. Активно участвовал в деле помощи греческим беженцам после падения Константинополя (1453). В видах распространения унии на Руси способствовал браку Софьи Палеолог (племянницы последнего византийского императора Константина XI) и московского великого князя Ивана III.

² Дожд (венецианск. *doge*, от лат. *dux*) — «вождь, князь», титул венецианских правителей, избравшихся пожизненно из аристократических семей. В греческо-славянском употреблении существовал также титул «дука», происходящий от того же латинского корня, дававшийся высшим чинам Византийской армии, а также начальникам крупных городов или провинций. В силу того, что Венеция в начальный период истории была частью Византийской империи, а дожди исполняли функции византийских наместников (отсюда и титул), в литературе встречается наименование «венецианский дукат».

³ Отметим, что первое ходатайство о выделении грекам церкви для богослужения было возбуждено со стороны небезызвестного Исидора, бывшего некогда митрополитом Киевским и всея Руси (годы жизни: 1385—1463). Митрополит Исидор, родом грек, являлся активным поборником унии, навязанной православным на Ферраро-Флорентийском Соборе в 1438 г. В 1441 г., вернувшись в Москву, он был низложен и заключен под стражу в Чудов монастырь, но вскоре бежал. Действовал затем в пользу униатства в последние дни Византийской империи, убеждая императора Константина XI привести к унии греческую Церковь в обмен на помощь папы. После падения Царьграда он некоторое время жил в Венеции, а затем в Риме, где скончался в 1463 г. в звании «Константинопольского Патриарха».

⁴ «Венецианский Патриархат» — титул, сохраняющийся до наших времен для католической епархии Венеции и близлежащих территорий материка. Он берет свое начало от патриархата древней Аквилеи, который был образован в 557 г. в ответ на осуждение V Вселенским собором «Трех глав». Оно пало на личность Феодора Мопсуэтского и неправомыслие, содержащееся в писаниях Ивы Эдесского и блж. Феодорита Кирского, обвиненных императором Юстинианом в несторианской ереси. Римский папа после колебаний признал решения Вселенского Собора. Тогда североитальянские епископы во главе с

митрополитами аквилейским и миланским, не согласные с соборными положениями, отложились от Рима и Константинополя и, провозгласив автокефалию, избрали собственного главу — патриарха. В 606 г. происходит разделение на два патриархата: Аквилейский не признавал V Вселенского Собора, в то время как патриархат Градо, отделившийся от Аквилейского несколько раньше, оставался православным. И хотя в 699 г. на Соборе в Павии Аквилея вошла в общение с Римом, два церковных центра так больше никогда и не объединились. Несмотря на то, что города отстоят друг от друга всего на десять километров, история патриархатов оказалась очень непохожей. Аквилея прочно связала себя с германским миром: часть королевства Баварии, провинция Священной Римской империи, период политической независимости, затем власть Республики св. Марка и Австрии — вот страницы истории этого диоцеза. Градо же связал себя с Адриатическим побережьем — с Византией, а впоследствии также с Венецией. Именно патриархат Градо, упраздненный папой Николаем V в 1451 г., дал патриарший титул епископу и епархии Венеции.

⁵ Патриарх Иеремия II, посвятивший первого православного епископа для служения на католическом Западе, через 11 лет, в 1589 г., посетив пределы Южной и Северной Руси, возглавил поставление святителя Иова, митрополита Московского, в первого Патриарха Московского и всея Руси.

⁶ С просветительской деятельностью Мануцио связан один факт, важный для Русского Православия — в начале XVI в., в 1502 или 1503 гг., со знаменитым издателем сотрудничал Михаил Триволис, будущий афонский монах, а затем редактор и переводчик греческих книг, известный на Руси как Максим Грек (1470—1556). Михаил Триволис происходил из греческого города Арта в Эпире, долгое время прожил на о. Корфу (Керкире), затем жил и учился во Флоренции, Ферраре, Болонье, Падуе. Венеция владела обширными территориями бывшей Византии, поэтому путь многих греков в Италию пролегал именно через нее. Здесь Михаил находился в обществе просвещенных Марка Муссураса, соратника Мануцио, и Иоанна Ласкариса, профессора и издателя греческой классики. Затем около 1505 г. он примет монашеский постриг с именем Максим в Ватопедской обители на Афоне и, на-

конец, в 1518 г. начнется его подвиг в Московском государстве, где ему придется много потрудиться на благо Церкви Христовой как переводчику и богослову, а также претерпеть несправедливости из-за возводившихся на него ложных обвинений.

⁷ В 1772 г. на епископскую кафедру Филадельфии пригласили иеромонаха Никифора (Феотокиса) (годы жизни: 1731–1800). Ученейший богослов, талантливый проповедник и миссионер, он потребовал, чтобы еще до его рукоположения во епископы было гласно отменено постановление венецианского правительства, обязывающее греческих архиереев признавать решения Ферраро-Флорентийского Собора, а также призвал членов общины смело бороться за свои религиозные права. Ватикан, со своей стороны, соглашаться не хотел, а уступил, как часто бывало, Сенат республики. В 1775 г. о. Никифор прекратил переписку с братством, а уже на следующий год уехал в Россию, чтобы еще через несколько лет стать архиепископом Славянским и Херсонским, а затем Астраханским и Ставропольским. Много занимался владыка Никифор духовным образованием русской молодежи. Для этой цели он провел реорганизацию астраханской семинарии. В ту пору расцвел миссионерский талант святителя, и он много потрудился над обращением из раскола в Православие, оставив после себя сочинения на новогреческом и русском языках. Наконец, в 1792 г., согласно собственному прошению, владыка отправлен на покой с предоставлением ему в управление московского Свято-Данилова монастыря, где он пробыл до своей смерти (похоронен там же). В течение долгого времени место захоронения архиепископа Никифора считалось утраченным. Однако в 2006 г. была найдена предполагаемая могила святителя, и с южной стороны храма свв. отцов Семи Вселенских соборов Данилова монастыря установили крест, а в 2007 г. в ходе археологических раскопок нашли само захоронение.

Священник ИЛИЯ СОЛОВЬЕВ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВОЙНЫ

В большом фонде Совета по делам Русской Православной Церкви, хранящемся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), имеется значительное количество документов, характеризующих положение Русской Церкви в последние годы Великой Отечественной войны. Среди этих материалов нами обнаружены два письма Преосвященного епископа Иосифа (Чернова) к патриарху Московскому и всея Руси Сергию (Страгородскому). Эти послания, относящиеся к 1944 году, были перлюстрированы Советом по делам Русской Православной Церкви и отложены в его архиве в виде машинописных копий.

Автор писем — преосвященный епископ Иосиф (в миру Иван Михайлович Чернов) являлся исповедником веры XX века, проведшим 20 лет в сталинских концентрационных лагерях. Он родился в Белоруссии, в г. Могилеве на Днестре в семье военного в 1893 году, с ранних лет проявил склонность к иноческой жизни, был келейником епископа Арсения (Смоленца). В 1918 году И. М. Чернов принял монашество с именем Иосиф и вскоре был хиротонисан во иеродиакона (1919 г.), а затем во иеромо-

наха (1920 г.). В 1932 году состоялась его хиротония во епископа Таганрогского, викария Ростовской епархии.

Пережив неоднократные репрессии, немецкую оккупацию, многочисленные жизненные тяготы и лишения, в послевоенные годы преосвященный Иосиф последовательно занимал ряд епископских кафедр. В 1958 году он был возведен в сан архиепископа, в 1968 году удостоен сана митрополита. В 1960 году последовало его назначение на Алма-Атинскую кафедру, где он служил до самой своей кончины, последовавшей 4 сентября 1975 года¹.

Перед занятием немецкими войсками в 1942 году города Азова находившийся здесь епископ Иосиф уклонился от переезда вглубь страны, как это ему было предписано советскими властями, и укрывался в частном доме. После начала оккупации он переехал в Таганрог, где служил сначала в Крестовой церкви, а потом в переданном немцами Церкви Никольском соборе, закрытом коммунистами в 1938 году. О дальнейшей своей судьбе при немцах, о зверствах гестапо, о положении церковных дел на Украине в годы войны епископ Иосиф рассказывает в публикуемом ниже письме.

Вместе с публикуемыми письмами в архиве отложилась копия воззвания митрополита Иосифа по поводу освобождения Умани Красной армией, в котором, в частности, говорилось: «По примеру Святейшего Патриарха Сергия, который призывал церковь к помощи, на нужды освобождения страны, сняв бриллиантовый крест с клобука и наперсный крест с груди своей, положил основание на сбор пожертвованных в храмах (немецкие газеты) [...] мы призываем вас, боголюбивые жители города Умани, помочь вашими жертвованиями через церковь или банк в фонд обороны, дабы скорее освободиться от немцев, внести и свою лепту деньгами, ценными вещами, драгоценностями на нужды войны»².

В конце мая 1944 года, по свидетельству современников тех событий, епископ Иосиф поехал в Москву, ожидая, что во время этой поездки он может подвергнуться аресту. В Киеве он, действительно, был арестован и под конвоем отправлен в Москву. Сначала его содержали во внутренней тюрьме МГБ СССР на Лубянке в камере вместе с преосвященным Мануилом (Лемешевским), затем в изоляторе в Лефортове и в Бутырской тюрьме. В ноябре 1944 года епископа Иосифа доставили «на доследование» в тюрьму г. Ростова-на-Дону. В феврале 1946 года Военный трибунал войск НКВД Северо-Кавказского округа приговорил епископа Иосифа к 10 годам лишения свободы «с поражением в правах сроком на 5 лет и с конфискацией имущества». Среди обвинений владыки главное место занимала антисоветская агитация и сотрудничество с немецкой оккупационной администрацией³.

При публикации писем епископа Иосифа нами расшифрованы некоторые, имеющиеся в тексте сокращения (даются в квадратных скобках) и исправлены некоторые орфографические ошибки. Исправления орфографии в тексте публикации не оговариваются.

Примечания

¹ См. о нем подробнее: «Свет радости в мире печали». Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф / Составитель В. Королева. М., 2003.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 4. Л. 15–15 об.

³ «Свет радости в мире печали»... С. 96–97.

Епископ ИОСИФ (ЧЕРНОВ)

**ПИСЬМА
К ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ И ВСЕЯ
РУСИ СЕРГИЮ (СТРАГОРОДСКОМУ)***

№ 1

ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ,
СВЯТЕЙШЕМУ СЕРГИЮ,
ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ
И ВСЕЯ РОССИИ.

Епископа Иосифа Чернова
в гор. Умани¹.

РАПОРТ

Пользуясь исключительной любезностью героев Русской Победоносной Армии², я имею счастье описать Вашему Святейшеству мои переживания с момента возвращения в г. Азов в начале 1941 г.

По приезде в г. Азов, я оставался здесь до прихода немцев. По приходе же последних, переехал в г. Таганрог, где уже были открыты четыре молитвенных дома на окраинах города. Что же касается собо-

* Подготовка текста и публикация священника Ильи Соловьева.

ра, то он был почти готовый к освящению, но его не освящали потому, что тормозилось дело с разрешением на это.

В Таганроге тогда было две религиозных ориентации: патриаршая, ожидавшая моего приезда, и другая — обновленческая, во главе с Кирилловым³, у которого была лишь одна кладбищенская церковь, и та закрыта, а ключи хранились у немцев.

Бургомистерство Таганрогское, во всем своем составе, было из местных жителей. Оно знало меня уже лет двадцать и ожидало моего туда приезда. Когда я приехал в Таганрог, то вскоре, именно на Успение Божией Матери, в 1942 г. торжественно освятил собор, получив от него ключи. Тогда же передали мне ключи и от кладбищенской церкви, т.к. обновленческий архиерей Кириллов скончался. Надо при этом заметить, что Кириллов перед смертью сознал свое заблуждение, чистосердечно раскаялся во всем и со слезами на глазах просил от вашего Святейшества разрешения его грехов и принятия в сонм православных. Мы решили его принять, и похоронили как епископа.

При освящении собора мне было предложено отделом пропаганды сказать слово, чего я не выполнил. Во время совершения Божественной Литургии, на Херувимской песни, потребовали меня к фельдкоменданту, прибывшему из Ростова. Я продолжал совершать Литургию и тогда только разоблачился, когда принял Святые Тело и Кровь Христову. Комендант объявил мне прибыть через 10 дней в Ростов, предварительно сообщив о дне и часе местному здесь коменданту. Такое предупреждение, якобы, нужно было для того, чтобы, зная о времени прибытия, встретить меня. Я явился туда на день раньше, частной машиной, и к коменданту прибыл лишь на второй день. Комендант сразу арестовал меня и посадил за решетку. Через трое суток я был вызван к коменданту, который объявил, что по распоряжению

командующего Южным фронтом я не имею права бывать и, тем более, служить в Ростове, и велено меня под конвоем перевести обратно в Таганрог и запретить управлять.

После такого сюрприза в Таганроге меня часто еще вызывали в гестапо и каждый раз допрашивали о моей связи с Вашим Святейшеством и о моих, якобы, связях с партизанами. Спрашивали и о том, почему на новых антиминсах фигурировало Ваше имя, на каком основании упоминается это имя в церкви; почему мы признаем Сталина: зачем я увеличил Ваш портрет и поместил в своей квартире.

Я объявил, что Сергей — глава Русской церкви; в отношении Сталина, что и они его признавали; что на антиминсах фигурировало Ваше имя, что это так нужно писать; а в отношении Вашего у меня портрета, то это мое личное дело...

В феврале 1943 г. мне вручили пропуск до Мелитополя и сразу в три часа ночи туда отправили. В Мелитополе я пробыл несколько дней и инкогнито, на лошадах (150 к[и]л[о]м[етров]) перебрался в Каховку, где тихо жил и служил. Через некоторое время из Таганрога в Мелитополь прибыл пом[ощник] начальника полиции Жужнев с целью привезти меня снова в Таганрог. Меня в Мелитополе не оказалось и он уехал сам. В мае же, узнав где я, была специально прислана машина за мной из Таганрога и в этот раз я был водворен в Таганроге. Гестапо снова беспокоило частым к себе вызовами. На визите, сразу после приезда в Таганрог, шеф долго смотрел на меня с ног до головы и, впившись в глаза мои, спросил: когда и как окончится война.

Я ответил — как Бог даст. Снова спустя был задан вопрос: изучал ли я патологию, я ответил, что изучал патрологию, а о патологии только так знаю...

27 августа в 2 часа дня подъехала ко мне машина и я был вывезен в Мариуполь, без всяких докумен-

тов. Из Мариуполя перевели в Умань и приказали явиться в СД. Во все время моего путешествия была за мной секретная слежка.

В Умани 4.11.43 меня вызвали в Гестапо и предложили написать статью по таким пунктам: 1. О незаконном возведении в Патриарха Митрополита Сергия, 2) о новом трюке большевиков, 3) о счастливой жизни на Украине при немцах и о свободе церкви здесь. Тогда я видя, что пришел мой конец, без всяких лжемудрствований написал:

1. Что если один Кремль поставил Вас патриархом, то естественно, что м. Сергей не патриарх; если его возвели все Архиереи, по указанию Сталина, то он — Патриарх, а если признали его и Восточные Патриархи, о чем говорит немецкое радио, то он тем более — Святейший Патриарх.

2. О делах Сталина и его правительстве я написал, что немцы более меня его знают.

3. Что касается жизни людей на Украине и церкви, то я еще ничего сам не знаю, т.к. новый здесь человек.

В ночь на 7.11.43 г. я был арестован. На семнадцатые сутки, прибывший из Винницы главный следователь, предъявил мне такие обвинения:

1) якобы я имею связь с Вашим Святейшеством и 2) Русско-английский шпионаж. Мне доказывали, что якобы меня еще за несколько лет до войны готовили к этому делу и за что по германским законам я должен быть казнен.

На Рождественские праздники были бешенные расстрелы сидящих в Гестапо. Все это я видел. За три ночи 7, 8 и 9 января [19]43 г. было замучено и расстреляно 240 человек, обвиняемых преимущественно в шпионаже, партизанщине и патриотизме. Меня

спрятали за кровать добрые 2 человека и я чудом Божиим не был расстрелян, а вследствие первой быстрой эвакуации города, один на все камеры был оставлен на произвол судьбы в камере, и мирные люди, открыв двери, вывели меня на свободу.

Через несколько дней власть немцев восстановилась, но в другом составе. Я же с того времени (с 12. 1. 44 г.) и по 10 марта с.г., одевшись в светскую одежду, мало показывался на улицах города, а все время инкогнито скрывался у одного священника на русской печке.

После окончательного изгнания немцев, при раскопках обнаруживается все более и более трупов зверски замученных людей. Некоторых из таких жертв я уже хоронил (группу уманских врачей, зверски изуродованных, с обожженными и отрезанными частями тела) и говорил соответствующее слово. Не поддается описанию тот кошмар, какой произведен немцами над людьми и городом перед вступлением в Умань Русской Победоносной Армии. О многом я сообщил уже Московским военным журналистам. Я имел честь видеться и с высшим командованием. Бесчисленные расспросы о том, как я сохранился здесь, о режиме ко мне со стороны немцев и т.д., — подкрепляют меня, так пострадавшего за это прошедшее время. Публика же Уманская относится ко мне весьма признательно.

Воссылаю горячую молитву Всещедрому Подателю Богу за Его великие и богатые милости, излитые на меня, в сохранении моей жизни.

Смиреннейше сим докладом повергаю себя перед вашим Святейшеством и прошу ваших святых молитв.

В отношении дальнейшей моей жизни и резиденции представляю себя воли вашего Святейшества.

Вашего Святейшества Милостивейшего Отца и Патриарха низайший послушник

Епископ Иосиф.

г. Умань 15 марта 1944 г.

Верно:

Машинописная копия.
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. Л.12–13.

№ 2

Христос воскрес!

Поздравляю Вас, Ваше Святейшество, с высоко-торжественным праздником Пасхи Христовой и желаю отсюда, из места, уже освобожденного от страшного немецкого ига милости Божией. С Воскресением Господа Христа, вся церковь на Украине, а равно — во всей земле нашей Русской да воскреснет и процветает под благодатным окормлением Вашего Святейшества! Прилагаю при сем воззвание, мною выпущенное, на Уманщине, которое во всех церквях читается с праздника Благовещения за Божественными службами в храмах града. Здесь пять церквей наших и собор «самосвятов»⁴, где служил немецкий любимец Игорь⁵, ставленник митрополита Поликарпа⁶, ныне он любезно увезен агентами гестапо в своей легковой машине в Западную Украину. Он усердно работал в пользу немцев, агитируя на все лады и везде...

Этот Собор тоже уже оглашается именами Вашего Святейшества и Владыки Митрополита Николая⁷, но я им [самосвятам] отказал в приеме их без воли экзарха... Но воззвание и там [в Николаевском соборе] читается. Это выходит, как было в Азовской Обуховке: «митрополита Сергия не признаем, но распоряжения его выполняем», т.е. служили молебен о победе, говорили речи, собирали средства на войну, но Ваше имя не произносили и моего, там присутствующего в алтаре. Но когда я отсутствовал, тогда не всегда точно исполняли, а поэтому, как ни тяжело

мне было ходить туда в ноябре через два Дона и камышу, должен был ходить.

Когда я прочел это воззвание и в довершение всего, беря пример с Вас, Святейший Владыко (немецкие газеты), сняв с себя панагию и крест и положил сборщику на блюдо. Богомольцев [это] привело в чувство неожиданности и ручейками от щедрой руки полилась жертва деньгами, монетами (и золотые) и предметами из благородного металла на мощь Русской Армии.

На официальном ужине в первые дни прихода Русской власти, я дал материалы о немцах что видал, что слышал и что пережил. Видал людей и в гестапо и в городе и за городом в балке расстрелянных изуродованных, с выколотыми глазами, отрезанными носами, ушами и половыми органами и некоторых из них погребал. Слышал не раз о том, что Митрополит Алексей⁸ — Экзарх убит агентами гестапо на дороге из одного в другой город. Пережил то, что ныне меня же самого удивляет, что сердце мое не разорвалось тогда.

Новоназначенный директор Государственного Банка в полушутку, после неоднократного поднятия кубков, сказал мне: Владыко, благословите начало функций Госбанка. Я у него спросил: на чем строите начало: на золоте или серебре? Он мне ответил пока только на бумаге. Тогда я пообещал ему прислать золота царской чеканки и в вещах, дабы банк уманский имел основательный фундамент — на золоте. Получилось очень удачно, говорящие на английском языке захлопали в ладоши. Начальник Госбанка воспитанник Киевской Духовной семинарии при ректоре Архим[андрите] Амвросии⁹. Здесь служу в весьма скромной обстановке, вспоминаю Таганрог, где люди иначе реагируют на пребывание епископа, хотя здесь меня жалеют люди, лично видевшие как немцы поступили со мной и как дивом я остался цел.

С нетерпением жду о себе распоряжений Вашего Святейшества.

Вашего Святейшества Милостивейшего Отца и Патриарха недостойнейший послушник

Епископ Иосиф.

9 Апреля 1944 г. Умань.

Верно:

Машинописная копия.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 1. Л. 14—14 об.

Примечания

¹ Умань — город в современной Черкасской области Украины, административный центр Уманского района. В самом начале войны, в конце июля — начале августа 1941 г. под Уманью попали в окружение части Юго-западного и Южного фронтов Красной Армии. 10 марта 1944 г. город был окончательно освобожден от немецких войск.

² Письмо было передано епископом Иосифом советскому офицеру, во время его нахождения в Умани с иностранными корреспондентами. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 1. Л. 11.

³ Владимир (Кириллов), — «обновленческий» митрополит. В сане епископа с 1921 г., в 1922 г. уклонился в «обновленческий» раскол, в 1926 г. упоминается митрополитом Минским и Белорусским, в 1927 г. — митрополит Сумский и Ахтырский. Уклонился в григорианский раскол. Во второй половине 1930-х гг. проживал в г. Таганроге, где скончался и был похоронен на городском кладбище.

⁴ «Самосвяты» — последователи украинского лже-митрополита и националиста Василия Липковского.

⁵ Игорь (Губа), протоиерей, в расколе — епископ (1885 — 1966) до войны в сане протоиерея. В 1942 г., после пострижения в монашество, хиротонисан во епископа Уманского, архиепископа г. н. Украинской автокефальной православной церкви. Сотрудничал с немецкими властями, умер в эмиграции вне общения с Православной Церковью.

⁶ Поликарп (Сикорский), епископ, в расколе — митрополит (1875—1953) в 1932 г. хиротонисан в Варшаве митрополитом Дионисием (Валединским) во епископа Луцкого, викария Ровенско-Владимирской епархии. Отношения к юрисдикции Польской Церкви. В 1940 г. перешел в юрисдикцию Московской Патриархии (после присоединения Западной Украины к территории Советского Союза). В годы войны объявил себя главой неканонической Украинской церковной автокефалии, сотрудничал с Германскими властями. В марте 1942 г. запрещен Московским Синодом в священнослужении. В 1944 г. покинул СССР. Умер в эмиграции в Париже в сане митрополита т.н. «Украинской Автокефальной церкви» в Европе.

⁷ Митрополит Николай (Ярушевич) — с 15 июля 1941 г. митрополит Киевский и Галицкий, Экзарх патриарха Московского в Украине.

⁸ Митрополит Алексей (Громадский), (1882—1943) с 1918 г. в связи с изменением государственных границ Российской Империи находился на территории Польши. В 1922 г. хиротонисан во епископа Луцкого, в 1923 г. епископ Ровенский и Новогрудский, член Синода Польской Автокефальной Церкви. В 1940 г. возвратился в юрисдикцию Московской Патриархии. В годы войны не признавал юрисдикции митрополита Варшавского и вся Польша над Украиной, предпринимал попытки сохранить канонически верный строй церковного управления, за что был убит украинскими националистами по дороге из Кременца в Луцк.

⁹ Архимандрит Амвросий (Полянский), (1878—1932) в 1906 г. ректор Киевской духовной семинарии. В 1918 г. хиротонисан во епископа Винницкого, викария Каменец-Подольской епархии. Священноисповедник.

С. Л. ФИРСОВ*

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ ПО-ИТАЛЬЯНСКИ

Рецензия на книгу: *Carpifave A. Storia della Chiesa Ortodossa Russa. Tra messianismo e politica. Bologna, 2009. — 262.*

История Русской Православной Церкви — сложная и, часто, малознакомая для западного читателя тема, понять которую без знания и, главное, понимания православной традиции и особенностей исторического развития России вряд ли возможно. Необходимо также представлять, насколько русская церковная «форма» соответствует общеевропейскому христианскому «содержанию» и, следовательно, какой вклад внесла Русская Православная Церковь в развитие общих для христианских Востока и Запада морально-этических ценностей. Как мне представляется, все это прекрасно понимает автор предлагаемой ныне итальянским издательством *Edizioni Dehoniane Bologna* книги «*Storia della Chiesa Ortodossa Russa. Tra messianismo e politica*», открывающейся предисловием недавно почившего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Первосвященитель называет эту книгу первой на итальянском языке, посвященной истории Русской Православной Церкви, тем самым подчеркивая ее значение в деле знакомства многих людей с красотой православного мира, «в котором Русская Церковь занимает свое достойное

* Автор рецензии — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

место». Действительно, развитие добрых отношений между Церквами, народами и странами невозможно без знакомства с духовной жизнью, без осознания роли, которую играет религия в этой жизни.

Анжелика Карпифаве кратко излагает основные моменты истории Русской Православной Церкви, разделив свою работу на шесть глав и посвятив две первые рассказу о появлении и развитии христианства на Руси. Первая глава «Крещение Руси» повествует не только о том, когда Русь приняла христианство, но и о принципиальных моментах формирования *русской православной цивилизации*, во многом отличной от цивилизации средневекового Запада. С этой целью А. Карпифаве знакомит читателя с идеями, без которых невозможно понять мессианские принципы, усвоенные с течением веков русской религиозно-философской традицией: идеологией Москвы — Третьего Рима, церковным мессианизмом, с философией царского служения, с влиянием Золотой Орды на формирование национальной государственности.

Дальнейшее изложение церковно-исторического материала автор увязывает с именами двух выдающихся Патриархов: Филарета и Никона, пытаясь разобраться в причинах возникновения феномена *русского раскола*. И хотя глава открывается рассказом о Соборе 1551 года, то есть о времени, предшествовавшем появлению Патриарха Филарета (он был Первосвятителем в начале XVII века), логику А. Карпифаве нельзя не признать корректной: без анализа решений этого Собора история религиозно-политического конфликта между сторонниками «старого» церковного обряда и их противниками, олицетворявшимися Патриархом Никоном, не может быть до конца полной. Важно также отметить, что А. Карпифаве точно определяет положение раскола как «Церкви внутри Церкви», тем самым указывая на психологическую сложность его преодоления.

Следующая глава — «Петр Великий и реформа» — затрагивает основные этапы церковно-политической

деятельности одного из самых значительных реформаторов России, упразднившего Патриаршество и поставившего Церковь в рамки «ведомственного» подчинения. С тех пор главным документом, с помощью которого государство осуществляло надзор и управление в религиозной области стал «Духовный регламент», а светский чиновник, отвечавший за ход церковных дел в империи (обер-прокурор Святейшего Синода) за десятилетия превратился в весьма значительную силу, стал олицетворением «государственной Церкви». Политическая и идейная наследница Петра Великого — Екатерина II, среди прочего, продолжила и церковные преобразования царя-реформатора. А. Карпифаве, понимая это, вполне справедливо посвятила ее деятельности отдельную (четвертую) главу своей книги.

Впрочем, она начинает изложение не с оценки политики Екатерины II, а с анализа политических решений ее предшественников: Анны Иоанновны, Елизаветы Петровны и Петра III (причем о действиях Анны Иоанновны и Петра III говорится специально). Подчеркивая, что Екатерина II стремилась превратить Россию в европейское государство, автор не забывает указать, как происходившие на Западе идейные изменения влияли на ход религиозной жизни России, посвятив этому даже отдельный параграф (*L'illumenismo e la crisi dell' ortodossia*). В таком контексте отдаление Церкви от общественной жизни и стремление государства полностью регламентировать внутрицерковную жизнь, лишив Церковь земельной собственности (секуляризовав церковные земли), выглядит как вполне закономерный политический итог.

Отдельную (пятую) главу А. Карпифаве посвящает истории Синодального периода в XIX веке и Московскому Собору 1917—1918 годов, знаменовавшему собой новую эру в истории Русской Православной Церкви. Она пытается объяснить все плюсы и минусы «симфонического» устройства церковной жизни императорской России, отдельно разбирая вопрос о православном императоре как «главе» Церкви, обращая внимание на

каноническую абсурдность восприятия светского правителя в качестве церковного «главы». Специально рассматриваются ею и попытки изменить положение Церкви в царствование императора Николая II, когда были предприняты шаги на пути к активизации религиозной жизни и восстановлению нарушенных во времена Петра Великого канонических норм церковного управления. Собственно говоря, именно тогда впервые с высоты царского престола было заявлено о возможности созыва Собора для решения назревших проблем и организовано Предсоборное Присутствие. То, что Собор вплоть до революции 1917 года так и не был созван и проходил в период политических пертурбаций — после вынужденного отречения Николая II от престола, безусловно, сказалось на том, что в новых политических условиях соборные решения в полной мере не могли быть реализованы. И все-таки восстановление патриаршества было осуществлено, сыграв принципиальную роль в ходе последующих исторических событий. Понимая это, А. Карпифаве отдельно пишет о Патриархе Тихоне, эмоционально называя его Патриархом «плача, горя и страдания» (*pianto, gemito e dolore*). Она говорит о тех условиях, в которых Первосвятителю Русской Церкви пришлось жить и действовать, указывая на то, что большевистское правительство лишило Церковь юридического лица и начало антирелигиозную деятельность в государственном масштабе.

Религиозной политике Советского государства и репрессиям против верующих посвящена шестая глава книги. Автор пытается доказать и показать, что эта политика в основе своей была построена на базе извращенного понимания религии, что государство, борясь с Православной Церковью, пыталось установить свою квази-религию, переделав «человеческий материал» по коммунистическим лекалам и используя для достижения поставленных целей все возможные методы. А. Карпифаве не забывает указать и на то, что в результате революции и действий большевистских властей стало возможным появление в Советской Рос-

сии «Обновленческой» Церкви. В контексте революции и последующей Гражданской войны она рассматривает и образование эмигрантской Церкви, члены которой в дальнейшем были категорическими противниками линии митрополита Сергия (Страгородского), с декабря 1925 года вставшего во главе церковного корабля и вынужденно выпустившего печально знаменитую «Декларацию» от 29 июля 1927 года.

А. Карпифаве пытается объяснять все эти сложные этапы русской церковной жизни, церковные разделения и разрывы, никогда не забывая о факторе *государственного атеизма*, о желании Советского государства полностью уничтожить религию. Почему это сделать не удалось и как произошло изменение государственной линии в отношении Церкви, А. Карпифаве показывает, напоминая читателям не только о Второй мировой войне (в ходе которой Сталин пошел на союз с Церковью), но и о том, что многие жители СССР, в конце 1930-х годов считавшейся страной победившего атеизма, не отказались от веры, несмотря ни на что сохранив веру в Бога и верность Церкви. Автор справедливо отмечает главную заслугу митрополита (а затем Патриарха) Сергия — сохранение церковно-канонического ядра, без чего невозможно было бы говорить даже о возможности церковного возрождения.

Следующие этапы православной церковной жизни в СССР А. Карпифаве описывает, говоря о Соборе 1945 года, на котором был избран новый Предстоятель РПЦ — Патриарх Алексий (Симанский), о самом Предстоятеле и времени его Патриаршества, о антирелигиозной борьбе в годы правления Н. С. Хрущева, о вынужденных двойных стандартах политики — внутренней и внешней. Кратко указав на церковную жизнь от Алексия I (Симанского) до его наследника — Патриарха Пимена (Извекова), А. Карпифаве заканчивает изложение характеристикой празднования Тысячелетия Крещения Руси в 1988 году.

Седьмая, завершающая, глава ее работы есть, по большому счету, подведение итогов и доказательство

происходившего в течение последних двадцати лет церковного возрождения. Для А. Карпифаве это возрождение было бы невозможно без Патриарха Алексия II (Ридигера), которого автор считает одним из наиболее выдающихся Предстоятелей Русской Православной Церкви за всю ее историю, человеком, без которого невозможно представить решение основных проблем церковной жизни и восстановления нормальных церковно-государственных отношений в России. Именно он, по утверждению А. Карпифаве, осуществил титанические усилия по воссоединению Русской Православной и Зарубежной Православной Церквей, доказав, что Церковь жива и деятельна.

В качестве дополнений к основному тексту автор поместила главу о состоянии наиболее сложного ныне вопроса русской церковной жизни на Украине — отношениях униатства и Греко-Католической Церкви, коснувшись историко-юридических и теологических аспектов проблемы.

Подводя итоги, полагаю необходимым сказать, что настоящая книга поможет заинтересованному, непредвзятому читателю не только лучше узнать основные моменты русской церковной истории, как далекого прошлого, так и близких к нам событий, но и будет способствовать преодолению непонимания, к сожалению, до сих пор имеющего место в отношениях Католической и Православной Церквей.

Формат 60x90/16. Печать офсетная.

Подписано в печать 12.01.2010

Тираж 1000. Заказ № _____

Отпечатано в полном соответствии
с качеством представленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6.
Тел.: (495) 241-93-02.