

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 1 (46) 2009

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

СОДЕРЖАНИЕ

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:

Архимандрит Кирилл (Говорун)

Протоиерей Николай Балашов

Протоиерей Всеволод Чаплин

Священник Илья Соловьев

А. С. Бувский

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

ПОМЕСТНЫЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

*Местоблюститель Патриаршего Престола
митрополит Смоленский и Калининградский
Кирилл*

Доклад на Поместном Соборе Русской
Православной Церкви.....6

Акт об избрании Предстоятеля Русской
Православной Церкви.....35

Определение Поместного Собора «О жизни
и трудах Русской Православной Церкви».....36

Определение Поместного Собора «Об Уставе
Русской Православной Церкви».....40

Послание Поместного Собора Русской
Православной Церкви.....41

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Игумен Филарет (Булеков)

О политике межкультурного и межрелигиозного
диалога, предложенной государствам
и обществу Советом Европы.....45

БОГОСЛОВИЕ

Д-р Дагмара Хеллер

Сакраментология в герменевтической
перспективе.....67

Священник Александр Рентель
Чинопоследования хиротоний и каноническая
процедура извержения из сана.....85

Игумен Феогност (Пушков)
«Апостольское Предание» священномученика
Ипполита Римского: учение о священстве.....103

Корнелий Янсениус
Слово о реформации внутреннего человека.....125

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Александр Мазырин
Значение подвига новомучеников
и исповедников Российских.....161

А. С. Мельков
Протоиерей А. В. Горский
как церковный историк, богослов и археограф.....171

Н. Ю. Сухова
Старчество и рост христианской жизни
в письмах к монахиням.....185

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

В. Л. Курабцев
Платон и губительное небытие
блага.....216

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

Е. В. Никольский
Всеволод Сергеевич Соловьев и святой
Иоанн Кронштадтский.....230



Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

*Местоблюститель Патриаршего Престола
митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

**ДОКЛАД НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Возлюбленные во Христе Преосвященные архипастыри, всечестные отцы, боголюбивые иноки и инокини, братья и сестры!

«Днесь благодать Святаго Духа нас собра». Водимые Самим Господом, мы — иерархи, пастыри, монашествующие, миряне — прибыли сюда из многих стран и регионов, чтобы принять решения, которые во многом определяют пути Русского Православия в XXI веке. Нам предстоит избрать шестнадцатого Патриарха Московского и всея Руси. Нам надлежит дать оценку последних восемнадцати с лишним лет, ставших временем Второго Крещения Руси. Мы призваны поразмыслить и о том, какой должна быть наша Церковь в ближайшем будущем.

Полагая начало соборным дискуссиям и решениям, будем хранить в сердцах наших слова святого апостола Павла: «Братия мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58). По слову святителя Патриарха Тихона, «приступим к церковному строительству без злобы и лукавства, как соработники Божии. При этом каждый пусть смотрит, из чего он строит. Если

строить будем из материала крепкого, то и строение будет крепкое и прочное, а если строить будем из материала хрупкого, то и дела наши будут непрочны. Будем строить на твердом основании, еже есть Христос, на основании этой святой книги — Святого Евангелия, на основании апостольских, соборных и святоотеческих правил и церковных преданий, а не на своем измышлении».

Совсем недавно мы совершили сорокадневное поминовение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Молились мы и сегодня о упокоении его души в Небесных обителях, «идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь безконечная». На настоящем Соборе мы будем вспоминать многие и многие дела, свершенные за годы церковного возрождения. И эти дела неразрывно и навеки будут связаны в истории с именем почившего Первосвятителя. Они совершались по его благословению, а в значительной мере — благодаря его мирному духу и мудрости, его каждодневной заботе о Церкви. И сегодня мы можем сказать о Святейшем Патриархе Алексии апостольскими словами: подвигом добрым он подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится ему венец правды, который даст ему Господь, праведный Судия, в день оный (см. Евр. 4:7–8). Великая и вечная благодарность Святейшему Патриарху за все, что сделал он для народа Божия, для его духовного возрождения!

Через все годы своего архипастырского и первосвятительского служения он пронес попечение о единстве Церкви. В трудное время он защищал Церковь от грозных волн штормившего житейского моря. В новейший же период истории, когда в церковную среду пытались внести раскол по национальному и политическому признаку, когда оживились силы, стремившиеся превратить разномыслия в распри, Святейший Патриарх делал все, чтобы Тело Христово, в котором необходимы разные члены, жило как еди-

ный организм. Уже в своей интронизационной речи в 1990 году он сказал: «Много вопросов встает сегодня перед Церковью, перед обществом и перед каждым из нас. И в их решении нужен соборный разум, нужно совместное решение и обсуждение их. <...> Мы должны служить примиряющей силой, объединяющей силой. <...> Мы должны сделать все, чтобы способствовать укреплению единства Святой Православной Церкви».

Служение примирения и объединения почивший Первосвятитель пронес до конца своего патриаршего поприща. Церковному единству был посвящен состоявшийся в прошлом году Архиерейский Собор. Слово, сказанное на нем Святейшим Патриархом Алексием, и соборные решения, принятые под его руководством, стали духовным завещанием Первосвятителя. И пусть лучшей данью его памяти, почитаемой верующим народом, будет твердое хранение нашего единства.

Всечестные участники Собора! Минувшие восемнадцать лет стали для миллионов людей, живущих на пространстве от Белого моря до Черного и от Калининграда до Тихого океана, временем приобщения к неизменным истинам Христова Евангелия, временем возвращения к подлинным духовным и культурным традициям своих народов. Все большее число верующих приобщается к таинственной и духовной жизни Церкви, совершается духовное просвещение миллионов людей, ширится свидетельство внешнему миру о Православии.

Средоточием жизни Церкви Христовой являются святые Таинства. Участвуя в них, человек вступает в самое тесное общение с Господом, духовно обновляя собственное естество. И этот дар, эту преображенную жизнь Церковь предлагает всем «ближним и дальним», созидавая храмы, где присутствует Божия благодать, и выходя из них навстречу людям, к чему многократно призывал Святейший Патриарх Алексий.

Как нам хорошо известно, на пространстве Святой

Руси за последние годы воздвигнуто множество монастырей, храмов, часовен. Дома Божии продолжают соиздаваться и донныне, что говорит о еще неутоленной духовной жажде народа. Для того чтобы представить себе масштабы количественных изменений, необходимо привести данные о состоянии церковной жизни, опубликованные в связи с Поместным Собором 1988 года. Тогда в Русской Церкви было 76 епархий и 74 архиерея, 6893 прихода, 6674 священника и 723 диакона, 22 монастыря с 1190 монашествующими, 2 духовные академии и 3 семинарии. Сейчас мы видим принципиально иную ситуацию. По состоянию на конец 2008 года в Русской Православной Церкви 157 епархий; 203 архиерея, из них 149 правящих и 54 викарных; кроме того, 14 архиереев пребывают на покое. Русская Православная Церковь имеет 29263 прихода. Общее количество духовенства — 30670 человек, из них священников — 27216, диаконов — 3454. Особенно показательна ситуация в Москве, для которой Предстоятель Церкви является правящим архиереем. Количество действующих храмов в столице увеличилось в 22 раза (с 40 до 872). До 1990 года был один монастырь, сейчас — 8; существует также 16 монастырских подворий. В черте города действуют 3 семинарии и 2 православных вуза (раньше не было ни одного церковного учебного заведения). Знаменем духовного возрождения Русской Церкви после многолетних гонений и преследований стало воссоздание Кафедрального соборного храма Христа Спасителя, где ныне мы имеем возможность проводить Поместный Собор.

Первосвятительское служение Святейшего Патриарха Алексия было отмечено активнейшим возрождением монашеской жизни, основанной на многовековых православных традициях. Были открыты и восстановлены многие монастыри, имеющие общецерковное значение и особо почитаемые верующим народом. Среди них — Александровская лавра, Соловец-

кий монастырь, Серафимо Дивеевская обитель, Святогорская Успенская лавра, Ново Нямецкий Свято - Вознесенский монастырь, Полоцкий Спасо Евфросиниевский женский монастырь и многие другие обители, перечисление которых было бы невозможно в рамках настоящего доклада.

Всего сегодня в Русской Православной Церкви 804 монастыря. Из них в России мужских — 234, женских — 244; в других странах СНГ и Балтии — 142 мужских и 153 женских; в странах дальнего зарубежья — 3 мужских и 3 женских монастыря. 16 мужских и 9 женских обителей находятся в ведении Русской Православной Церкви Заграницей. Кроме того, в нашей Церкви существует 203 монастырских подворья и 65 скитов.

Воплощая в жизнь соборный принцип бытия Церкви, Святейший Патриарх Алексий стремился обсуждать все важнейшие для Церкви вопросы и принимать по ним решения в сонме собратьев архипастырей. За период его Патриаршества состоялось 8 Архиерейских Соборов: в 1990, дважды в 1992, в 1994, 1997, 2000, 2004 и 2008 годах. Наконец, только что прошел Архиерейский Собор, главной задачей которого была подготовка к настоящему Поместному Собору. В межсоборные периоды церковное управление осуществлялось, в соответствии с Уставом, Священным Синодом, который регулярно собирался на заседания под председательством Его Святейшества.

В рассматриваемый период был учрежден ряд новых Синодальных отделов: по религиозному образованию и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, по делам молодежи, по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями, миссионерский. Кроме того, были созданы комиссии: богословская, по делам монастырей.

Святейший Патриарх Алексий принимал самое активное участие в руководстве церковной жизнью в

регионах. Каждый год его первосвятительского служения был насыщен визитами в епархии, где он с неизменным вниманием и заботой стремился помочь правящим архиереям, клиру и пастве в созидании Церкви.

На рассматриваемый нами период выпали многие знаменательные даты, послужившие размышлениям о прошлом, настоящем и будущем нашей Церкви. Вспомню лишь некоторые из них. Это 2000 летие Рождества Христова, которому был посвящен Юбилейный Архиерейский Собор. Великий юбилей христианства, ознаменовавший собою смену столетий, дал нам возможность оценить историю нашей Церкви в сложном и драматичном XX веке и сформулировать церковные ответы на вызовы, которые поставило перед нами начало XXI столетия. Празднование 1020 летия Крещения Руси позволило глубоко поразмыслить над тем, что нами сделано за двадцать лет церковного возрождения и в каких областях нужно усилить церковные труды. Эта памятная дата напомнила нам и об общей истории православных народов, крещенных в Киевской купели. Не случайно Архиерейский Собор 2008 года был посвящен теме церковного единства, а празднование 1020 летия в Москве, Киеве и Минске стало мощным свидетельством общности народов, духовно руководимых нашей Церковью. Нельзя не вспомнить и две замечательные юбилейные даты, связанные с возрождением в Русской Церкви Патриаршего служения, — 80 летие и 90 летие восстановления Московского Патриаршего Престола. Отмечая эти годовщины, мы засвидетельствовали консолидирующее значение Патриаршества, благодаря которому труды епископата, клира и церковного народа приобретают целостность и должную направленность. Подобно тому, как в начале XX века имя святителя Патриарха Тихона было символом сплоченности всех духовно здравых сил Русского Православия, на рубеже двух тысячелетий Святейший Патриарх Алексий стал объединяющим символом для Православия русской традиции на

всей территории исторической Руси и далеко за ее пределами.

На протяжении двух минувших десятилетий были канонизованы более тысячи семисот святых, что стало ответом Русской Церкви на поставленный перед ней обществом вопрос о духовном преемстве с христианами предшествовавших веков и об оценке подвига церковной иерархии, клира, монашествующих и народа в эпоху лютых гонений.

Нашей Церковью были обретены честные мощи многих святых, что было воспринято церковным народом как знак особой милости Божией. Это мощи преподобного Серафима Саровского, святителя и исповедника Луки, архиепископа Симферопольского и Крымского, преподобных Оптинских старцев, святителя Феофана Затворника и многих других подвижников благочестия. На свое историческое место была возвращена Тихвинская икона Пресвятой Богородицы, а хранящиеся в Третьяковской галерее Владимирская и Донская иконы Божией Матери стали доступны для поклонения в дни памяти исторических событий, связанных с этими образами. Вернулся в Россию и древний почитаемый Владимирский образ Богоматери, перед которым сегодня мы совершили молебен, открывая Поместный Собор. Доброй традицией, установившейся в Русской Церкви в нынешний период, стало принесение в ее пределы почитаемых в мире христианских святынь для поклонения верующих. В частности, нашу Церковь посетили честные мощи святого великомученика Пантелеимона, святого апостола Андрея Первозванного, святителя Спиридона Тримифунтского, святых преподобномучениц великой княгини Елисаветы и инокини Варвары и другие.

Начало патриаршего служения почившего Первосвятого пришлось на время быстрых и далеко не безболезненных перемен, связанных с прекращением существования единого государства на пространстве исторической Руси и с появлением новых суверенных

государств, что нередко сопровождалось ростом межнациональных противоречий. Возникла принципиально новая политическая реальность, в которой Русская Православная Церковь была призвана не только к усердному миротворческому деланию, но и к рассмотрению вопросов о том, какие изменения в каноническом церковном устройстве, в системе церковной администрации позволят наиболее успешно осуществлять пастырское служение многим народам, составляющим ее паству. И прежде всего эти вопросы надо было решать по отношению к Украине, где ситуация была осложнена расколом, возникшим вследствие внесения политической стихии в церковную жизнь. Ответом Церкви стало создание института Самоуправляемых Церквей в лоне единого Московского Патриархата — Украинской, Молдавской, Латвийской, Эстонской. Каждая из них получила внутреннюю самостоятельность в осуществлении своего служения, в решении церковно административных вопросов. При этом учитывались особенности, связанные с положением в той или иной стране, а также размеры и внутренний потенциал Самоуправляемой Церкви. Вместе с тем было сохранено соборное единство нашего общего Патриархата и самой Святой Руси — нашей общей цивилизации и духовной культуры, нашего общего исторического выбора, восходящего к святому равноапостольному князю Владимиру.

На протяжении минувших лет продолжалось совершенствование нашего церковного устройства, в котором гармоничным образом сочетаются единство и многообразие, самостоятельность и взаимная поддержка, уважение к современной политической реальности и к общей истории. В 2000 году Юбилейный Архиерейский Собор подвел основные итоги этого процесса, включив соответствующие изменения в Устав Русской Православной Церкви. А Архиерейский Собор 2008 года в определении «О единстве Церкви» единодушно подтвердил, что «единство Святой Руси

является величайшим достоянием нашей Церкви и наших народов, сокровищем, которое мы будем хранить, отдавая все свои силы на преодоление искушений, соблазнов и попыток разделения». При этом было подчеркнуто, что «лишь при таком условии Русская Православная Церковь сможет и далее вносить свой уникальный и значительный вклад в общеевропейскую и мировую цивилизацию, убедительно свидетельствуя о ценностях православной духовной традиции».

Состоявшиеся вслед за этим Собором Первосвятительские посещения Украины и Белоруссии в связи с празднованием 1020 летия Крещения Руси стали ярким подтверждением того, что не только епископат, но и весь народ Божий твердо поддерживает церковное единство и не позволит его разрушить в угоду своекорыстным желаниям некоторых политических сил.

Что же касается проблемы преодоления расколов, не теряющей и доныне своей остроты, то дело тут вовсе не в нахождении подходящей компромиссной модели, как иногда думают люди с нецерковным мировоззрением. Об этом хорошо сказал в свое время святитель Марк Эфесский: «Никогда то, что относится к Церкви, не исправляется через компромиссы, ибо нет ничего среднего между истиной и ложью». Единственно жизнеспособное решение может быть достигнуто лишь неуклонным следованием по пути канонической правды и евангельской любви, в том числе и любви к оступившимся братьям.

Заслугой Святейшего Патриарха Алексия II и почившего Первоиерарха Русской Зарубежной Церкви Преосвященного митрополита Лавра, несомненно, является восстановление общения Церкви в Отечестве и в зарубежье. Святительская мудрость, любовь и мирный дух, присущие Его Святейшеству и Владыке митрополиту Лавру, способствовали достижению желанной цели, несмотря на препятствия, которые возникали на пути. В день Вознесения Господня 17

мая 2007 года в Храме Христа Спасителя был подписан Акт о каноническом общении, а затем единство Поместной Русской Церкви было запечатлено совместным совершением Божественной литургии, поистине стал историческим днем торжества Русского Православия, духовного преодоления тех ран, которые были нанесены нашему народу революцией, Гражданской войной, пропастью, разделявшей тех, кто нес крест изгнания, от их собратьев, страдавших под игом безбожной власти на Родине. Сегодня в Русской Зарубежной Церкви, делегаты которой участвуют в нашем Соборе, — 10 епархий, 359 приходов, 25 монастырей.

Почивший Святейший Патриарх не раз подчеркивал, что главной задачей, стоящей перед Русской Церковью сегодня, является возрождение человеческих душ, очищение человеческих сердец, приобщение людей к вечным духовным ценностям Православия. В условиях общества, которому в течение многих десятилетий жестко навязывалось безбожие, Церкви предстояло прежде всего возродить миссионерское служение среди собственного народа. Вопросам миссии был посвящен Архиерейский Собор 1994 года, который принял определение «О православной миссии в современном мире», а также ответил на поставленные временем вопросы о противодействии сектантству, неоязычеству и оккультизму. Вскоре началась деятельность специального Синодального отдела, была создана семинария с миссионерской направленностью. Миссионерские структуры появились во многих епархиях. Стали уже привычным явлением поездки священнослужителей и мирян, в том числе студентов православных учебных заведений, в отдаленные регионы, где люди особо нуждаются в слове Божиим и голосе Церкви. В 2007 году Священный Синод принял Концепцию миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, позднее одобренную Архиерейским Собором.

Особое внимание уделялось свидетельству о Православии в молодежной среде. Стали традиционными ежегодные мероприятия — Молодежные Рождественские чтения, фестиваль молодежи и студентов «Обретенное поколение», всероссийский молодежный лагерь «Феодоровский городок», фестиваль авторской песни «Исповедь сердца», Георгиевский парад Братства православных следопытов.

Отдельно следует сказать о миссии и пастырской работе в среде военнослужащих и сотрудников правоохранительных органов, а также в местах заключения. В 2008 году число пастырей, несущих это служение, превысило 2 тысячи человек. Во многих войсковых частях и подразделениях построены храмы или часовни, организованы молитвенные комнаты. Всего сейчас существует более тысячи таких мест для богослужений и молитвы.

После распада СССР и падения «железного занавеса» начала увеличиваться диаспора Московского Патриархата. В настоящее время она, по оценочным данным, составляет около 30 миллионов человек. Соотечественники, оказавшиеся вдали от Родины, чувствуют особую потребность в духовном утешении и пастырской заботе. Ответом на эту нужду стало открытие в различных странах многих новых приходов, которые объединяют людей не только в церковном, но и в культурном отношении. Помимо прочих, в дальнем зарубежье существуют приходы, состоящие в большинстве из представителей украинской или молдавской православной диаспоры, куда направляются священнослужители из Украины и Молдовы по представлению Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира и Высокопреосвященного митрополита Кишиневского и всея Молдовы Владимира. За минувшие 18 лет количество церковных учреждений Московского Патриархата в «дальнем зарубежье» значительно возросло и составляет сегодня более 330 приходов и монастырей, а также 90 воскресных школ

в 51 стране мира. Вместе с приходами Русской Зарубежной Церкви эти приходы составляют единое целое, составляют пастырскую структуру Московского Патриархата.

Русские православные храмы возведены и в европейских столицах, и в странах Латинской Америки, Азии, Африки. Реставрируются или создаются вновь храмовые здания при российских посольствах.

Церковное служение и свидетельство немислимы без твердой основы, закладываемой в умы и сердца людей богословским образованием. Данная область церковной жизни всегда была в центре внимания Святейшего Патриарха Алексия. И это не случайно, ведь от состояния духовного образования сегодня напрямую зависит состояние Церкви завтра — зависит то, будут ли ее иерархи, пастыри, миряне способны достойно нести Евангельскую весть самым разным людям, в том числе детям, молодежи, интеллектуалам, ученым, деятелям культуры, политикам, предпринимателям и вообще всем, кто нас окружает, — и простцам, и мудрецам.

Развитие и совершенствование духовной школы совершалось с большими трудностями. Обретя в начале 1990-х годов внешнюю свободу, Церковь перешла в фазу быстрого роста. При этом качественный рост не поспевал за количественным. Это в особенности сказалось в сфере подготовки священнослужителей. Соборным разумом было положено начало процессу преобразований в духовных школах. Архиерейский Собор 1994 года поставил перед семинариями задачу давать высшее богословское образование, а перед академиями — стать научно богословскими центрами. В связи с этим изменились сроки обучения в духовных школах. В 2003 году состоялся первый выпуск пятилетних семинарий, а в 2006 году — преобразованных академий.

Наряду с развитием духовных семинарий и академий — учебных заведений закрытого типа, наце-

ленных на подготовку кандидатов в священство, за период, прошедший после Поместного Собора 1990 года, появились и активно развивались церковные высшие учебные заведения открытого типа, ориентированные преимущественно на подготовку мирян — богословские институты и университеты. Получило значительное развитие также и светское православное теологическое образование. В результате многолетней кропотливой работы был достигнут определенный прогресс на пути к государственному признанию системы духовного образования Русской Православной Церкви.

Одной из форм просветительской работы стала организация церковно общественных форумов, дающих возможность духовенству, церковному народу и представителям светского мира обсудить актуальные вопросы свидетельства и служения нашей Церкви. Следует упомянуть, в частности, Международные Рождественские образовательные чтения. В их рамках проходит более 100 конференций, семинаров и круглых столов, объединяющих около 7 тысяч участников, которые представляют не только педагогическое сообщество, но и практически все социальные группы, особенно интеллигенцию. Нельзя не отметить и возрастающую роль общецерковной выставки - форума «Православная Русь», проводимой как в Москве, так и во многих регионах. Сегодня выставка форум, которую посещают десятки тысяч людей, стала местом, где практически любой человек может ознакомиться с жизнью Церкви, вступить в дискуссию по важным для нее вопросам, пообщаться с иерархами и известными священнослужителями.

Миссионерские и церковно общественные труды приводят людей в Церковь. Но затем их нужно приобщить к литургической жизни, научить истинам христианства и, более того, помочь осуществить эти истины в своей жизни. Вот почему сегодня так важны катехизация и массовое религиозное просвещение.

Одним из его средств стали воскресные школы, призванные служить воцерковлению не только детей, но и взрослых. На сегодняшний день при храмах Русской Православной Церкви действует 11051 воскресная школа.

После падения государственной богоборческой системы были созданы новые церковные издательства, во множестве возникли православные средства массовой информации. Все они приняли самое активное участие в просветительской и катехизаторской работе. Большими тиражами переиздавались Священное Писание, богослужебные, вероучительные и святоотеческие тексты. Активно выпускались книги церковно исторического, научно богословского, философского и религиозно общественного характера. Массовой стала миссионерская и духовно назидательная православная литература. Появились художественные произведения, которые осмысливают жизнь современного человека в свете православного мировоззрения.

В минувшие два десятилетия наша Церковь освоила новые формы проповеди, в том числе с использованием современных технологий. В этом отношении мы уже опережаем многих не только в православном мире, но и в среде крупнейших религиозных сообществ. В частности, постоянно велась и ведется благовестническая работа через интернет. Возникли и стабильно работают православные телеканалы и радиостанции, программы и рубрики на светском радио и телевидении. Отдельного упоминания заслуживает фундаментальный научно издательский проект «Православная энциклопедия», расширяющий свои рамки за счет пространства эфирных и электронных СМИ.

Проявлением духа христианской любви является социальная деятельность Церкви, ее служение тем, кто более всего нуждается в проявлении заботы и жертвенности: это пожилые и страдающие от недугов люди, сироты, инвалиды, лица, находящиеся в заключении. Вопреки полному разрушению системы

церковной благотворительности в советское время, ныне успешно действуют церковные приюты, клиники, службы помощи больным и бездомным, реабилитационные центры, школы и курсы сестер милосердия, благотворительные столовые, другие социальные учреждения. Нельзя не отметить деятельность общецерковной Свято-Алексиевской центральной клинической больницы, в которой ежегодно получают бесплатную медицинскую помощь несколько тысяч человек, а также Консультативно-диагностический центр при этой клинике. За последние годы наша Церковь многократно предоставляла экстренную помощь жертвам вооруженных конфликтов и стихийных бедствий. Православные христиане оказывают многообразную поддержку людям, страдающим от алкоголизма, наркомании, игромании, распространения ВИЧ инфекции.

При непрестанном попечении Святейшего Патриарха происходило совершенствование хозяйственной деятельности Церкви, решались вопросы обеспечения храмов необходимой богослужебной утварью. Была реорганизована и значительно расширена деятельность художественно-производственного предприятия «Софрино» — уникального церковно-промышленного центра, возрождающего древние традиции церковных мастеров.

Благодаря твердой, богословски осмысленной, взвешенной и подлинно отеческой позиции Святейшего Патриарха Алексия в минувшие восемнадцать лет Русская Церковь явила себя, по слову апостола Павла, столпом и утверждением истины (1 Тим. 3:15), преодолев как соблазн обновленческих тенденций, так и стремление навязать Православию роль фундаменталистской идеологии или охранителя исторических архаизмов.

Преосвященные Владыки, дорогие отцы, братья и сестры! В следующей части доклада хотел бы сказать о взаимоотношениях Церкви с государством и обще-

ством. Благодать Божию невозможно удержать в пределах храмовых и монастырских стен. Она изливается в мир, чтобы преобразить земную жизнь и утвердить ее на основании заповедей Христовых. Именно эту миссию исполняет Церковь, взаимодействуя с обществом.

После разрушения искусственных барьеров между Церковью и народом многие люди ощутили свою принадлежность к православной вере и культуре. Сегодня большинство граждан России, Украины, Белоруссии, Молдавии, а также многие жители сопредельных стран называют себя православными, хотя подчас остаются малоцерковными людьми. Такое состояние общества было и остается серьезным вызовом для нашей Церкви.

Большая работа сегодня ведется для того, чтобы в общедоступных школах дети имели возможность познакомиться с православной традицией. В некоторых странах канонической ответственности Московского Патриархата такая возможность законодательно закреплена и практически реализуется при поддержке светской власти. Однако в других странах до сих пор нет однозначного решения этого вопроса, несмотря на международно признанное право родителей обеспечивать, в том числе и через школу, воспитание и образование своих детей в соответствии с собственными убеждениями. В последние годы мы активно добиваемся внесения изменений в образовательную программу средних школ, что позволило бы приобщить молодое поколение на основе свободного выбора детей и родителей к духовным, нравственным и культурным ценностям Православия. Церковь и школа призваны сотрудничать в деле духовного воспитания новых поколений. Возгревание в юных сердцах устремленности к Истине, подлинного нравственного чувства, любви к ближним, к своему Отечеству, к его истории и культуре должно стать задачей школы не в меньшей мере, чем препода-

давание практически полезных знаний. Настоящая школа всегда была и всегда должна быть посредником, который передает новым членам общества нравственные ценности, накопленные в прежние века.

Христианство должно определять не только внутреннее состояние человека, но и его поступки. Вот почему Церковь не может не стремиться привести творческую, общественную и частную жизнь человека в соответствие с богооткровенными истинами. Начиная с конца 1980 х годов, Церкви было нужно в новых условиях стяжать опыт общественного служения. Для этого, особенно в условиях бурных социальных перемен и дискуссий, требовалась серьезная вероучительная основа. Вот почему Юбилейный Архиерейский Собор принял Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, а Архиерейский Собор 2008 года — Основы ее учения о достоинстве, свободе и правах человека.

С 1990 по 2008 годы прошло великое множество церковно общественных конференций, проведено немало исследований в данной области, опубликованы выработанные коллективным разумом тексты по разным темам социального богословия. Важной площадкой для обсуждения актуальных для Церкви и общества вопросов стал Всемирный русский народный собор, главой которого был Святейший Патриарх Алексий.

Слово Церкви и ее труды обращены ко всем сферам общественной жизни. Так, немалое внимание уделялась восстановлению связи религии и науки, которая была искусственно разрушена за годы государственного атеизма, претендовавшего на научный статус. Стал уходить в прошлое миф об антагонизме веры и знания. Русская Церковь открыта к диалогу с научным сообществом, и свидетельством этому стали многие совместные конференции богословов и светских ученых. Тем не менее развитие науки ставит перед обществом новые мировоззрен-

ческие и этические вопросы. И Церковь указывает на необходимость восстановить утраченную связь научного знания с духовными и нравственными ценностями.

Культура — это еще одно важное измерение человеческой жизни. Распространяясь по миру, христианство бережно воспринимало культуры многих народов, видя в них проявление данного свыше творческого дара. Проповедь слова Божия всегда осуществлялась посредством культурных форм, свойственных эпохе, нации, различным общественным группам. При этом Церковь всегда стремилась сделать культуру христоцентричной, выражающей неизменные истины и ценности. Для исторической России Православие стало культуросозидающей верой. И когда в годы богоборчества прямое влияние Церкви на общество было резко ограничено, литература, поэзия, живопись и музыка становились для многих едва ли не единственными источниками религиозных знаний. Период между двумя Поместными Соборами стал временем стремительного развития многообразных форм взаимодействия Церкви и мира творчества. Об этом свидетельствует рождение целого ряда крупных церковно общественных и церковно государственных проектов в области культуры во многих странах, на которые простирается каноническая юрисдикция Московского Патриархата.

Наша Церковь не раз возвышала свой голос в защиту социальной справедливости, которая является необходимым условием стабильности и мира в обществе. Она призывала к социальной ответственности предпринимателей, указывала на необходимость справедливого распределения национальных богатств и поддержки государством наиболее уязвимых слоев населения. Особенно актуальным этот призыв Церкви стал сегодня, когда последствия глобального экономического кризиса затронули огромное количество людей, большая часть которых имеет скромный достаток.

Храня заповедь Христову о созидании мира, Церковь, ведомая Святейшим Патриархом Алексием, выступала как миротворческая сила, оберегая общество от разделений, противостояния и вражды. Она становилась посредником между противоборствующими сторонами в ходе различных конфликтов. В тревожные 1991 и 1993 годы со стороны Церкви было сделано все возможное, чтобы не допустить гражданской войны в России. Во время боевых действий в Нагорном Карабахе, Чечне, Приднестровье, Южной Осетии и Абхазии Русская Церковь неизменно призывала прекратить кровопролитие, восстановить диалог сторон, вернуться к мирной жизни.

Осуществляя свое свидетельство, Церковь вела диалог с общественными и политическими силами. Она вдохновляла и поддерживала возвращение народной жизни к лучшим национальным традициям, призывая с осторожностью относиться к слепому копированию зарубежного опыта. И ныне она напоминает о печальных последствиях забвения традиционных ценностей, предостерегает от попыток переписать историю стран и народов. Основы социальной концепции нашей Церкви определили в качестве одной из ее задач проповедь мира и сотрудничества среди людей, придерживающихся различных политических взглядов.

Святейший Патриарх не раз подчеркивал, что главным содержанием трудов Церкви является возрождение веры, преобразование людских душ и сердец, соединение человека с Творцом. Отвечая на вызовы секулярного мира, с его навязчивой проповедью порока, вседозволенности и пренебрежения нравственной ответственностью, Церковь выступила защитницей богоданных норм морали и общепринятого человеческого поведения. Мы напоминали и власть имущим, и всему народу о том, что утверждение нравственных начал жизни ограждает общество от

саморазрушения и задает творческую мотивацию для его совершенствования.

С изменениями в политической жизни в начале 1990 х годов мощный импульс получило развитие церковно государственных отношений. С нашей точки зрения, эти отношения должны строиться на основе взаимного невмешательства церковных и государственных институций в дела друг друга и одновременно — широкого партнерства Церкви и государства в различных областях. В странах канонической ответственности Русской Православной Церкви постепенно создается новая правовая база, позволяющая выстраивать конструктивное сотрудничество Церкви и государства. Сложилась и совершенствуются весьма конструктивные отношения с государственной властью Российской Федерации, равно как и большинства других стран нашего канонического пространства. В Белоруссии заключено Соглашение о сотрудничестве между властью и Церковью. В Латвии принят закон «О Латвийской Православной Церкви», которым, в частности, закрепляются невмешательство государства в церковные дела и особые гарантии священнослужителям. Высокий уровень церковно государственных отношений достигнут в Литве, где Церкви переданы 95% храмовых зданий, а в школах преподаются учебные предметы, знакомящие с Православием.

В то же время остаются нерешенными многие вопросы в данной области. Так, в России до сих пор не удается поставить на прочную правовую основу практику преподавания в светских школах «Основ православной культуры», а также систематической работы военного духовенства. Ждет окончательного урегулирования проблема возврата церковного имущества. Несмотря на многие усилия, в Эстонии продолжает оставаться открытым вопрос о церковной недвижимости. Многие трудности связаны с последствиями вмешательства светской власти во внутренние дела Церкви на Украине. Кроме того, нерешен-

ной остается проблема получения Украинской Православной Церковью в совокупности ее епархий, монастырей и приходов статуса юридического лица.

Судьба Православия никогда не оставляла равнодушной Русскую Церковь. До 1917 года Российская империя занимала особое место в православном мире, являясь покровителем и защитником всей православной цивилизации. Сегодня наша Церковь выступает за возрождение традиционных нравственных начал в политике государств, в которых живут духовно руководимые ею народы, и за развитие их сотрудничества с другими православными странами. Современные формы усилий по укреплению единства православных народов включают труды в культурной, экономической, политической, миротворческой областях. Данная деятельность осуществляется в сотрудничестве с целым рядом организаций, таких как Фонд святого апостола Андрея Первозванного, Международный фонд единства православных народов, Межпарламентская ассамблея Православия. Большое значение имеют научные, культурные и просветительские проекты «Православной энциклопедии» и московского Сретенского монастыря.

В следующей части доклада хотел бы перейти к вопросам межправославных отношений. Служение единству Церкви, важность которого неизменно подчеркивал Святейший Патриарх Алексий, было приоритетом в сфере внешних церковных связей. Святейший неизменно дорожил возможностью братского общения с Предстоятелями Поместных Православных Церквей, всегда особо отмечая важность совместного совершения Божественной литургии и вообще совместной молитвы. С большой теплотой почивший принимал иерархов и иных деятелей Поместных Церквей, приезжавших в пределы Московского Патриархата, внимательно следил за событиями в жизни мирового Православия, справедливо считая, что оно представляет собою одну семью, прочно соединенную

единством веры и Таинств, взаимной любовью и помощью. Святейший хотел видеть более эффективным взаимодействие Православных Поместных Церквей и старался делать для этого все, что зависело от Русской Церкви. Когда другие Церкви переживали трудности, наш Предстоятель всегда стремился оказать действенную поддержку — особенно это проявилось в отношении Сербской Церкви в сложный период распада Югославии, а также Болгарской Церкви, когда она, не имея признания со стороны государства, страдала от раскольников, получивших поддержку властей.

Вместе с тем любые нестроения в области межцерковных отношений причиняли глубокую скорбь покойному Первосвятителю. К сожалению, в период Патриаршества Святейшего Алексия II, особенно в его начале, не раз имели место посягательства на канонические пределы Русской Церкви — подобно тому, как это происходило во времена святителя Тихона, вслед за крушением Российского государства.

В 1992 году Священный Синод Румынской Православной Церкви принял решение об учреждении так называемой Бессарабской митрополии с кафедрой в Кишиневе, на которую был назначен ранее запрещенный в священнослужении епископ Русской Церкви. А в 2007 году в составе «Бессарабской митрополии» были учреждены три новые епархии, причем эта церковная структура стала предъявлять территориальные претензии и на земли по левому берегу Днестра, в том числе входящие в состав Украины. Однако жизнь показала, что молдавское духовенство, как и прихожане, в подавляющем большинстве своем стремятся к сохранению церковного единства. Ожидавшиеся некоторыми политиками быстрые успехи в деле расширения параллельной митрополии на деле оказались очень незначительными. Наша Церковь никогда не отказывалась от диалога и не прекращала

общения с Румынской Православной Церковью, сознавая важность нахождения взаимоприемлемых решений, которые положили бы предел каноническому беспорядку и содействовали бы достижению высокого уровня двусторонних отношений.

В 1996 году была учреждена параллельная юрисдикция Константинопольского Патриархата в Эстонии. Православие в этой земле было насаждено русскими миссионерами и на протяжении всей истории являлось составной частью Русской Православной Церкви. С учреждением Московского Патриаршества оно находилось под канонической властью Патриархов Московских и всея России и всех северных стран (именно так, в соответствии с решением Константинопольского Собора 1593 года, именовались Предстоятели Русской Церкви вплоть до упразднения Патриаршества Петром I). Учреждение параллельной юрисдикции привело к расколу Православия в Эстонии, к временному прекращению канонического общения между Московским и Константинопольским Патриархатами и к нестроениям в области межправославных отношений, которые до сих пор в полной мере не урегулированы. Но несмотря на многие трудности, положение Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата также в целом удалось стабилизировать. Она сильна мудрой позицией своего руководства и верностью своих чад, которые убежденно желают оставаться в лоне Матери Церкви. Переговоры с Константинопольским Патриархатом по этому вопросу будут продолжаться.

Со стороны отдельных иерархов Константинопольской Церкви также предпринимались шаги, которые воспринимались общественным мнением как оказание поддержки раскольническим группам на Украине, что входило в противоречие с официальной позицией Константинопольского Патриархата о признании Украинской Православной Церкви, возглавляемой Блаженнейшим митрополитом Владимиром, в качестве

единственной канонической Церкви Украины.

Областью напряженных дискуссий с Константинопольским Патриархатом оставались и вопросы о понимании прав Поместных Церквей на осуществление попечения о своей пастве в так называемой церковной диаспоре.

Во всех подобных случаях действия Священноначалия Русской Православной Церкви направлялись к сохранению мира церковного, к терпеливому диалогу в духе христианской любви, к поддержанию братских отношений со всеми Поместными Православными Церквями. При этом, однако, наша Церковь никогда не поступалась основами канонического церковного строя и отстаивала нормы православной соборности, без соблюдения которых невозможно благостояние Святых Божиих Церквей и сохранение богоустановленного порядка в межцерковных взаимоотношениях.

Как и в прежние периоды истории, за время Первосвятительства Святейшего Патриарха Алексия свидетельство нашей Церкви не было закрыто и для внешних. Христианин призван, твердо храня и ясно возвещая свою веру, быть по возможности в мире со всеми людьми (см.: Рим. 12:17). Именно в таком духе Русская Церковь строила свои взаимоотношения с инославным миром, с представителями нехристианских религий, с международными организациями и с властями государств, лежащих вне нашей канонической территории и не принадлежащих к числу стран православной традиции.

Отношения нашей Церкви с инославными конфессиями за рассматриваемый период претерпели ряд серьезных испытаний. После политических преобразований конца 1980-х — начала 1990-х годов на открывшееся пространство бывшего Советского Союза хлынул поток миссионеров. Они попытались обратиться в свою веру массы людей, которые, как они считали, поголовно являлись атеистами, давно утра-

тившими духовные корни. Вместо взаимной поддержки, которую мы чувствовали со стороны ряда инославных объединений в годы притеснений со стороны безбожной власти, Церковь наша столкнулась со стремлением потеснить ее, лишив возможности восстановить свое духовное влияние на народ. В большинстве своем активным прозелитизмом занимались проповедники из всевозможных протестантских деноминаций, но мы с горечью увидели в рядах новоявленных «просветителей Руси» и представителей католического духовенства и монашеских орденов.

Впрочем, сегодня можно смело сказать, что народ наш успешно выстоял против сильнейшего прозелитического натиска извне. Это произошло благодаря твердости в православной вере миллионов простых людей, а также непреклонной позиции и решительным действиям Священноначалия Московского Патриархата. Проблемы в этой сфере, хотя и стали менее острыми, отнюдь не исчезли, и мы по-прежнему должны пристально следить за происходящим и в случае необходимости быстро и решительно реагировать на любые попытки ослабить позиции Православия. Между тем тревожные тенденции, с которыми сталкиваются по всему миру люди, именующие себя христианами, побуждают сохранять наш диалог с наиболее здравомыслящими представителями инославия. Сегодня христианство, с одной стороны, испытывает натиск агрессивного безбожия и секуляризма, доминирующего в западном обществе. С другой стороны, оно страдает от попыток ряда протестантских общин радикально пересмотреть христианское учение и евангельскую нравственность, что по сути содействует упомянутому секулярному натиску. Наш диалог с инославием направлен на то, чтобы поддержать тех партнеров, которые готовы вместе с нами противодействовать маргинализации религии, выступать в защиту права верующих людей строить жизнь в соответствии со своими убеждениями, отстаивать основополагающее значение нрав-

ственности в жизни индивидуума и общества. Хочу особо подчеркнуть, что речь не может идти о каких-либо вероучительных компромиссах с инославием, о невозможности которых весьма ярко свидетельствуют уже приведенные мною слова святого Марка Эфесского. Наоборот, многих из инославных привлекает именно наша твердость в православной вере. В ней они видят надежду на возрождение христианства в Европе и мире.

В ситуации, когда на постсоветском пространстве обострились межнациональные отношения, осложненные политическими и социальными противоречиями, особую важность приобрела миротворческая позиция лидеров ведущих религиозных традиций. Это придало новое значение межрелигиозному диалогу и сотрудничеству. Религии обладают значительным миротворческим потенциалом. Так, в прекращение вооруженного армяно азербайджанского конфликта внесли свой вклад встречи христианских и мусульманских религиозных лидеров, проведенные при посредничестве Святейшего Патриарха Алексия. Контакты нашей Церкви с исламским духовенством помогли процессам урегулирования ситуации в Чечне, способствовали снятию напряженности после трагедии в Беслане. В большинстве стран СНГ межрелигиозные отношения сейчас близки к оптимальным. Это подтверждается согласованной реакцией ведущих религиозных лидеров на злободневные события, многочисленными совместными мероприятиями, созданием постояннодействующих межрелигиозных структур, в частности, Межрелигиозного совета России и Межрелигиозного совета СНГ.

Да, у нас и у представителей нехристианских религий — разные представления о Боге и о Его отношении к человеку, разные традиции, отличающийся образ жизни. Но основные нравственные представления традиционных религий во многом близки, что позволяет нам сообща противостоять

вызовам морального нигилизма, агрессивного безбожия, межнациональной, политической и социальной вражды. Не случайно участники межрелигиозного диалога совместно осуждали терроризм, высказывались в поддержку традиционной семьи, выступали за возврат нравственности в экономику, критиковали порочную политику некоторых средств массовой информации, отстаивали интересы религиозных общин в дискуссиях с государственной властью. Одной из значимых инициатив Межрелигиозного совета России стало предложение придать статус общенационального праздника Дню народного единства, отмечаемому в день Казанской иконы Божией Матери в память событий 1612 года, когда народное ополчение освободило Москву от интервентов и положило конец Смутному времени, а также учреждение нового замечательного праздника — Дня семьи, любви и верности, приуроченного к дню памяти святых Петра и Февронии Муромских. Убежден, что сложившаяся за недавние годы модель межрелигиозного диалога и сотрудничества достойна широкой поддержки государства и общества.

Святейший Патриарх Алексей придавал большое значение расширению контактов Русской Православной Церкви с международными организациями. Взаимодействие с ними предоставляет широкие возможности для того, чтобы голос нашей Церкви убедительно и авторитетно звучал во всем мире. Секулярный характер работы упомянутых организаций долгие годы исключал представительство религиозных традиций. Но именно в годы Патриаршества почившего Первосвятителя ценой серьезных усилий удалось добиться понимания международными организациями роли религии в жизни народов. У мирового сообщества появился интерес ко взгляду Русского Православия на актуальные вопросы мироустройства и международных отношений. Появилась и готовность к сотрудничеству.

Для развития такого сотрудничества Русской Православной Церкви удалось обеспечить свое присутствие на площадках основных международных организаций. Сегодня она представлена при Европейском Союзе и Совете Европы, а также — через Всемирный русский народный собор — в Организации Объединенных Наций. Уже сейчас некоторые резолюции Генеральной Ассамблеи ООН несут на себе отпечаток работы представителей нашей Церкви. Расширяется ее присутствие в ЮНЕСКО, ОБСЕ и других международных организациях. Результатом этого взаимодействия явилось посещение в 2007 году Святейшим Патриархом Страсбурга и его выступление на сессии Парламентской ассамблеи Совета Европы, итогом чего стало широчайшее международное обсуждение подходов Русской Православной Церкви к проблемам прав человека.

Наша Церковь наладила крепкие связи с лидерами и представителями многих государств мира. Святейший Патриарх неизменно уделял много времени встречам с главами государств и правительств, членами парламентов, послами разных стран. Эти встречи привели к улучшению положения наших верующих за рубежом, развили интерес к православной духовности и культурному наследию народов, составляющих паству Русской Православной Церкви.

Преосвященные владыки, дорогие о Господе отцы, братья и сестры! Предложив вам некоторые размышления о состоянии церковной жизни и о трудах, совершенных за время Первосвятительского служения Святейшего Патриарха Алексея, я как Местоблюститель Патриаршего Престола хотел бы выразить убежденность в том, что в наступающий период своей истории наша Церковь под водительством избранного Предстоятеля принесет Господу новый обильный плод. Дай Бог, чтобы все мы — архипастыри, пастыри, иноки, инокини, миряне — явили себя Главе Церкви, Христу, как искренние и неленостные дела-

тели Его виноградника. Пусть нашими трудами приходят к вере те, кто ее еще не обрел или утратил. Пусть создаются храмы и монастыри, пусть ширится миссия духовного просвещения и назидания. Пусть наша забота о ближних и дальних, наши добрые дела побуждают весь мир прославлять Отца нашего Небесного (см.: Мф. 5:16).

Все, что мы делаем, да будет основано на крепком камени святой веры православной. Святитель Филарет, митрополит Московский, призывал христиан «вспомнить и в дело употребить воспоминание, что апостолы и древние отцы Церкви устроили и распространяли Церковь и разрушали взгромождение ересей не силой внешних законов языческого мира, но силой крепкой веры, любви и самопожертвования». Верность заповедям Христовым, твердость в исповедании истинной веры, хранение норм Священного Предания, смысл которого — в том, чтобы среди нас присутствовал евангельский дух, — все это да осуществится в Церкви нашей непреложно, даже до скончания века. При начале трудов настоящего Собора вновь и вновь призываю всех вас хранить братскую любовь, мир и единство. Да исполнятся на нас, на Святой Церкви Русской слова молитвы Самого Господа Иисуса: «Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17:22–23).

**АКТ
ОБ ИЗБРАНИИ ПРЕДСТОЯТЕЛЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Благодатию и содействием Святого Духа Поместный Собор Русской Православной Церкви 27 января 2009 года в граде Москве, в Кафедральном Соборном храме Христа Спасителя, тайным голосованием избрал митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла Святейшим Патриархом Московским и всея Руси.

Патриаршую интронизацию совершить в граде Москве, в Кафедральном Соборном храме Христа Спасителя, 1 февраля 2009 года.

Далее подписи всех членов Собора

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА «О ЖИЗНИ И ТРУДАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

1. Поместный Собор, вознося благодарение Богу, свидетельствует о продолжающемся возрождении Русской Православной Церкви, которое совершается трудами Преосвященных архипастырей, клира, монашествующих и мирян. После многих десятилетий гонений и притеснений, которые наша Церковь претерпела в XX веке, молитвами святых новомучеников и исповедников и всех святых, в земле нашей просиявших, Православная Церковь Святой Руси действительно служит Богу и людям, принося Господу обильные плоды.

2. От имени всей Полноты церковной Поместный Собор воздает должное трудам приснопамятного Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, по благословию и под руководством которого совершалось церковное возрождение в течение более чем восемнадцати лет. Собор призывает всех пастырей и чад церковных неленостно молиться о упокоении души почившего Первосвятителя и хранить о нем благодарную память.

3. Главным попечением Святейшего Патриарха Алексия была забота о единстве Церкви. В период его Патриаршества было восстановлено единство Русской Зарубежной Церкви с Церковью в Отечестве; предотвращены многие расколы и разделения. Ныне Церковь наша объединяет в себе миллионы православных христиан — граждан разных стран,

сынов и дочерей многих народов, людей многообразных политических взглядов и различного социального положения. Хранить «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3), противостоя любым попыткам внести в церковную среду дух вражды и разделения, — вот духовное завещание Святейшего Патриарха Алексия, которое полностью поддержано нашим Собором.

4. Участники Собора одобряют деяния Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви, состоявшихся в период между Поместными Соборами, а также выражают удовлетворение трудами, понесенными в это время церковной Полнотой. За прошедшие восемнадцать с лишним лет восстановлены и построены многие храмы и монастыри, возрождена монашеская жизнь в сотнях обителей, получило новое развитие духовное образование, возобновлено миссионерство, многократно расширена издательская и информационная деятельность, оживлены церковная благотворительность и социальное служение, воссозданы и развиты традиции пастырской работы с молодежью, военнослужащими, сотрудниками правоохранительных учреждений.

5. Собор счел важным умножение усилий в области миссионерства и всенародного православного просвещения. Миссия, равно как и духовное, нравственное воспитание личности, должны сейчас встать в центр нашей деятельности. В обществе, где многие называют себя православными, но не живут церковной жизнью, пастыри и чада церковные призваны приложить все силы для того, чтобы люди знали основы веры православной, участвовали в Таинствах и богослужении, руководствовались в личной и общественной жизни нравственными нормами Евангелия Христова. На просветительское служение, особенно среди детей и молодежи, сегодня нужно особо направить общецерковные усилия.

6. Священному Синоду надлежит озаботиться созданием должного механизма общецерковного об-

суждения вопросов, поставленных на заседаниях Поместного Собора.

7. Поместный Собор свидетельствует о становлении конструктивных отношений Церкви с органами власти различных государств. Собор заявляет о готовности церковной Полноты к развитию этих отношений на началах широкого партнерства. При этом следует уважать принцип невмешательства церковных и государственных учреждений в дела друг друга. Проблемы, возникающие в отношениях Церкви и государства, Собор призывает разрешать путем ответственного и доброжелательного диалога, направленного на достижение блага для Церкви и общества.

8. Московский Патриархат сохраняет неизменную приверженность делу утверждения общеправославного единства в исповедании спасительной веры, в общении Таинств и молитвы, в совместном с Православными Церквями-Сестрами свидетельстве о вечных ценностях нашей общей духовной традиции. Развивая в духе любви и мира взаимоотношения с Православными Поместными Церквями, наша Церковь будет и далее стремиться к разрешению возникающих иногда разногласий посредством братолюбивого диалога при неуклонном соблюдении священных канонов.

9. Собор призывает пастырей и мирян развивать диалог с окружающим обществом, включая гражданские объединения, мир науки и культуры. Православные христиане, которые так поступают, лучше знают реальную жизнь, нужды, чаяния и вопрошания людей, живущих рядом с нами и испытывающих духовную жажду. Вот почему нам нужно идти на встречу этим людям и вступать с ними в общение, являя им христианский образ жизни и говоря о наших ценностях, ведь «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17).

10. Участники Собора помнят апостольский завет: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость,

без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12:14). В этом духе наша Церковь строит свои взаимоотношения с людьми других конфессий и религий, а также нерелигиозных убеждений. Сознвая свою принадлежность к Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, храня твердую верность единственно спасительной Истине святого Православия, православные христиане должны свидетельствовать о своей вере и словом, и добрыми делами, в том числе усилиями, направленными на достижение мира между людьми, «дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2:2).

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА «ОБ УСТАВЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

Действуя на основании пункта 3 главы XV* и пункта 17 главы III** Устава об управлении Русской Православной Церкви, принятого 8 июня 1988 года Поместным Собором Русской Православной Церкви, Юбилейный Архиерейский Собор, проходивший в Москве 13–16 августа 2000 года, определил: «Принять исправленный и дополненный Устав Русской Православной Церкви с последующим утверждением его на Поместном Соборе. Считать Устав вступившим в действие с момента принятия».

Архиерейский Собор, проходивший в Москве 24–29 июня 2008 года, своим Определением о внесении поправок в Устав Русской Православной Церкви внес в него ряд поправок, также вступивших в силу сразу после их принятия.

В связи с вышеизложенным Поместный Собор Русской Православной Церкви определяет: «Утвердить исправленный и дополненный Устав Русской Православной Церкви, принятый Юбилейным Архиерейским Собором 16 августа 2000 года, с дополнениями и поправками, принятыми Архиерейским Собором 27 июня 2008 года».

* «Право внесения поправок к настоящему Уставу имеет Архиерейский Собор с последующим утверждением Поместным Собором».

** «Постановления Архиерейского Собора входят в силу сразу после их принятия. Окончательное утверждение этих постановлений, равно как их отмена или изменение, осуществляется исключительно Поместным Собором».

ПОСЛАНИЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА ВОЗЛЮБЛЕННЫМ О ГОСПОДЕ ПАСТЫРЯМ, ЧЕСТНЫМ ИНОКАМ И ИНОКИНЯМ И ВСЕМ ВЕРНЫМ ЧАДАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Возлюбленные о Господе пастыри, богомудрые иноки и инокини, дорогие братья и сестры — верные чада нашей Святой Церкви!

Состоявшийся 27–28 января 2009 года в храме Христа Спасителя Поместный Собор Русской Православной Церкви обращается к вам апостольскими словами: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами» (2 Кор. 13:13).

Собор оценил плоды, которые, по милости Божией, принесла Господу наша Церковь за восемнадцать лет, прошедшие со времени предыдущего Поместного Собора. На том Соборе, изволением Святого Духа, Священноначалием и народом Божиим был избран приснопамятный Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Настоящий Собор одобрил деяния Архиерейских Соборов 1990–2009 годов и церковные труды в различных областях, совершенные за годы первосвятительского служения почившего Святейшего Патриарха. Воздавая ему должное за все труды и заботы, мы обращаемся к пастырям и чадам нашей Церкви, призывая их к молитвенной памяти о почившем Первосвятителе.

Святейший Патриарх Алексий неустанно стремился сохранять единство Церкви, оберегая ее от расколов и разделений, объединяя людей разных национально-

стей, поколений, социальных слоев. Важнейшим деянием, совершенным Святейшим Патриархом совместно с блаженнопочившим митрополитом Лавром, стало восстановление единства Русской Зарубежной Церкви с Церковью в Отечестве. И сегодня, памятуя заветы почившего Первосвятителя, нам нужно хранить и укреплять церковное единство, не допуская, чтобы кто-либо посеял между нами даже тень разделения.

«Единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3) есть знак присутствия Самого Христа в общине Его последователей. Храня единство в главном — в святой вере православной, мы можем иметь расхождения в частных вопросах, относящихся к жизни Церкви или общества. Но эти разномыслия не должны быть поводом к вражде, разделению, несправедным обвинениям. Поместный Собор поддерживает определение Освященного Архиерейского Собора 2008 года «О единстве Церкви» и призывает всю Полноту церковную следовать ему.

27 января сего года, изволением Святого Духа, Собор избрал Патриархом Московским и всея Руси Высокопреосвященнейшего Кирилла, митрополита Смоленского и Калининградского.

Мы просим всех чад церковных усердно молиться о том, чтобы Пастыреначальник Господь Иисус Христос обильно излил милость Свою на служение нового, шестнадцатого, Патриарха Московского и всея Руси, подал ему неоскудеваемую помощь во всех его делах, укреплял его духовные и телесные силы для служения Святой Церкви, чтобы первосвятительские труды Святейшего Владыки и Отца нашего избранного Патриарха Кирилла принесли благословенный Богом плод.

В минувшем столетии наша Церковь прошла через горнило испытаний, сохранив веру и верность Христу. Ныне перед ней открываются новые возможности миссионерского служения, которые необходимо

активно использовать, ибо христианская миссия — это прямой завет Спасителя. Воскресший Христос призывает Своих учеников последовать Ему и проповедовать Божественную Истину. Господь пришел спасти, но, по слову апостола, «как призывать Того, в Кого не уверовали? как верить в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего?» (Рим. 10:14). Будем же все служителями и проповедниками Христа Спасителя, «через Которого мы получили благодать и апостольство» (Рим. 1:5).

Пастырское слово и пример христианского добродетельного делания должны достичь сердца тех людей, которые именуют себя православными, но не живут церковной жизнью. Ведь и они — часть нашей Церкви, призванная Господом ко спасению. Радуюсь возросшему числу храмов и священников, мы должны помнить, что именно состояние душ людей, их участие в Таинствах и богослужении, их нравственный и духовный облик суть критерии успеха усилий Церкви. Мы призваны свидетельствовать о правде Евангелия Христова, о том, что во Христе — «жизнь, и жизнь с избытком» (см.: Ин. 10:10). Мы должны говорить о том, что только следование вечным и неизменным нравственным ценностям, данным в Божественном откровении, позволит преодолеть внутренний кризис личности, разлад в семье и нестроения в обществе. Церковь несет это свидетельство всему миру, всем людям, особенно детям и молодежи. Именно поэтому мы должны сегодня иметь возможность нестесненно обращаться к юному поколению — через проповедь, школу, средства массовой информации.

Служение Церкви всегда сопряжено с заботой о людях, нуждающихся в помощи и участии. Наш долг — накормить голодного, дать кров бездомному, защитить несправедливо обижаемого, помочь престарелому, поддержать одинокого, облегчить страдания болящего, утешить отчаявшегося.

Поместный Собор призывает всех верных чад нашей Церкви укреплять единство во имя Христово под омофором нового Предстоятеля — Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Общими трудами нам надлежит совершать наше спасение (Флп. 2, 12) и содействовать духовному просвещению ближних и дальних. «Молитесь, — сказал апостол, — чтобы слово Господне распространялось и прославлялось» (2 Фес. 3:1). Главное же — пребудем в любви Христовой, которая превышает государственных границ, национальных и иных различий, дабы исполнить заповедь Спасителя, Который молил Отца Небесного о верующих в Него: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:20–21).

Во Святей Троице славимый Господь Бог, предстательством Пречистой Богородицы, молитвами новомучеников, исповедников и всех святых, в земле нашей просиявших, помилует и спасет нас, яко благ и человеколюбец. Аминь.

*Игумен ФИЛАРЕТ (БУЛЕКОВ)**

**О ПОЛИТИКЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО
И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА,
ПРЕДЛОЖЕННОЙ ГОСУДАРСТВАМ И ОБЩЕСТВУ
СОВЕТОМ ЕВРОПЫ**

7 мая 2008 года на 118-й сессии Комитета министров Совета Европы (СЕ), проходившей на уровне министров иностранных дел стран — членов СЕ, была в окончательном варианте принята Белая книга Совета Европы по межкультурному диалогу. Этот документ привлекает самое широкое внимание государств и международных институтов. Он также напрямую затрагивает интересы европейских религиозных общин. Поэтому представляется важным рассмотреть его содержание и сферу применения предложенных в нем рекомендаций.

Появление Белой книги стало результатом подготовительного процесса, который длился несколько лет. Во Введении к документу в частности говорится: «Третий саммит глав государств и правительств стран-участниц СЕ (2005 г.) определил межкультурный диалог (включая его религиозное измерение) в качестве средства продвижения компетентности, понимания, примирения и толерантности, а также предотв-

* Автор — представитель Московского Патриархата при Совете Европы в г. Страсбург (Франция).

ращения конфликтов и обеспечения интеграции и социальной сплоченности. Эта стратегия была конкретизирована в «Декларации Фаро о стратегии Совета Европы по развитию межкультурного диалога», принятой министрами культуры стран — участниц СЕ в том же году. В «Декларации Фаро» также содержится предложение о подготовке Белой книги по межкультурному диалогу» (1.1; здесь и далее указываются соответствующие подразделения Белой книги).

По своему формату рассматриваемый документ восходит к опыту британских правительственных органов, где так называют изложение утвержденного официального долгосрочного подхода к политике в какой-либо области.

Белая книга адресована руководителям и администраторам, преподавателям и СМИ, а также организациям гражданского общества, включая иммигрантские и религиозные сообщества, молодежные организации.

В Преамбуле документа говорится, что Белая книга «является плодом демократической дискуссии, которая составляет сердцевину самого межкультурного диалога». Составители отмечают, что «при ее написании был учтен богатый материал по итогам консультаций с большим количеством заинтересованных сторон, включая неевропейских партнеров, проведенных в 2007 году». В этих консультациях принимала участие и Русская Православная Церковь в лице Отдела внешних церковных связей и Представительства Московского Патриархата в Страсбурге, направивших в Совет Европы свои предложения.

В то же время для правильного восприятия Белой книги важно иметь в виду, что это не юридический документ. В преамбуле отмечается: «Межкультурный диалог нельзя предписать с помощью закона. Он должен сохранять характер добровольного приглашения к реализации основополагающих принци-

пов, изложенных в этом документе, к гибкому использованию различных рекомендаций, представленных здесь, а также к участию в продолжающейся дискуссии о будущей организации общества».

Опубликованный текст Белой книги отражает тот реальный, с огромным трудом и напряжением достигнутый консенсус между государствами-участниками Совета Европы, к которому удалось прийти в процессе работы над текстом. А потому и принятие Белой книги как официального документа Совета Европы есть лишь некий этап на пути согласования позиций сторон, которые по многим вопросам различны.

С другой стороны, следует иметь в виду тот факт, что Белая книга отражает определенный консенсус мнений государств-членов СЕ, но далеко не всех европейских обществ и даже не какой-то части Европы. Принятие документа официальными представителями государств-членов еще не означает, что он является выражением общественного мнения стран, а тем более вполне учитывает разные голоса, звучащие в европейских обществах.

Последнее хорошо видно на примере России, если обратиться к такому все еще острому вопросу, как преподавание сведений о религии в школе. Здесь позиция государственных органов часто не совпадает с иными точками зрения, существующими в обществе, в том числе и с позициями крупнейших традиционных религиозных организаций, представляющих интересы большинства населения страны.

Это означает, что требуется дальнейшая работа над согласованием позиций всех заинтересованных сторон, в том числе и религиозных сообществ. Впрочем, такое понимание отражено и в Белой книге, где в заключительном разделе говорится: «Совет Европы приглашает другие заинтересованные стороны продолжать то, что иногда называют “процессом Белой книги”» (6).

Белая книга содержит аналитические и методологические инструменты и стандарты, необходимые, по

мысли ее создателей, для успешного ведения межкультурного диалога. В этом отношении она предназначена быть руководством к действию для организаторов и участников такого диалога на международном, национальном, региональном и местном уровнях, а также для институтов гражданского общества, в том числе религиозных организаций.

Основному тексту предпослан ряд определений терминов, из которых приведем два важнейших:

«*Межкультурный диалог* понимается как открытый и уважительный обмен мнениями на основе взаимопонимания и уважения между отдельными людьми, а также группами людей различной этнической, культурной, религиозной и языковой принадлежности, имеющими разные исторические корни. Диалог действует на всех уровнях — внутри обществ, между европейскими обществами, а также между Европой и остальным миром.

Заинтересованные стороны — это все группы и отдельные индивиды, принадлежащие как к меньшинству, так и к большинству, играющие определенную роль и имеющие собственные интересы в межкультурном диалоге. Прежде всего это все те, кто принимает политические решения в правительствах и парламентах на всех уровнях, местных и региональных властях, институтах гражданского общества, иммигрантских и религиозных общинах, организациях, действующих в области культуры и средств массовой информации, журналисты, социальные партнеры» (1.4).

Каковы мотивы выдвижения межкультурного диалога на первый план, а также разработки его концептуальных оснований и конкретных рекомендаций по его проведению?

Сама Белая книга говорит об этом достаточно ясно. Главный мотив — насущная необходимость реагировать на культурное многообразие современной Европы, которое резко усилилось в последнее

время по двум причинам: во-первых, нарастает поток иммигрантов и беженцев со всего мира; во-вторых, глобальный характер средств коммуникации приводит к тому, что межкультурные контрасты и конфликты затрагивают всех или почти всех.

Авторы Белой книги признают, что в этой ситуации оказывается недостаточно привычных «механизмов» мирного сосуществования — утверждения плюрализма и требования взаимной терпимости (2.1). Отсюда проистекает содержащаяся в документе идея о «демократическом управлении растущим культурным многообразием». В качестве инструмента такого регулирования и предлагается межкультурный диалог на самых разных уровнях.

Пафос Белой книги состоит в том, что в XXI веке альтернативы межкультурному диалогу нет. Составители указывают на следующие моменты. Во-первых, «отказ от диалога ведет к стереотипному восприятию других людей, порождает взаимные подозрения, тревогу и напряженность в обществе». Соответственно, во-вторых, диалог связан с проблемами безопасности: «Отгородившись от многообразного окружения, можно обеспечить себе лишь иллюзорную безопасность». И, наконец, отсутствие диалога угрожает фундаментальным ценностям, которые отстаивает Совет Европы: «Сегрегированные и закрытые друг для друга сообщества порождают климат, враждебный для индивидуальной автономии личности и препятствуют осуществлению прав человека и основных свобод» (2.4).

Таким образом, Белая книга по межкультурному диалогу указывает на серьезный сдвиг в подходах к регулированию культурного многообразия в современной Европе. Главное касается отказа от концепции «мультикультурализма», которая, как отмечается в документе, «требовала политического признания особой жизненной модели меньшинств в качестве равной модели «принимающего» большинства».

Мультикультурализм до сих пор многие считают основной моделью сосуществования в одном обществе различных культур и культурных сообществ. Он, безусловно, является более прогрессивным подходом по сравнению с концепцией ассимиляции, которая ему предшествовала. Ассимиляция имела целью достижение культурной однородности за счет чуждых и малых культур, представители которых должны были отказаться от своих культурных особенностей и присоединиться к доминирующей культуре большинства.

Однако в Белой книге утверждается, что контраст между ассимиляцией и мультикультурализмом отчасти кажущийся, поскольку «на деле мультикультурализм зачастую основывался на том же схематическом видении общества по модели большинство — меньшинство; ее отличие заключалось в поддержке отделения меньшинства вместо ассимиляции в большинство» (3.3).

Иными словами, в Белой книге проводится мысль, что требование уважения к особой культуре меньшинств не только вытекает из принципа защиты прав человека (в данном случае — представителей меньшинств), но и может этому принципу противоречить. Потому что, согласно отраженной в Белой книге позиции Совета Европы, «свобода выбирать свою собственную культуру является основополагающей, это центральный вопрос прав человека» (3.2).

Проблему, которая обсуждается в Белой книге, можно сформулировать следующим образом. Человек свободен выбирать свою культуру — это ему обеспечивают его неотчуждаемые права, и «на разных жизненных этапах каждый человек может отождествлять себя с различными культурами» (3.2). Однако, отождествляя себя с какой-либо культурой, индивид тем самым принимает те ценности, на которых эта культура строится. И тогда получается, что если это такая культура, в которой индивидуальные права и

свободы не являются высшей ценностью, принадлежность к этой культуре угрожает индивидуальным правам и свободам. Примером такого рода культуры может быть некое религиозное сообщество, для членов которого главной ценностью являются общая вера и вытекающие из нее нравственные нормы, а не свобода выбора как таковая. А Совет Европы свою главную задачу видит именно в защите индивидуальных прав и свобод.

Такого рода ситуации и приводят составителей Белой книги к выводу, что концепция мультикультурализма, которая имела целью ликвидацию неравенства большинства и меньшинств, может порождать угрозы для концепции прав человека. А именно она служит оправданию особых социальных форм — «сообществ меньшинств, которые воспринимаются как единые коллективные действующие лица» (3.3).

Но последнее входит в противоречие с фундаментальным для Совета Европы принципом устройства общества, согласно которому общество складывается не из коллективов или групп, но из индивидов (Белая книга, 3.2). То есть именно отдельная личность является основной общественной «единицей», а не какие-либо сообщества, в которых личность есть лишь часть целого, которое обладает высшей по отношению к ней ценностью.

В развитие этой темы составители Белой книги ссылаются на Опатийскую декларацию (2003)*, где указывается, что принцип культурного многообразия «не может применяться исключительно в понятиях «большинства» или «меньшинства», так как такая схема выделяет культуры и сообщества, расставляет их по категориям и навешивает на них статичные ярлыки, в результате чего социальное поведение и

* Документ, принятый на конференции министров культуры стран-членов СЕ, которая была организована в рамках проекта «Межкультурный диалог и предупреждение конфликтов» и состоялась 20–22 октября 2003 года в Опатии, Хорватия.

культурные стереотипы воспринимаются на основе статуса соответствующей группы».

Иными словами, отказ от концепции мультикультурализма происходит в рамках борьбы за утверждение приоритета индивидуальных прав и свобод над какими-либо групповыми, или коллективными, ценностями. А в качестве ценностной основы межкультурного диалога утверждаются права человека, демократия и верховенство закона (3.4.1).

Таким образом, ключевым понятием Белой книги является **культурное многообразие**. Однако в документе оно не просто констатируется: здесь речь идет о новом видении культурной реальности Европы — о «рождающейся межкультурной системе, которая включает в себя лучшее из обеих предыдущих моделей. Из концепции ассимиляции она взяла интерес к индивидуальной личности; от мультикультурализма — признание факта культурного многообразия. Ее новый элемент — крайне важный для интеграции и социального сплочения — диалог на основе равного достоинства и общих ценностей» (3.3).

Еще один ключевой термин — **самоидентификация**; это субъективный аспект «культурного многообразия». Именно в акте самоидентификации человека происходит личный выбор в пользу принадлежности к той или иной культуре или культурной группе.

Для понимания Белой книги важно обратить внимание на то, что и в данном случае акцент явно смещен в сторону аспекта самоопределения, свободного выбора. Так, читаем: «Наша самоидентификация по определению отвечает на вопрос, что делает нас уникальными, а не чем мы похожи на других... Несмотря на то, что каждая индивидуальная личность в определенной степени является продуктом своего наследия и социальных корней, в современном демократическом обществе каждый может обогатить свою идентичность, интегрируясь в различные культурные сообщества.

турные сообщества. Никто не должен быть ограничен против своей воли рамками конкретной группы, сообщества, системы мыслей или взглядов на мир. Наоборот, у каждого должна быть свобода отказаться от выбора, сделанного в прошлом, и сделать новый выбор...» (3.2).

Попутно отметим один момент, касающийся свободы выбора и самоидентификации. К основным элементам, определяющим самобытные характеристики личности, отнесены этническая принадлежность, культура, религия и язык (1.4). В ходе консультаций, сопровождавших работу над текстом Белой книги, имела место дискуссия относительно свободы самоидентификации по признаку принадлежности к традиционной или нетрадиционной сексуальной ориентации. В результате в окончательный текст документа указание на эту форму идентификации не вошло. Это несомненное достижение противников включения этой темы, в том числе и представителей религиозных сообществ, позиция которых была учтена.

Справедливости ради следует отметить, что составители Белой книги вполне осознают сложность той личностной ситуации, когда свобода самоидентификации имеет следствием принадлежность человека к устойчивым культурным сообществам. Это проявляется, например, в такой установке: «Поскольку возможно обращение к конкурирующим между собой правам человека, при столкновении с проблемой межкультурного взаимодействия необходимо добиваться справедливого баланса». Но и в данном случае акцент сразу же переносится на свободный выбор: «Этнические, культурные, религиозные и лингвистические традиции не могут быть основанием для того, чтобы препятствовать индивидам в осуществлении их основных прав или в участии в общественной жизни» (3.4.1). (Здесь, отметим, также не указана сексуальная ориентация.)

Такого рода утверждения составители Белой книги обосновывают ссылками на данные предварительных консультаций и опросов. Так, в тексте говорится, что участники этих консультаций «сошлись во мнении относительно того, что **универсальные принципы**, отстаиваемые Советом Европы, **выступают в качестве морального ориентира**» (выделено в тексте. — *Иг. Ф.*). И далее: «Эти принципы заложили основы культуры толерантности и четко обозначили ее границы, в частности, по отношению ко всем формам дискриминации и актам нетерпимости. Культурные традиции, будь они традициями «большинства» или «меньшинства», не могут превосходить по важности принципы и стандарты Европейской конвенции по правам человека и других правовых инструментов Совета Европы в области гражданских, политических, социальных, экономических и культурных прав» (1.3).

Таким образом, можно сказать, что главная цель межкультурного диалога и посвященной ему Белой книги состоит в том, чтобы, сохраняя **принцип универсализма**, искать и находить пути сочетания этого принципа с реальностью культурного многообразия. Собственно, **диалог** и видится как самый общий путь к поставленной цели.

В то же время сам диалог остается проблемой. В документе об этом говорится следующим образом: «Межкультурный диалог не панацея от всех зол и не дает ответа на все возможные вопросы; необходимо признать, что сфера его применения может оказаться ограниченной. Часто справедливо отмечается, что диалог с теми, кто отказывается от диалога, невозможен, хотя это и не освобождает открытые и демократические общества от обязательства постоянно предоставлять возможности для диалога. С другой стороны, диалог с теми, кто готов принимать участие в диалоге, но не разделяет «наши» ценности (или разделяет их не полностью), может стать отправной

точкой более длительного процесса взаимодействия, в результате которого вполне может быть достигнуто согласие по вопросу важности ценностей прав человека, демократии и верховенства закона и их практического применения» (3.1).

Основная идея Белой книги проста, и кратко ее можно сформулировать следующим образом: превентивный диалог лучше, чем ситуация конфликта, требующего разрешения. Эта идея осознается как чрезвычайно важная в условиях, когда конфликты уже возникают и существует опасность их умножения.

Что же является источником «межкультурных конфликтов» в европейских обществах? Таким источником является, во-первых, актуализация самого принципа свободы выбора (или «обращение к конкурирующим между собой правам человека») разными людьми и группами, а во-вторых, противоречие между свободным индивидуальным выбором и нормами, которые заранее заданы в той или иной «культурной традиции». Если оставаться в индивидуальном пространстве, то речь идет о конфликте (который не только возможен, но и порой имеет место) внутри самого человека — между разными видами его индивидуальной самоидентификации.

Белая книга включает особый, достаточно краткий раздел «Религиозное измерение» (3.5). Он открывается такой констатацией: «Спектр религиозных, а также светских, взглядов на смысл жизни является частью богатого культурного наследия Европы. Христианство, иудаизм и ислам с их внутренним спектром интерпретаций оказали глубокое влияние на наш континент».

Следует приветствовать употребление в этом разделе понятия «традиционных европейских религий», представители которых (в том числе и представитель Русской Православной Церкви в Страсбурге) уча-

ствовали в апреле 2008 года в организованном Советом Европы на экспериментальной основе обмене мнениями по религиозному измерению межкультурного диалога. Это указывает на то, что термин «традиционные религии» имеет международное распространение и не является исключительно средством описания религиозной ситуации в современной России, как это иногда пытаются представить противники его употребления.

В Белой книге различаются два аспекта вовлеченности религиозных сообществ в диалог: один касается их отношений с государственными органами, другой — между собой. Отмечается, что хотя собственно межрелигиозный диалог не входит в компетенцию Совета Европы, последний «часто признавал межрелигиозный диалог... частью межкультурного диалога и призывал религиозные сообщества активно участвовать в содействии правам человека, демократии и верховенству права в мультикультурной Европе. Межрелигиозный диалог может также вносить вклад в более прочный консенсус внутри общества касательно решений социальных проблем».

В тексте присутствует ссылка на декларацию Европейской конференции «Религиозное измерение межкультурного диалога» (Сан-Марино, 23–24 апреля 2007 г.), в которой говорится о том, что «существует потребность в надлежащих форумах для рассмотрения влияния религиозной практики на иные сферы государственной политики, такие, как здравоохранение и образование, без дискриминации и с надлежащим уважением прав неверующих».

Очень кратко затрагивается и один из наиболее острых вопросов — о свободе выражения мнения в связи с религией, а также о присутствии религиозных символов в публичной сфере, особенно в системе образования, который рассматривался Европейским судом по правам человека (ЕСПЧ). Эти вопросы не получают подробного освещения в Белой книге, и

причина этого вполне ясно обозначена в тексте: «Ввиду относительной нехватки консенсуса среди государств — членов Совета Европы в том, что касается религии, Суд имел тенденцию предоставлять государствам значительную — хотя не безграничную — «степень допустимого отклонения» (т.е. свободу выбора) в данной области».

Правда, в другом месте деятельность ЕСПЧ в области свободы выражения мнения охарактеризована иначе: «ЕСПЧ установил высокую планку в том, что касается ограничения свободы выражения, указывая, что даже такое выражение, которое «оскорбляет, шокирует или ставит в замешательство», должно быть защищено, что подразумевает, например, в какой-то степени разрешение критиковать иную религию (как систему идей, которую принимают другие). Суд принимает во внимание воздействие и контекст сделанных заявлений, в частности степень их содействия плюралистической дискуссии в обществе по вопросам, представляющим общий интерес» (4.1.2).

Что касается религиозного аспекта образования, то здесь Белая книга делает акцент на общем подходе Совета Европы, согласно которому «религиозное образование в межкультурном контексте делает доступным знание обо всех мировых религиях и верованиях, их истории, и позволяет человеку понять их и избежать предрассудков». Далее следует напоминание: «В 2007 году министры образования европейских государств подчеркнули важность мер, ведущих к улучшению понимания между культурами и/или религиозными сообществами посредством школьного образования, на основе разделяемых принципов этики и демократической гражданственности. Несмотря на преобладание одной системы религиозного образования, процесс обучения должен учитывать все религиозное многообразие» (4.3.2).

В другом месте утверждается, что «понимание наших многообразных культурных истоков должно

включать знания и понимание основных мировых религий и нерелигиозных верований и их роль в обществе. Другая важная цель — внушить молодежи понимание социального и культурного многообразия Европы, охватывающее как недавно образованные иммигрантские сообщества, так и те, чьи европейские корни уходят в столетия» (5.3).

Наконец, следует обратить внимание на то, как в Белой книге обозначается международный аспект межкультурного диалога: «Современная геополитическая ситуация иногда описывается как существование взаимоисключающих цивилизаций, борющихся за относительные экономические и политические преимущества в ущерб друг другу. Концепция межкультурного диалога может помочь преодолеть стереотипы, вытекающие из такого взгляда на мир, потому что она подчеркивает, что в условиях глобализации, отличительными чертами которой являются миграция, растущая взаимозависимость и легкий доступ к международным СМИ и новым информационным сервисам (Интернет), культурные самоидентификации становятся все более сложными. Они накладываются одна на другую и содержат элементы из множества разных источников. Наполнение международных отношений духом межкультурного диалога является продуктивным в этих новых условиях. Таким образом, межкультурный диалог может способствовать предотвращению и урегулированию конфликтов и оказывать поддержку примирению и восстановлению общественного доверия» (4.5).

Идеи Белой книги суммированы в заключительном разделе, в частности в следующем утверждении: «Межкультурный диалог является решающей составляющей в построении новой социальной и культурной модели для быстроразвивающейся Европы» (6).

Как можно оценить Белую книгу Совета Европы в целом?

Прежде всего, как знак времени — как свидетельство серьезного поворота в интерпретации социально-культурных процессов, происходящих на европейском континенте. Основная проблема схвачена, безусловно, верно: в современных «перемешанных» обществах трудно говорить о единстве культурных норм и ценностей, в том числе мировоззренческих и поведенческих. И это с особой силой ставит вопрос о сплоченности общества.

Но как решать этот вопрос? Что может быть социальным интегратором, который будет выполнять объединяющую функцию не через достижение какой-то новой общественной однородности, но через признание существующих различий? Ответ очевиден: только диалогическое взаимодействие всех заинтересованных сторон, ощущающих себя участниками общего социального процесса. Динамичность, открытость и принципиальная «незаконченность» такого диалогического взаимодействия — неизбежные свойства процесса интеграции в постоянно меняющемся и развивающемся мире.

С этим вряд ли кто-то будет спорить, но это то, что касается формальной стороны вопроса. Гораздо сложнее с содержательной стороной.

Если говорить о религиозных сообществах и соответствующих системах ценностей, то определенное непонимание может вызвать уже такое базовое утверждение, содержащееся в Белой книге: «**универсальные принципы**, отстаиваемые Советом Европы, **выступают в качестве морального ориентира**».

Конечно, здесь понятие «морального ориентира» следует понимать в расширительном смысле, то есть не как указание на более или менее жесткую систему этических представлений. В данном случае речь идет именно о «принципах и стандартах Европейской конвенции по правам человека и других правовых инструментов Совета Европы в области гражданских,

политических, социальных, экономических и культурных прав» (1.3).

И все же приведенное утверждение не может считаться консенсусным. Для многих «культур», прежде всего религиозных, принципы, отстаиваемые Советом Европы, не являются «моральным ориентиром». С этим утверждением не может согласиться и Русская Православная Церковь. Это не значит, что она выступает против института прав человека как такового. Просто для религиозного сознания понятие морального ориентира значит нечто совершенно иное — то, что связано с верой и теми целями, которые вера ставит перед человеком.

В соборно принятом документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008) об этом говорится следующим образом:

«Права человека не могут быть выше ценностей духовного мира. Христианин ставит свою веру в Бога и свое общение с Ним выше собственной земной жизни. Поэтому недопустимым и опасным является истолкование прав человека как высшего и универсального основания общественной жизни, которому должны подчиняться религиозные взгляды и практика...

Не являясь Божественным установлением, права человека не должны вступать в конфликт с Откровением Божиим. Для большей части христианского мира наряду с идеей личной свободы не менее важна категория вероучительной и нравственной традиции, с которой человек должен согласовывать свою свободу. Для многих людей, живущих в разных странах мира, не столько секуляризованные стандарты прав человека, сколько вероучение и традиции обладают высшим авторитетом в общественной жизни и межличностных отношениях» (III.2).

«С точки зрения Православной Церкви, политико-правовой институт прав человека может служить благим целям защиты человеческого достоинства и

содействовать духовно-нравственному развитию личности. Для этого реализация прав человека не должна вступать в противоречие с богоустановленными нравственными нормами и основанной на них традиционной моралью. Индивидуальные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи. Осуществление прав человека не должно быть оправданием для посягательства на религиозные святыни, культурные ценности, самобытность народа» (III.5).

В цитируемом церковном документе отражено как раз такое понимание иерархии ценностей, согласно которому для членов сообщества главной ценностью являются общая вера и вытекающие из нее нравственные нормы, а не свобода выбора как таковая. Соответственно, и концепция прав человека воспринимается в качестве эффективного инструмента защиты достоинства каждой человеческой личности только в том случае, если свобода выбора не становится инструментом злоупотреблений.

Необходимо отдавать отчет в том, что *проблема* диалога возникает именно тогда, когда он затрагивает глубокие мировоззренческие, прежде всего религиозно обоснованные, ценности, определяющие жизнь как отдельных личностей, так и «культурных» сообществ. И в случае обращения к системе прав и свобод неизбежно будет возникать вопрос о мировоззренческой основе или рамке самих этих правовых инструментов.

Иными словами, межкультурный диалог нельзя свести к выяснению соотношения личности и сообщества — он так или иначе будет выходить (и очевидно, должен выходить) на уровень диалога между мировоззрениями и этическими системами. Тем более что речь идет совсем не о навязывании друг другу какого-то одного мировоззрения или морального кодекса, а именно о диалоге.

Об этом нередко говорят представители религиозных сообществ — и далеко не всегда бывают услышаны своими «светскими» партнерами. Очевидно, здесь особые — новые — усилия требуются с обеих сторон, прежде всего касающиеся прояснения предмета диалога.

Если для Совета Европы цель межкультурного диалога состоит в том, чтобы утверждать универсальные ценности, которые СЕ отстаивает, то задача религиозных сообществ — скорее в другом. Это задача состоит прежде всего в том, чтобы пробудить в представителях и приверженцах секулярного сознания понимание того, как устроено сознание религиозное, каковы его приоритеты, шкала ценностей. Светская и религиозная культуры представляют собой не просто разные уклады жизни — за ними стоят разные картины мира. Диалог между ними не может быть легким, и к консенсусу будет прийти непросто, но если диалог есть движение навстречу друг другу, то это движение должно быть двусторонним.

Позиция нашей Церкви всегда состояла в том, что секулярный либеральный универсализм не является в собственном смысле универсальным, а либеральные ценности — высшими и всеопределяющими. В современной ситуации нарастающего культурного многообразия в глобализирующемся мире, когда религии, религиозные культуры и сообщества играют все большую роль в национальных обществах и международном сообществе, необходимо искать новой синтез, который мог бы способствовать установлению справедливого и стабильного миропорядка.

В этом процессе должны участвовать самые разные общественные, культурные и религиозные силы. И здесь надо помнить, что межкультурный диалог — это не диалог Совета Европы как международного института с другими заинтересованными сторонами, в том числе религиозными организациями, а именно

диалог внутри обществ, в рамках государств, а также вне государственных границ.

Что касается самого взгляда Белой книги на культурное разнообразие, то здесь надо обратить внимание на такой момент.

Совет Европы объединяет 47 стран, включая постсоветские государства. Однако текст Белой книги в целом создает впечатление, что главные озабоченности Совета Европы и, соответственно, предлагаемые стратегии отражают прежде всего и по преимуществу западноевропейскую ситуацию: проблема меньшинств, общины иммигрантов, вопрос интеграции...

Но если посмотреть, например, на российскую ситуацию, то здесь мы видим другую картину. Да, процессы миграции усиливаются, возрастает присутствие «малых культур», в том числе религиозно окрашенных, особенно в больших городах. Но главные элементы спектра — это большие культурные и культурно-религиозные сообщества, часто достаточно прочно связанные с определенной территорией, с долгой этнокультурной историей. Соответственно, применительно к России можно говорить об особом феномене: в каких-то регионах имеет место доминирование одной традиции, которая в других регионах является традицией меньшинства, но все это — в рамках одного государства и одного общества (например, мусульмане и православные христиане в Татарстане и в среднерусских областях). Как следствие, и механизмы диалога должны здесь иметь свою специфику.

Эта специфика проявляется и в конкретных областях.

Возьмем, скажем, вопрос о преподавании религии в школе. Так, например, перед революцией 1917 года в России действовало более 37 тысяч православных церковно-приходских школ с более 2 млн учащихся (по неполным данным за 1915 г.). Эти школы были полностью уничтожены новой антирелигиозной властью, которая вообще запретила какое-либо религиоз-

ное образование и воспитание детей. Разумеется, сегодня нельзя говорить о каком-то *восстановлении* системы столетней давности. Однако следует учитывать, что в постсоветской России после десятилетий тотального атеистического воспитания *нет никакой системы* получения религиозных знаний в школе (которая была и работала все это время, скажем, в секулярной Франции). Поэтому настаивать на преподавании в школе сведений обо всех мировых религиях, не обеспечив возможность конфессиональных уроков религии, значит игнорировать не только один из аспектов проблемы, но и советское историческое наследство — многолетний опыт неравенства граждан по принципу отношения к религии.

Ясно, что в этом отношении ситуация в Западной Европе весьма отлична от ситуации в Восточной Европе.

Если же обратиться к положению в постсоветских странах (то есть бывших республиках СССР), то нельзя не обратить внимания на то, как там протекают процессы так называемого нациестроительства. Здесь опять заметна такая специфика, которая не нашла своего отражения в Белой книге.

Так, например, в государствах Балтии в течение последнего времени осуществляется последовательная государственная политика поддержки и укрепления титульной нации, тогда как иные этнокультурные и языковые группы (прежде всего русские) сознательно маргинализуются. В связи с этим возникает вопрос: какой будет стратегия Совета Европы по продвижению Белой книги в этот регион? Будет ли СЕ проводить в этом регионе соответствующий мониторинг — прежде всего относительно соответствия культурной политики стандартам и рекомендациям Совета Европы?

Конечно, Белая книга СЕ — это документ, в котором содержатся общие принципы межкультурного диалога и общие рекомендации по его проведению

и развитию. А сам Совет Европы не является надзорно-контролирующим органом по отношению к государствам — членам СЕ. Мы привели этот конкретный пример с целью обратить внимание на другое.

Белая книга в ее нынешнем виде является базовым документом, и само ее появление можно только приветствовать. Она также отражает существующий на сегодняшний день межгосударственный консенсус. Но именно эти ее характеристики и подвигают к тому, чтобы уже сейчас, изучая ее, думать о «процессе Белой книги», то есть о применении заложенных в ней принципов и рекомендаций к конкретным ситуациям, обладающим культурно-исторической спецификой. Иначе этот сборник общих принципов может так и остаться «книгой за семью печатями» для тех людей, групп и обществ, которые, быть может, как раз более всего нуждаются в эффективном межкультурном диалоге.

Но если говорить и о самых общих рекомендациях, то можно сказать, что здесь тоже требуется продолжение работы по их уточнению и достижению большего баланса.

Во всяком случае представителю христианской Церкви не может не показаться странным такой пассаж из Белой книги: «Государства должны принять твердое законодательство, которое ставило бы вне закона разжигание ненависти, проявления расистских, ксенофобских, гомофобских, антисемитских, исламофобских, антицыганских и других взглядов, когда это ведет к разжиганию ненависти и насилия» (5.1).

В списке нетерпимых проявлений присутствует один термин с прямым религиозным звучанием (исламофобия), и один термин — с косвенным религиозным звучанием (антисемитизм). Но в нем отсутствует третий термин — христианофобия. Таким образом, налицо явный дисбаланс, причины которого требуют анализа.

Ибо составители Белой книги вряд ли не осведомлены о том, что на территории Европы существу-

ют такие группы и сообщества, а также отдельные люди, для которых те или иные формы христианофобии являются частью их мировоззрения, а то и мотивом для публичных действий. Кроме того, общеевропейский документ, имеющий целью утверждение общепринятых на континенте норм и стандартов, является и очередной декларацией европейских ценностей перед лицом всего мира. Осуждать исламофобию (очевидно, что это относится к тем странам и регионам, где ислам не является господствующей религией), не осуждая одновременно христианофобию (что актуально для стран и регионов, где христиане не являются вполне равноправными гражданами), значит, не просто забывать о межрелигиозном балансе, но и по существу игнорировать проблему соблюдения прав человека во многих обществах современного глобализированного мира.

В заключение хотелось бы отметить следующее. Белая книга по межкультурному диалогу принята на уровне Совета Европы. Но она предложена всем европейским обществам и всем сторонам, заинтересованным в таком диалоге. Именно от последних зависит, будет ли она работать, и если будет, то каким образом. Это значит, что религиозным организациям не следует игнорировать этот документ, но, напротив, внимательно изучать его, осмысливать, а затем высказывать свои соображения и выдвигать свои, встречные, предложения. Иными словами, участвовать в «процессе Белой книги».

Это относится как к Русской Православной Церкви, так и к другим религиозным сообществам России.

*Д-р Дагмар ХЕЛЛЕР**

САКРАМЕНТОЛОГИЯ В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

Введение

Тема моего доклада — «Сакраментология в герменевтической перспективе» — является сложной и касается нескольких фундаментальных вопросов. Герменевтика обычно определяется как «искусство понимания» или «теория интерпретации»¹. В применении к таинствам она порождает два подхода, тесно связанные друг с другом. Первый подход касается понимания самого понятия «таинство»: что мы имеем в виду, когда употребляем слово «таинство»? Мы увидим, что в разные времена и в разных традициях на это счет существовали разные мнения. С другой стороны, существовало и некоторое общее понимание, так как этот термин использовался практически во всех христианских традициях и относился к одним и тем же обрядовым действиям. Поэтому

* Автор — профессор Экуменического института в Боссе; сотрудник комиссии «Вера и устройство» Всемирного Совета Церквей.

** 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/>

мы должны также обратиться к самим таинствам как обрядам и задаться вопросом: как мы понимаем эти обряды? О чем они говорят нам? И здесь тоже мы обнаружим разное понимание того, что происходит при совершении таинств, но в то же время увидим общую почву у разных христианских традиций.

1. Понимание термина «таинство»

Различие понимания на Востоке и на Западе

Для того чтобы ответить на вопрос о значении какого-либо термина, мы обычно пытаемся выяснить его происхождение. В данном случае мы оказываемся в довольно интересной ситуации. Я обращаюсь к вам по-английски, и если я задаюсь вопросом: «Каково происхождение слова “таинство”?», — мой ответ будет отличаться от того, который дали бы вы, русские, задав этот вопрос по-русски.

Постараюсь объяснить это. Английское слово *sacrament* происходит от латинского *sacramentum*. Латинское же слово *sacramentum* пришло из светской сферы и первоначально означало просто клятву или присягу. Оно употреблялось прежде всего в военной сфере в выражении «присяга на верность»², которую приносил солдат в отношении своего военачальника. Кроме того, оно употреблялось и в религиозной сфере и означало определенную сумму денег, которую в римском обществе две стороны, находящиеся в состоянии судебной тяжбы друг с другом, должны были отдать в храм, а проигравшая сторона должна была затем выплатить эту сумму божееству³. Это сильно отличается от значения русского слова «таинство», которое употребляете вы. «Таинство» — это перевод греческого слова *mysterion*, которое, в свою очередь, пришло из религиозной сферы и в античной Греции обозначало мистериальные культы. Одна из наиболее

важных особенностей этих культов заключалась в том, что они не были доступны для широкой публики, но лишь для тех, кто был в них посвящен. Мистериальные культы обещали исцеление (*soteria*) тем, кто исполнял соответствующие ритуалы. Лишь позднее это слово стало употребляться в светском значении, обозначая какую-либо (частную) тайну. Уже эти замечания указывают на различие в понимании таинств в христианских традициях Востока и Запада. Рассмотрим это подробнее.

Sacramentum и mysterium в Библии

Теперь нам надо задаться вопросом: как возникло это различие в понимании? Для того чтобы прояснить значение употребляемых нами доктринальных терминов, обычно мы обращаемся к нашим основополагающим текстам. Значит, нам надо обратиться к Библии и к Отцам Церкви. И, во-первых, мы обнаружим, что в Библии ни термин *mysterion*, ни термин *sacrament* не употребляются для обозначения тех обрядовых действий, которые мы сегодня называем таинствами: Евхаристии, Крещения, Исповеди, Рукоположения, Брака, Миропомазания и проч. Во-вторых же, мы увидим, что слово *mysterion* — но не слово *sacramentum* — употребляется в Библии для обозначения других феноменов. Или, если быть более точной, мы находим слово *mysterion* в греческом Новом Завете, а также в греческом переводе Ветхого Завета⁴, но в латинском переводе, ставшем основным текстом Западной Церкви, это слово передается словом *mysterium*, которое является латинизированной формой греческого слова. Можно предположить, что это произошло в силу ощущения, что латинское *sacramentum* имеет несколько иное значение по сравнению с греческим *mysterion*.

Это становится еще более ясным, когда мы обращаемся к значению термина *mysterion* в Библии. В

четырех Евангелиях термин употребляется только однажды: в Мк. 4:11 и параллельных местах Мф. 13:11 и Лк. 8:10, когда ученики спрашивают Иисуса о смысле притчи о сеятеле. И Иисус отвечает: «Вам дано знать тайны (*mysteria*) Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах». *Mysterion* здесь означает нечто, что открыто не каждому, но лишь тем, кому это дано.

Более насыщенное значение этого слова появляется в Посланиях Павла. Так, он говорит о «*mysterion* Бога» (1 Кор. 2:1 или также 1 Кор. 2:7). А из Кол. 2:2 видно, что Сам Христос есть «*mysterion*»⁵. В том же Послании Павел объясняет, что эта тайна более не является сокрытой, но открылась через жизнь и смерть Иисуса Христа (Кол. 1:25 сл.). Смысл таков: *mysterion* — это то, что существовало от вечности, но было сокрыто, а теперь обнаружилось благодаря пришествию Иисуса Христа⁶.

Термин *mysterion* употребляется еще в нескольких местах Нового Завета, но это не имеет отношения к нашей теме⁷.

Итак:

(1) слово *mysterion* не употребляется в Библии в связи с тем, что мы ныне понимаем под таинствами;

(2) основное значение слова *mysterion* в Библии указывает на Самого Христа как на тайну, существовавшую от вечности, открытую и сделавшуюся известной через Его жизнь, смерть и воскресение.

Sacramentum u mysterium у Отцов Церкви

Однако остается вопрос: почему таинства именуются таинствами? И почему по-английски они не называются *mysteries*? Мы можем найти ответ, обратившись к истории христианства, то есть к употреблению этих терминов у ранних Отцов Церкви.

В раннехристианскую эпоху термин *mysterion* употреблялся очень редко. У Игнатия Антиохийско-

го⁸, например, этот термин употребляется в том же смысле, что и у апостола Павла. В Послании Магнейцам (Mg. 9.1) Игнатий использует слово *mysteria*, говоря о смерти и воскресении Христа. А в Послании Траллийцам (Tr. 2.3) диаконы названы «служителями таинств Иисуса Христа»⁹. Иустин Мученик¹⁰ (Apol. I, 66) и Тертуллиан¹¹ (Praescr Haer 40 Bapt 2) являются первыми богословами, которые сравнивают языческие мистериальные культы с христианскими таинствами¹². Языческие мистериальные культы рассматривались как подражание христианским таинствам. Из этого следует, что между ними было некое подобие. Как в ритуалах мистериальных культов воспроизводились деяния их богов, так же и символические обряды христианских таинств являются культовым повторением и воспроизведением спасительного деяния Христа. Исходя из такого понимания, Киприан¹³ называет евхаристию «таинством Господних страданий и нашего искупления» (*dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum (=mysterion)* (ep 63.14)¹⁴. Евхаристическая жертва есть повторение акта самопожертвования Иисуса Христа в символическом обряде христианского культа. Таким образом греческое слово *mysterion* стало термином, обозначающим церковные действия, особенно евхаристию, а также крещение.

Следующим важным шагом было использование для перевода греческого *mysterion* латинского слова *sacramentum* как термина, обозначающего Евхаристию, Крещение и др. Кажется, Тертуллиан был первым, кто употребил термин *sacramentum* в связи с крещением¹⁵. Ясно, что он выбрал это слово в силу его светского значения «присяги». Он видел параллель между присягой солдата своему императору, который почитался как бог, как *kyrios* (господь, господин), и крещением как вступлением в ряды *militia Christi* (воинства Христова)¹⁶. В древних мистериальных культах также часто присутствовало нечто

подобное присяге. В этом смысле *sacramentum* понимался как акт посвящения. Интересно, что Иоанн Златоуст в слове к новокрещеным (в первой огласительной гомилии) говорит о крещении: «...мы можем назвать его не только браком, но и чудесным и весьма необычным зачислением в воинство»¹⁷.

Мы точно не знаем, почему эти Отцы избрали слово *sacramentum*, а не слово *mysterium*. Некоторые ученые¹⁸ полагают, что одной из причин было то, что термины *mysterion* и *mysterium* были слишком тесно связаны с языческими мистериальными культурами, а употребление слова *sacramentum* показывало, что таинства — это совсем не то же самое, что эти культы.

Однако вполне ясно, что выбор латинского *sacramentum* вместо *mysterion* был началом некоего поворота, определившего будущее развитие понимания таинств. Такой перевод сообщил пониманию таинства дополнительный элемент, а именно — юридический аспект. *Sacramentum* — это не только тайна, которая открыта Самим Богом и в которую верующие должны быть введены. Это акт правового характера, посредством которого устанавливаются или даже закрепляются, фиксируются отношения между Богом и человеком — как в случае Крещения (Евхаристии также можно понять в подобном ключе).

Итак, мы можем утверждать следующее. Уже в ранней Церкви возникли два несколько отличных друг от друга понимания термина «таинство». *Mysterion* — термин, тесно связанный с неоплатонической философией, то есть с представлением, что видимые вещи суть образы или проявления невидимой реальности. С этой точки зрения, в «таинстве» присутствует божественная реальность. Термин *sacramentum* также понимался в неоплатоническом ключе, но он нес в себе дополнительный правовой аспект.

2. Понимание таинств

Специфическая трудность в понимании таинств

До сих пор мы старались понять смысл термина «таинство». Это довольно легкая задача: нужно выяснить, что это слово хочет нам сказать. Теперь мы стоим перед следующим вопросом: что такое таинства? Понять смысл термина «таинство» и понять само таинство или таинства — это разные вещи, хотя и тесно связанные друг с другом. Итак, вопрос: что таинства хотят нам сообщить или передать? А также: можем ли мы понять, что они хотят сказать?

Но прежде чем заняться этим вопросом, мы должны прояснить другой момент. А именно — задаться иным вопросом: что значит «понимать»? В герменевтических теориях существует два главных направления. (А) Понимание имеет место тогда, когда слушатель понимает именно то, что говорящий или автор текста хотел сказать. (Б) Понимание есть творческий акт. У текста — своя жизнь, и разными читателями он может быть понят по-разному, потому что они обращают внимание на разные аспекты, которые в тексте присутствуют, но не обязательно осознаются самим автором.

В случае с таинствами мы сознаем, что не можем просто применить эти теории. Таинства — это не просто текст. С другой стороны, то, что происходит в таинствах, — это некий род коммуникации, общения между верующим и Богом. Бог хочет сообщить нечто верующему, а верующий отвечает на Божий зов участием в таинствах.

Кто-то может спросить: почему же это общение не происходит посредством «нормального разговора», на человеческом языке? Ответ на этот вопрос, возможно, уже нечто прояснит. Таинство — это не разговор человека с другими людьми, а разговор Бога и людей. Поэтому человеческий язык здесь

неуместен. Проблема же состоит в том, что человеческая сторона обладает лишь человеческим языком, а также пониманием, соответствующим этому человеческому языку и его категориям. В этом заключается специфическая трудность герменевтического подхода к таинствам.

Различные теории понимания таинств в Средние века

Первым из Отцов Церкви, кто разрабатывал то, что можно назвать теорией таинств, был Августин¹⁹. Он обращает внимание на то, что у таинства два аспекта: видимый знак, который указывает на невидимую и вечную реальность (*Signa, quae cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur*). Важным здесь является то, что Августин проводит значимое различие между *res* и *signa*: *res* — это вещи, которые не используются для определения чего-либо иного, тогда как *signa* указывают на то, чем они сами не являются. Для Августина таинства суть «знаки, указывающие на божественные вещи»²⁰. Он также различает *verbum and elementum*, делая слово связью между элементом как видимым знаком и как невидимой реальностью.

На основе этой теории развивалось понимание таинств в западном богословии. Это развитие привело западных богословов к вопросу о том, каким образом Иисус Христос реально присутствует в таинствах. В Средние века происходили дискуссии и диспуты о том, как можно это понять. Сформировались два подхода: спиритуализм и сакраментальный реализм. Представление о символическом устроении реальности исчезло, уступив место более чувственному, сенсуалистическому пониманию мира. Такие богословы, как Ратрамн²¹, последовательно разделяли знак и реальность, на которую этот знак указывает. Своего пика эти споры достигли в дискуссии о Евха-

ристии в XI веке, когда Западная Церковь решила, что во время Святого Причащения Тело Христово вкушается и «измельчается зубами верующих».

Новая перспектива в этой дискуссии открылась на Западе с утверждением аристотелевской философии. Так называемое схоластическое богословие воспринимает аристотелевские категории, которые предполагают прежде всего вопрос о причине (*causa*) того или иного факта. Это значит, что важнейшей составляющей таинства является не знак, а слово. Это так, потому что слово (как форма) есть причина знака (как материи), так же как форма всегда есть причина материи. Наиболее важным богословом здесь является Фома Аквинский²². Теперь таинства понимаются не как то, что обеспечивает присутствие невидимой реальности, а как инструменты, посредством которых Бог сообщает благодать.

Теория Фомы Аквинского стала основанием для утверждения седмичного числа таинств.

Понимание «таинства» в период Реформации

В XVI веке Мартин Лютер в своем споре с Римом разработал новый взгляд на таинства. Он стремился вернуться к Библии и обнаружил, что по существу только Иисус Христос может с полным правом быть назван «таинством» («*Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod es ipse Christus Dominus*»). Это согласуется с тем, что мы видели, когда рассматривали библейское употребление слова *mysterion*. И тем не менее в своем учении о таинствах Лютер употреблял термин «таинство» не только в отношении Иисуса Христа. Для Лютера определение того, что есть таинство, опирается на волю Иисуса Христа, а потому понятие таинства является выражено христологическим. Таинство — это слово обетования Божия, сопровождающееся видимым знаком и установленное повелением Божиим.

Поэтому документы Реформации, прежде всего Аугсбургское исповедание, начинают не с определения слова «таинство», а с описания Крещения и Евхаристии, и только потом, отталкиваясь от этих главных ритуальных действий, выводят понятие таинства. Так, в Аугсбургском исповедании говорится, что таинства учреждены «не только для того, чтобы служить отличительными признаками (знаками) веры среди людей, но, скорее — чтобы быть признаками и свидетельствами воли Божьей по отношению к нам, учрежденными для пробуждения и утверждения веры в тех, кто употребляет их» (*non modo out sint notae professionis inter hominess, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita.* — СА XIII, 1).

Эта формулировка была направлена против Ульриха Цвингли, швейцарского реформатора, который придерживался древнего значения термина *sacramentum*, понимаемого как знак исповедания и обещания верности со стороны индивидуума или общины. Он не рассматривал таинства как инструменты благодати. В учении Лютера подчеркивается, что таинства имеют характер дара, в котором Бог дает нам то, с чем связано совершение обряда.

Важно отметить следующее. В отличие от схоластов, реформаторы считали, что таинства требуют веры и совершаются правильно только тогда, когда принимаются с верой. Схоластическое учение настаивало на том, что таинства действительны *ex opere operato*, то есть, что таинство действительно в любом случае, вне зависимости от того, верует или нет принимающий таинство, а также совершающий таинство священник. Согласно богословию Реформации, для таинства конститутивными являются *mandatum Dei* (учреждение Богом) и *promissio gratiae* (обетование благодати) (Меланхтон). Соответственно, только три обряда называются таинствами: Крещение, Евхаристия и прощение грехов (Исповедь)²³.

Дальнейшее развитие понимания таинств на Востоке

На Востоке учение о таинствах развивалось не столь решительно и было связано с переговорами о заключении унии между Римом и Константинополем в XVI веке. Это привело к утверждению влияния схоластического богословия, что стало очевидным, когда Петр Могила защищал православную веру против Кирилла Лукариса, подверженного влиянию теологии Реформации. Это означало, что различные таинства истолковывались в соответствии с неоплатоническим пониманием термина *mysterion*, но описывались они в схоластических категориях. Было принято и учение о семи таинствах, хотя к этому числу относились достаточно гибко. Только православные богословы XX века постарались уйти от схоластики и вернуться к Отцам.

Понимание таинств в радикальном направлении Реформации

Для полноты картины следует указать также и на точку зрения, характерную для так называемой радикальной реформации, например анабаптистов. В этих общинах не употребляли термин «таинство», хотя и совершали Крещение и Евхаристию, а также другие обряды, которые в других традициях называются таинствами. Но Крещение и Евхаристия именовались Божиими повелениями (*ordinances*) и понимались как акты или ритуалы, выражающие личную приверженность Богу.

Выводы

Рассматривая различные теории понимания таинств, мы видим, что эти различия сохраняются со времен ранней Церкви до сего дня. Восток придержи-

живался неоплатонического понимания, согласно которому таинство есть божественная тайна, смысл которой открыт Самим Богом посредством приведения человека в тесное общение с Собой. Запад же привнес юридический элемент и позднее старался категоризировать и объяснить таинство с помощью теории знака, делая акцент на видимой части таинства и мира. После XVI века аспект личной приверженности или присяги, уже содержащийся в латинском слове *sacramentum*, был развит и доведен до крайности радикальной реформацией. Иными словами, уже существовавшее в древней Церкви и в Средние века напряжение между сигнификативно-спиритуалистическим пониманием таинств и их действительно-реалистическим пониманием усилилось в Новое время, вплоть до того, что теперь можно выделить третье понимание, которое может быть названо соотносительным пониманием (*relational understanding*).

3. Герменевтические размышления об общем понимании таинств

Мы очень кратко описали развитие понимания таинств и соответствующие теории. Следовало бы уделить этому больше внимания, чего не позволяют сделать рамки настоящей работы. Я лишь коснусь нескольких пунктов, имеющих отношение к общему пониманию таинств в разных Церквях.

«Таинство» как категория

Краткое рассмотрение различных пониманий таинства показывает, что говорить о «таинствах» значит попытаться подвести под одну категорию церковные действия, совершать которые заповедал Сам Иисус Христос посредством библейского свидетельства. Другими словами, изначально категории «таинство» не

было, но имели место совершение Евхаристии и совершение Крещения, равно как и иные действия, которые совершали христиане, как то: брак, рукоположение, исповедь и проч. Лишь постепенно развивалась соответствующая терминология, которая позволила все эти действия объединить одним термином «таинство». И, как мы видели, разные христианские Церкви не достигают согласия в вопросе о том, какие из этих действий считать таинствами. В зависимости от того, как термин «таинство» определяется, одни считают что таинств 7, другие — что 2 или 3, но есть и такие, у которых вообще нет таинств.

Поэтому мы можем сказать: понимание таинств означает попытку человека постичь с помощью доступных ему средств, что Бог хочет сообщить посредством таинства. Моя осторожная формулировка указывает на элемент неуверенности в том, можем ли мы действительно вполне понять, что есть таинство. Другими словами, тайна Бога не может быть объяснена и понята исходя из контекста этого мира. Природа тайны состоит в том, что даже если она раскрывается, она все равно остается тайной. И в случае с тайной Бога она превышает то, что может быть объяснено в контексте этого мира. Это также значит, что она выше необходимого в контексте этого мира и человеческого существования. А потому мы можем сказать словами протестантского ученого Эберхарда Юнгеля (Eberhard Jüngel): «Таинство — больше чем необходимость»²⁴.

В этом смысле природа таинств состоит в том, что они являют и сообщают божественность Бога таким образом, что верующий принимает участие в человечестве Бога и переживает то, что Бог в Своей божественности являет человечным²⁵.

Два элемента таинства

Как мы видели, понимание таинств имело разное развитие на Востоке и на Западе. Но существует и некоторое согласие — в том, что таинство состоит из двух элементов: видимый знак и слово Иисуса Христа. Однако существует ли также общая почва для понимания того, что происходит, когда таинство совершается?

Иначе говоря, мы можем сказать: в таинствах Бог сообщает Самого Себя и Свое обетование верующему посредством видимого знака или жеста, посредством хлеба и вина, посредством воды, посредством возложения рук, посредством мира и проч. В некоторых случаях знаки являются элементами, в других — жестами. Ясно также, что эти знаки — элементы или жесты — имеют смысл, но этот смысл они имеют не сами по себе. Они воспринимают свой смысл посредством слов, посредством объяснения или означающего слова. С герменевтической точки зрения, это означает, что существует элемент человеческого языка, который принадлежит литургическому действию, соответствующему каждому таинству. В случае Евхаристии это слова установления, в случае крещения — слова Мф. 28, когда Иисус повелевает совершать крещение²⁶.

И потому встает вопрос: почему же мы нуждаемся в знаке? Не достаточно ли просто слов? Ответ таков: как знаки, так и слова — это язык, и те и другие нечто говорят нам, но говорят они разным частям человеческого существа. Слова предназначены для восприятия слухом и интеллектом, знаки — для восприятия другими чувствами: зрением, осязанием, вкусом, и постигаются они на ином уровне, чем уровень интеллекта: на уровне эмоций.

И в то же время мы видим, что слова и знаки нуждаются друг в друге. Если бы были только знаки — без слов, только эмоции — без умственного

понимания, таинство было бы неясным. Было бы неясно, что хлеб и вино суть тело и кровь Христовы, что вода крещения есть вода исцеляющая, что она очищает нас от грехов и делает нас сынами и дочерьми Божиими. С другой стороны, если бы было только слово, мы бы постигали содержание таинств подобно тому, как мы постигаем математическое выражение $1+1=2$. Это нечто, что мы можем выучить наизусть и затем, зная, использовать для подсчета предметов. Таким образом мы можем узнать, что хлеб=тело Христово, а вино=кровь Христова, но при этом мы не поймем, какое это имеет отношение к нашей жизни. Только вкушая этот хлеб и принимая как питье это вино, мы входим в общение с Богом, а совсем не потому, что кто-то сказал нам, что этот хлеб есть тело Христово.

Без жеста или знака слово остается умственным знанием или становится своего рода духовным переживанием, которое не имеет отношения к повседневной жизни. С другой стороны, таинства без слова превращаются в пустые ритуалы — обряды, смысл которых неясен или даже сомнителен. И по причине этой неясности они также не имели бы прямой связи с жизнью. Слово проясняет смысл таинства.

Резюме

Таинства представляют собой тайну, в которой Бог являет Себя, оставаясь при этом тайной. Понять таинство можно только в том случае, если мы сохраняем в единстве слово и знак, то есть понимаем таинство не просто как интеллектуальную акцию, но как в то же время и акцию чувства или некоторых чувств, свойственных телесному человеческому существу. Поэтому такое понимание возможно только при условии участия в таинстве.

4. Различие между таинствами и мистериальными культурами: понимание через веру

И в конце данной работы я бы хотела сделать еще одно замечание.

Мы видели, что попытки понять смысл термина «таинство» обнаружили разные понимания, разные акценты. Восток сосредоточился на аспекте тайны и невидимой составляющей таинства, Запад — на видимом знаке. Обратившись к таинствам как таковым, мы отметили, что теория понимания в данном случае требует адаптации и что мы не можем просто перенести на таинства способ понимания текстов или человеческого языка. Понимание таинств выводит нас за пределы нашей человеческой способности понимания. Ибо они обращены не только к интеллекту, но также к чувствам и эмоциям. Но мы должны принять во внимание еще один момент: если бы таинства были только сочетанием видимых знаков и слов, было бы неясно, чем они отличаются от мистериальных культов. Важно отметить, что слово, сопровождающее знак, — это слово Иисуса Христа. А отличить слова Иисуса Христа от любых других слов возможно только с помощью веры. Поэтому именно вера является тем, что отличает таинство от мистериального культа. Понять таинства можно только верой. А вера есть дар Божий — дар Святого Духа.

Примечания

¹ См., напр.: Oxford Dictionary of Philosophy. Oxf., 1994 or Cambridge Dictionary of Philosophy. Camb., 1995.

² Ср. *Bornkamm G. Mysterion // Kittel G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Vol. 4. P. 809–834.*

³ Ср. *Hotz R. Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost*

und West. Gütersloh, 1979. P. 57, also *Ebeling G. Dogmatik des christlichen Glaubens. Tübingen, 1982. Vol. 3. P. 302.*

⁴ В переводе LXX слово *mysterion* появляется только в т.н. апокрифах, то есть позднейших текстах эллинистической эпохи. Оно употребляется в светском значении тайны, а также обозначает мистериальные культы или идолопоклонство. Кроме того, оно используется как введение в учение о природе или об источниках мудрости. Только в одном месте Ветхого Завета это слово имеет иное значение — в пассаже из книги пророка Даниила, где пророк объясняет царю Навуходоносору смысл его сна. В данном случае слово *mysterion* приобретает две новые коннотации: (а) возвещенное во сне царю указывает на нечто в будущем; (б) его значение будет открыто Самим Богом.

⁵ «Дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа».

⁶ Еще яснее это выражено в Еф. 1:9 сл.: «Открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом».

⁷ Еф. 3:3; 2 Фес. 2:7; 1 Тим. 3:16 и Деян. 1:20. В первом случае речь идет о тайне того, что язычники являются сонаследниками обетований. В других местах этот термин имеет апокалиптическое значение.

⁸ Эти тексты обычно датируют началом II века.

⁹ *Bornkamm. Op. cit. P. 831.*

¹⁰ Ок. 110–165.

¹¹ Тертуллиан — самый ранний богослов, писавший на латыни. Род. ок. 150 или 155 г.

¹² *Bornkamm. Op. cit. P. 832.*

¹³ В 246/249 стал епископом Карфагена.

¹⁴ *Bornkamm. Op. cit. P. 833.*

¹⁵ *Hotz. Op. cit. P. 57.*

¹⁶ Ср. Tertullian, ad Mart.3; Spect. 24; de cor. 11; Scorp. 4; de Idol. 19.

¹⁷ The First instruction, par. 1, quoted according to St. John Chrysostom, Baptismal Instructions, translated and annotated by Paul W. Harkins, Ancient Writers No. 31, Newman Press New York/Ramsey N.J., without year.

¹⁸ For example *Ebeling. Op. cit. P. 303.*

¹⁹ 354–430 гг.

²⁰ *Augustine* ep.138.

²¹ Монах в Корби, ум. в 868 г.

²² 1225–1274 гг.

²³ Сегодня не всеми лютеранскими богословами исповедь рассматривается как таинство, так как сам Лютер на этот счет не имел четкого мнения.

²⁴ Ср. *Jüngel E. Das Sakrament — was ist das? // Jüngel E., Rahner K. Was ist ein Sakrament? Freiburg i.Br., 1971. S. 51.*

²⁵ *Jüngel. Op. cit. P. 55.*

²⁶ Интересно сравнить хотя бы эти два таинства с точки зрения этих слов: они очень разнятся. В случае Евхаристии слова установления объясняют, что значат хлеб и вино. В случае крещения слова содержат повеление крестить, но не объясняют, что означает вода. Уже здесь мы сталкиваемся с трудностью категоризации того, что мы называем таинством вообще. По этой причине Реформация колебалась называть одним термином разные действия, но рассматривала каждое таинство и его смысл по отдельности. С другой стороны, мы знаем, что в случае Крещения мы имеем объяснение в словах из Послания Павла к Римлянам, глава 6. Но они не употребляются в литургическом действии погружения человека в крещальные воды.

Священник АЛЕКСАНДР РЕНТЕЛЬ*

**ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯ ХИРОТОНИЙ
И КАНОНИЧЕСКАЯ ПРОЦЕДУРА
ИЗВЕРЖЕНИЯ ИЗ САНА**
СОПОСТАВЛЕНИЕ**

*По сей причине напоминаю тебе
возгреть дар Божий, который
в тебе через мое рукоположение...
2 Тим. 1:6*

Вступление: каноны и церковь

Сталкиваясь с канонической проблемой, православный канонист, естественно, должен начать с соответствующих канонов, тщательно изучив их текст и исторический контекст. Сразу же после этого он должен попытаться понять их значения, далее — рассмотреть историческую практику Церкви, а затем применить каноны для решения проблемы. Это краткое описание канонической методологии предполагает твердую убежденность в том, что каноническая традиция Церкви может и фактически должна быть

* Автор — профессор Свято-Владимирской духовной семинарии (Нью-Йорк, США).

** 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/>

использована в решении возникающих в Церкви проблем. К сожалению, не все в Церкви разделяют это основное положение и скорее предпочтут оставаться на осмотрительном расстоянии от канонов, которые им представляются формальными, неясными, средневековыми и поэтому — по их мнению — противоречащими христианству, и будут стремиться к нахождению иного решения. Однако другие, решительно защищая ценность канонов, могут рассматривать только один или другой канон, или же оборот фразы в каноне, отделяя ее значение от более широкого экзегезического контекста, и принимать решение, явно недостоверное в своем фундаментализме. Здесь, может быть, я представляю попытку рассмотреть жизнь Церкви через текст канона, а не канон через жизнь Церкви. Надлежащая каноническая методология отвергает оба отклонения от стандарта и лишь стремится сделать все «благопристойным и чинным» (1 Кор. 14:40) и «обеспечить спасение и прогресс людей»¹.

Понимание текстов канонов всегда является легкой задачей для православных церковных людей. Им не нужно смотреть дальше самого фундаментального герменевтического ключа для понимания канонов — Иисуса Христа. Иисус Христос, присутствующий в канонической традиции — это тот же Иисус Христос Священного Писания, литургии, духовной жизни, всей жизни Церкви. Иного Христа, допускающего легализм, софистику, игру слов, в канонической традиции не существует. Он — канон, стоящий за канонами Церкви и дарующий канонам их силу. Иными словами, поскольку каноническое право должно быть правом Церкви, если оно для Церкви, каноны должны начинаться и кончаться Иисусом Христом. Следовательно, если каноны понимать правильно, они могут быть поняты только в контексте Церкви.

Поэтому каноны не существуют как изолированные тексты, но обретают свой полный смысл исходя из контекста веры. Они — одна из нитей ткани

одежды спасения, которая украшает Церковь вместе с Писанием, богослужением, свидетельством Отцов, житиями святых, трудами соборов, синодов, и т.д. Другие тексты также были написаны для того, чтобы «иметь жизнь во имя его» (Ин. 20:31). Простое понимание канонических текстов на любом уровне не является целью при таком видении. Скорее это видение достигает кульминации в применении, которое ведет к спасению². Прежде всего христоцентрическое видение канонического права говорит о пастырском применении того, что Церковь приняла как норматив, нашедший свое выражение в соборных текстах, канонах отцов, через неписанные традиции Церкви и — столь же важно — в жизни Церкви в настоящее время. Но опять же, это не текст канонов в изоляции, но извлечение смысла из текста посредством рассмотрения канонов в жизни Церкви, которая руководит их применением, с которым приходит Христос, всегда стоящий за канонами как истинное мерило, как высший Канон. Это не только текст канонов, который остается нормативным, но полное и особое учение Церкви о сущности тщательного канонического изучения для раскрытия истинного смысла канонических текстов. В этом каноническая традиция Церкви остается сходной со стандартной римской юридической мыслью, в которой давно было сказано, что «право — это не знание слов, но их сила»³. Для канонического права силой канонов является Христос (здесь я говорю о силе для обозначения высшей власти)⁴, а знание канонического права является знанием Его (здесь я говорю о силе для обозначения предполагаемого результата); богословские размышления сродни любому другому богословскому искусству в Церкви. Но поскольку Церковь признает *corpus canonum* богодухновенными направляющими линиями, свидетельствами и указаниями для того, как она применяла, применяет и должна применять каноническую традицию, задача канониста начинать-

ся с оценки и изучения этих текстов, чтобы применение не начиналось с простого утверждения.

Я намереваюсь в своем докладе следовать этой методологии при сопоставлении чинопоследования рукоположения и канонической процедуры извержения из сана. Доклад не является историческим исследованием или сравнением структурных единиц. В нем будут рассмотрены вопросы достоинства и недостойности, наделения благодатью и «уничтожения» благодати, полученной в таинствах Церкви. Из этого могут быть сделаны более широкие выводы о сакраментальном богословии, но я удовлетворюсь рассмотрением двух названных аспектов рукоположенного священства. Чинопоследование рукоположения и процедура извержения из сана, начало и возможный конец священства в Церкви, где существуют две разных идеи о последствиях недостойности священника, говорят нам о природе христианского священства и углубляют наше понимание сакраментального богословия. В процессе этого сравнения не только канонические тексты получают богослужебное освещение, что идет им во благо, но и двусмысленности в богослужебных тестах выравниваются по каноническим текстам и жизни Церкви в целом. В этой работе обнаруживается еще один важный аспект канонической методологии (а также более широкое изучение Церкви): одно в Церкви не может изучаться в отрыве от другого. Те церковные люди, которые составляли канонические тексты и литургии, писали трактаты о таинствах, догматические тексты и другие сокровища духовной литературы, были активными и в повседневной жизни Церкви. Как таковой, *corpus canonum* Православной Церкви представляет не идеализированное или гармоничное видение Церкви. Нет, *corpus* приходит к нам от активных церковных людей, «просвещенных одним и тем же Духом», как результат их богословских размышлений, пастырской практики и соборных дискуссий⁵.

Достоинство священника и последствия этого в канонах

В своей экзегезе на Апостольский канон 17, который запрещает любой сан священнослужения тем, кто вступил во второй брак после крещения⁶, византийский толкователь канонов Иоанн Зонарас (ум. 1159 г.) замечает: «Мы верим, что Божественное омовение святым крещением смывает впитанную до крещения скверну с тех, кто был крещен. Ни один грех, совершенный кем-либо до этого (то есть до крещения) не препятствует принятию священства. Но если кто-либо совершит блудодеяние или вступит во второй брак после крещения, он считается недостойным священного сана»⁷.

Этот основной канонический принцип приводится во многих других канонических текстах. По нему проводится различие между действиями до и после крещения при рассмотрении качеств кандидата для рукоположения⁸. Каноническая же традиция определяет, что за некоторые действия, совершенные после рукоположения лицами в священном сане, они подвергаются каноническому прещению, каковым может быть извержение из сана и даже извержение и отлучение от Церкви⁹. Такой вывод делает Зонарас в заключительных комментариях о «недостойности священства» как для стремящихся к рукоположению, так и для уже рукоположенных¹⁰.

Темы достоинства и недостойности и их последствий можно встретить в разных местах в канонической традиции. Например, соответствующий вывод может быть найден в правилах Трульского собора (Trullo 23), где четко разъясняются канонические меры, принимаемые против епископов, пресвитеров или диаконов, пытающихся получить плату за причастие. Духовенство не должно просить платы и будет должным образом наказано, потому что «...Благодать не покупается, и мы не даем освящения Духа за

деньги; но [благодать] бескорыстно дается тем, кто достоин дара»¹¹.

Благодать, будь то благодать Духа, даваемую в причастии, или ту же благодать, даваемую рукоположенным священнослужителям при их рукоположении, Церковь оставляет для тех, кого она считает достойными. Церковь признает достоинство человека на основании его действий, поверяемых по каноническим нормам. Для тех, кто стремится к рукоположению в Церкви, последствием быть сочтенным достойным станет принятие благодати Святого Духа, которая далее сделает человека достойным исполнять особое служение в своем сане. Поэтому достоинство происходит не от человека, а от Бога через нашу борьбу ради Него и нашу жизнь с Ним и является откровением Божиим всем через Церковь.

Церковь же измеряет недостойнство других и накладывает соответствующие санкции. Примерно в 442 году Кирилл Александрийский написал Домну II Антиохийскому, племяннику и преемнику Иоанна Антиохийского, письмо о епископе Петра, который был удален с престола по неуточненному каноническому обвинению¹². В этом письме, которое сейчас является его третьим каноном, Кирилл выступает за должную каноническую процедуру для данного случая, а в конце сообщает Домну, что епископ не может просто уйти на покой, чтобы избежать скандала и канонического прещения. Святитель подчеркивает: «Если они достойны литургисать, пусть остаются, но если не достойны, не позволяйте им уходить на покой, но пусть их судят за [их] деяния»¹³. Хотя Кирилл не устанавливает правила о недостойнстве священника, он, как и Иоанн Зонарас, полагает, что священнослужитель может быть охарактеризован Церковью в соответствии с каноническими традициями и что это недостойнство может иметь последствием либо отказ ему от вступления в ряды священства, либо исторжение из этих рядов.

Соответствующие каноны из канонического корпуса четко говорят о том, что последствия быть сочтенным виновным в каноническом нарушении простираются прещения (τὸ ἐπιτίμιον)¹⁴ неуточненной природы до исправления (διορθώσεως) местным синодом, «определяющим, что правильно»¹⁵. Более серьезные нарушения влекут за собой более серьезные последствия — от извержения из сана, но не отлучения (ἀφορίζεσθω)¹⁶, до потенциально «полного и постоянного извержения (παντελεῖ τε καὶ διηκεῖ καθαίρεσει)¹⁷, и даже извержения из сана и отлучения от причастия (καθαίρεισθω... καὶ ἐκκοπτέσθω παντάπασι καὶ τῆς κοινωνίας)¹⁸. Две исходных предпосылки к извержению из сана указывают на серьезный характер извержения из сана и поддерживают каноническую традицию в отношении этого вопроса. Во-первых, каноны Церкви настаивают на том, что изверженный из сана священнослужитель инициирует свое извержение, поскольку через свой грех он «отпал от благодати»¹⁹. Благодать, о которой здесь идет речь, — это благодать, даруемая священнослужителю при хиротонии. Любое нарушение, природой которого может быть ересь, нарушение церковного устройства или же обвинения нравственного характера, впоследствии «уничтожает» эту благодать и влечет за собой бессрочный и окончательный приговор к извержению. В результате, поскольку нарушение индивидуума лишает его благодати, данной Богом, Церковь настаивает на том, что приговор выносит сам Бог через Собор епископов.

Этот заключительный момент можно ясно увидеть в Деяниях Халкидонского Собора. В них есть знаменитая запись о том, что когда в конце первого заседания Собора пришло время извергнуть Диоскора, присутствовавшие епископы из восточных церквей восклицали: «Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, помилуй нас! Многая лета императору! Недостойные всегда извергаются! Хрис-

тос извергнул (καθεῖλεν) Диоскора! Христос изверг убийцу! Это справедливый приговор! (δικαία ψῆφος). Это справедливый собор!»²⁰. Хотя нашим современникам эти слова могут показаться злым преувеличением, суть остается: Бог извергает через Собор. На третьем заседании папские легаты обратились к Собору: «Мы хотим решения ваших святейшеств»²¹. Затем они добились того, что Собор вынес суждение и принял решение о Диоскоре. Окончательным решением стало извержение, которое собор объяснил его «непростительными преступлениями»²². Их последствием стало то, что Собор публично объявил об извержении, и Диоскор «был лишен благодати священства Господом Богом и великим числом епископов».

Недостойнство священника и последствия этого в литургии

Тема недостойнства священника появляется во всей богослужебной традиции с совершенно разными последствиями. Бог преодолевает недостойнство рукоположенного священника, действуя через него и с ним. Это можно видеть в молитвах, возносимых при хиротонии епископов, пресвитеров и диаконов. Все эти молитвы четко говорят о недостойнстве как хиротонисаемого, так и совершающих таинство архиереев. Хиротонии епископов, пресвитеров и диаконов имеют общую структуру в византийской богослужебной традиции:

- а) провозглашение избрания,
- б) молитвы,
- в) ектеньи,
- г) вторая молитва,
- д) возложение знаков достоинства (то есть облачения и т.д.).

Уже в провозглашении избрания рукополагающий архиерей, еще не призвав Духа просвещения, что

будет в молитвах позже, провозглашает: «Божественная благодать (ἡ θεία χάρις), всегда немощная врачуя и оскудевающая восполняючи, пророчествует благоговейнейшего пресвитера (или диакона или иподиакона, в зависимости от того, в какой сан посвящается). Помолимся убо, не придет на него благодать Всесвятаго Духа»²³.

Смысл этого возглашения предвосхищает то, о чем рукополагающий архиерей будет молиться далее, а именно, об избрании Богом рукополагаемого и Божественной благодатью соделывания его достойным получения этой благодати.

Молитвы не только выражают этот смысл, но развивают его, говоря, что эта благодать дает рукополагаемому возможность исполнить свое служение и не быть осужденным на Страшном суде. В первой молитве архиерейской хиротонии возглавляющий хиротонию архиерей призывает Бога послать Божественную благодать, которая в этой молитве отождествляется с благодатью Святого Духа, на избранного и утвержденного (ψηφισθέντα καὶ ἀξιωθέντα) и соделавшегося достойным подъять евангельское иго и принять архиерейское достоинство²⁴. Подобным же образом, в первой молитве священнической хиротонии рукополагающий архиерей просит Бога, по Его благому произволению, позволить «тому, кого Ты испытал, быть рукоположенным мной» и получить «великую благодать Твоего Святого Духа»²⁵. В первой молитве диаконской хиротонии призывается благодать, которую принимает рукополагаемый по Божию благому произволению и через архиерея — та же самая благодать, которую получил первомученик Стефан (Деян. 6)²⁶. Во всех случаях в молитвах выражается убежденность в том, что Бог действует с Церковью в лице рукополагающего архиерея, дабы открыть посредством избрания тех людей, которые достойны принятия благодати. Вторая молитва каждой из хиротоний определяет ту же Божественную

благодать как «архиерейскую благодать»²⁷, или «дары Святого Духа»²⁸ или «Животворящий Дух», Который наполняет рукополагаемого «полнотой веры, любовью, силой и освящением»²⁹. Иными словами, божественная благодать ниспосылается на каждого рукополагаемого, дабы он был сочтен достойным исполнять свое особое служение, будь он епископом, призванным быть «подражателем истинного пастыря», «путевождём слепых, светом сущих во тьме, просветителем неразумных, учителем детей»³⁰, или пресвитером, который стоит непорочный в святом алтаре, проповедуя евангелие спасения, слово истины, и обновляя народ Божий «через баню обновления»³¹, или же диаконом, который должен совершать то же диаконское служение, что и первомученик Стефан³². Далее в молитвах просят Бога: если, по Его благодати, они исполняют эти служения, то получают «несумненную» и «великую награду» обещанного Господом спасения (ср. Мф. 25:21, 23, 29–30).

Как свидетельствуют каноны Церкви, благодать, дающаяся при хиротонии, не подавляет рукоположенного или позволяет ему впоследствии действовать так, как он хочет, но, скорее, он должен продолжать оставаться твердым в смиренном и аскетическом стремлении к жизни с Богом, постоянно умоляя Бога об обновлении благодати, данной при хиротонии. Как было сказано выше, жизнь священнослужителей, описанная в канонах, дает приблизительную картину обычно в негативных определениях, но в богослужебных чинопоследованиях остается место для взыскания постоянного обновления этой благодати. В период своего рукоположенного служения епископы и священники постоянно возносят молитвы, в которых есть слова «я недостойный иерей» или молят не взирать на «его грехи» и «сделать его достойным»³³. Общей для Божественной литургии Иоанна Златоуста и Божественной литургии Василия Великого яв-

ляется так называемая «Херувимская молитва», в самом начале которой говорится: «Никто же достоин от связавшихся плотскими похотьми и страстьми и приходит или приблизится или служить Тебе, Царю славы...»

Затем в молитве говорится о том, почему священнослужители (как епископы, так и пресвитеры), хотя и недостойны, могут совершать святые таинства: «Но обаче, неизреченнаго и безмернаго Твоего человеколюбия... был еси человек... и Архиерей нам был еси, и служения сия и бескровныя жертвы священнодействия предал еси нам...» Иными словами, Христос своим воплощением и пасхальной жертвой вступил «в самое небо» и в процессе стал нашим Архиереем, представая «ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24). Он делится этим священством с нами по благодати Святого Духа, как говорится в молитве: «И удовли мя силою Святаго Твоего Духа, облеченна благодатию священства, предстати Святей Твоей сей трапезе и священнодействовати святое и пречистое Твое Тело и честную Кровь...»³⁴. Подобным же образом при чинопоследовании крещения священник молится милостивому и милосердному Богу: «Да не омерзиши мя, ниже лица Твоего отвориши от мене... и омый мою скверну телесную и скверну душевную, и всего мя освяти... Но ниспосли мне силу с высоты, и укрепи мя к службе подлежащего Твоего таинства... и вообрази Христа Твоего в хотящем паки родитися, моим окаянством...»³⁵.

Хотя и недостойный, священник совершает свое служение посредством продолжающегося действия Божия. Бог посылает «силу с высоты» и действует, воображая здесь образ Христа в крещаемом через рукоположенного священника. Так происходит и в византийской литургии Василия Великого. Во время анафоры, непосредственно перед анафорой, священник заявляет о себе и о других, кого Господь «сделал достойными литургисать (λειτουργεῖν)» у Его

престола, как о «грешных и недостойных служителях». Достоинство священнослужителей происходит от «милосердия и милости», столь богато изливаемых Господом, что дает им возможность «приступать» к святому престолу и приносить «вместообразная святаго Тела и Крови» Христовых. В ответ по благодати Божией Святой Дух просвещает верующих и «на подлежащая Дары сия [дабы] благословити я, и освятити и показати» хлеб сей — Телом Христовым и чашу — Его кровью³⁶.

Григорий Богослов определяет это действие, когда в своем Втором Слове приводит вместе два отрывка из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (3:9 и 4:1) и применяет их к священнослужителям, безусловно, имея в виду как епископов, так и пресвитеров, называя их «служителями и соработниками» (ὑπηρέται καὶ συνεργοί)³⁷. Слова «служитель и соработник» четко суммируют задачи рукоположенного священства и позволяют священнослужителю считать себя недостойным по своему собственному признанию, но по-прежнему служить Богу и вверенным ему верующим христианам. Когда он молится о силе, власти или благодати с высоты, или о том, чтобы Бог соделал его достойным, он молится, будучи соработником Христа — источника рукоположенного священства. Соработничество с Архиереем подразумевает также жизнь в аскетической борьбе, что было описано в канонах конкретными словами, а Григорием Богословом — поэтически: «Надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться — потом умудрять; стать светом — потом просвещать; приблизиться к Богу — потом уже приводить к Нему других; освятиться — потом освящать... иметь руки, чтобы вести за руку других, или давать советы с пониманием»³⁸.

Заключение

Церковь по каноническим нормам определяет, кто достоин рукоположения, и точно так же Церковь по тем же каноническим нормам определяет, что человек достоин благодати рукоположенного священства не через действия человека, но Бога, который действует через Церковь. И как рукоположенный священник может отпасть от благодати, данной ему при рукоположении, заставив Бога действовать через Церковь, чтобы извергнуть его, так та же благодать может оставаться с рукоположенным священником, даже если он остается недостойным, позволяя ему совершать служение по своему призванию. Благодать остается и фактически обновляется, пока рукоположенный священник продолжает оставаться твердым в своей жизни с Богом. В этом отношении Николай Кавасила, великий литургист и богослов XIV века, комментируя молитвы анафоры, в которых священник просит Бога не взирать на его недостойность, объясняет³⁹: «Действие благодати в нас требует нашего соработничества, а наше небрежение может препятствовать ему. Иными словами, благодать освятит нас через приносимые Святые Дары, если найдет нас готовыми и достойными освящения. Если же найдет нас неготовыми, мы не только не получим пользы, но и претерпим великий вред и убыток. Священник просит о том, чтобы благодать не отнялась от приносимых Святых Даров, поскольку может быть отнята по человеческому греху»⁴⁰.

Примечания

*Abbreviations and sigla**

- ACO II.1 = E. Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tome II: *Concilium Universale Chalcedonense*. Volume 1.i: *Epistularum Collectiones. Actio Prima*; Vol. 1.ii: *Actio Secunda. Epistularum Collectio B. Actiones III-VII* (Berlin/Leipzig 1933).
- Acts I-III = R. Price and M. Gaddis (eds.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, I-III, (Translated Texts for Historians 45, Liverpool 2005).
- Bradshaw = P. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West* (New York 1990).
- DEC = N. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*. Vol. 1: *Nicea I to Lateran V* (London 1990).
- Goar = J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, (Venice 1730²).
- Joannou I.1-2, II = P.-P. Joannou (ed.), *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*. Tome I.1: *Les canons des conciles oecuméniques*; t.I.2: *Les canons des Synodes Particuliers* (Fonti codificazione canonica orientale 9, Rome 1962). T. II: *Les canons de Pures Grecs* (Rome 1963).
- LEW = F.H. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1967).
- Nedungatt and Featherstone = G. Nedungatt and M. Featherstone (eds.), *The Council in Trullo Revisited* (Kanonika 6, Rome 1995) 45-185.
- Parenti-Velkovska = S. Parenti and E. Velkovska (eds.), *L'Euclologio Barberini gr. 336* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia 80) Rome 1995
- RP = G. A. Rhalles and M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I-VI, (Athens, 1852-1859).
- SC = Sources chrétiennes
- Oration 2* = Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3* (ed., J. Bernardi) (SC 247, Paris 1978).

¹ Trullo 12: Joannou I.1, 139.6-8 = RP II, 330-331. Перевод на английский: Nedungatt and Featherstone 83.

² См. вступительное слово Трульского собора, Προσφωνητικὸς λόγος, в котором говорится, что его отцы составили каноны для того, чтобы верующие «могли воздерживаться от неблагородного поведения и могли быть приведены к лучшей и более возвышенной жизни...» Nedungatt and Featherstone 52. Греческий текст там, а также в Joannou I, 1, 3-7 и RP II, 298.

³ Этот принцип, возникший из римского *jurist Celsus*, сохранялся в течение всей Византийской эпохи и был включен в *Digest* Юстиниана, I.3.17: *Scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem. Corpus Iuris Civilis*. Vol. 1: *Institutiones et Digesta* (P. Krueger ed.) (Dublin and Zurich 1966) 34. Естественно, он был включен и в позднюю византийскую кодификацию, the *Basilika*, II.I.27. H. J. Scheltema and N. van der Wal, *Basilicorum libri LX*. Series A, II, (Groningen 1956); Константин Харменопулос также включил в свой труд, the *Hexabiblos*, I.1.15: K. Harmenopulos, *Manuale Legum sive Hexabiblos* (G. E. Heimbach, ed.) (Leipzig 1851; reprinted 1969) 26.

⁴ «... Решающее значение для права всегда имеет обязательство твердо соблюдать его нормы при убежденности в легитимности власти, создающей право». C. J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago 1958) 9.

⁵ II Nicea I: ...ἐξ ἑνὸς γὰρ ἅπαντες [i.e., the holy fathers] καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἀγασθέντες ὤρισαν τὰ συμφέροντα. Joannou I.1, 247.14-16 = RP II, 556. В своих комментариях к этому канону двое из трех великих византийских комментаторов пользуются даже более сильными выражениями об авторах канонов и их богодухновенности. John Zonaras использует литургически выразительное слово, а Alexios Aristenos (ок. середина 12-ого в.) слегка адаптирует язык этого канона и заявляет, что они были вдохновлены (ἐμπνευσθέντων) Святым Духом. См. RP II, 558, 560.

⁶ Тот, кто вступил во второй брак после крещения или содержит любовницу, не может стать епископом, пресвитером, диаконом, или кем-либо из числа церковнослужителей. Joannou 1.2, 16 = RP II, 23.

⁷ RP II, 23.

⁸ См. I Nicea 2 (Joannou I.1, 24-25 = RP II, 116-117), Апсуга 12 (Joannou I.2, 65 = RP III, 43). Даже такой

* Оформление основных сокращений и примечаний сохранены авторские.

авторитет? как Василий Великий проводил это различие. В тексте, ставшим его двадцатым канонем, он пишет, что будет неправильно осуждать кого-либо за его действия до того, как «они пришли под иго Христова», поскольку тогда они «не признавали законов Господа». Далее он пишет, что по этой причине такие женщины «должны быть приняты Церковью, получая вместе со всеми даваемое в подобных случаях отпущение грехов за их веру во Христа, [к которой они пришли]». В целом совершенное тогда, когда они были оглашенными, во внимание не принимается. Текст Basil 20 см. Joannou II, 122–123 = RP IV 146–147. Перевод на английский: Basil the Great, *The Letters* (R. Deferrari, trans.), III (Loeb Classical Library 243, London 1930) 111.

⁹ Список канонических источников — в приложении к докладу.

¹⁰ По канонической традиции, совершившие блудодеяние после рукоположения должны быть извергнуты из сана. См. Apostolic 25, Joannou I.2, 125–126 = RP III, 168; Basil 3, Joannou II, 100–101 = RP IV, 99–100. См. Также Basil 44. Поздние византийские комментаторы говорили о диакониссах (ἡ διάκονος), упомянутых в Basil 44, как о рукоположенных диакониссах, совершивших блудодеяние (Joannou II, 136, (только канон), RP IV 192–194 (канон и комментарий). В этом каноне Василий позволяет им быть вновь допущенными до причастия через семь лет. Однако Мартиморт и другие предполагают, что в этом каноне не говорится о рукоположенных диакониссах, поскольку Василий противоречил бы себе, если бы требовал как извержения из сана, так и отлучения, а он четко запрещает это в Basil 3 и Basil 32. (Joannou II, 131 = RP IV, 173) См. A G, Martimort, *Deaconesses: an Historical Study* (San Francisco 1986) 105–106.

¹¹ Joannou I.1, 154 = RP II, 354–355. Перевод на английский: Nedungatt and Featherstone 98.

¹² CPG 53787. Византийские канонисты впоследствии подразделили письма Кирилла, и сейчас это письмо представлено в стандартных православных канонических компиляциях как его первые три канона. Каноны Кирилла наряду с канонами других отцов были официально помещены в Православный *Corpus canonum* в конце VII в. (691/2), хотя, скорее всего, они были в обращении как канонические тексты и до этого времени. См. Joannou II,

XIV–XV. О Трулле 2 см. Joannou I. 1, 120–125 = RP II, 308–310.

¹³ Joannou II, 280–281 = RP IV, 359.

¹⁴ Apostolic Canon 74, Joannou I.2, 45–46 = RP II, 93–94.

¹⁵ Antioch 25, Joannou I.2, 125–126 = RP III, 168.

¹⁶ Apostolic 25, Joannou I.2, 19 = RP II, 32.

¹⁷ Trullo 21, Joannou I.1, 152–153 = RP II, 352.

¹⁸ Apostolic 29, Joannou I.1, 21 = RP II, 37.

¹⁹ Trullo 21: ...τῆς χάριτος ἐκπέπτωκασι... Joannou I.1, 153.4–5 = RP II, 352.

²⁰ Session I.1071, *Acts* I, 364 = ACO I.1.i, 195.

²¹ Session III.82 (Заметим, что в греческих источниках это второе заседание, а в латинских — третье. См. *Acts* II, 1–2.), *Acts* II, 68 = ACO I.1.ii, 27.

²² Session III.101, *Acts* II, 114 = ACO I.1.ii, 42. См. ранее приведенное замечание о несоответствии в греческих и латинских источниках.

²³ Parenti-Velkovska 174 (episcopal), 178 (presbyteral), 182 (diaconal) = Goar 244 (episcopal), 242 (presbyteral), 208 (diaconal). Что касается этого возглашения, классическое, но плохо датированное исследование В. Botte, «La formule d'ordination 'la gr ce divine' dans les rites orientaux», *L'orient syrien* 2 (1957) 285–296, было заменено более современными комментариями Bradshaw 26–30.

²⁴ Parenti-Velkovska 174–175 = Goar 244.

²⁵ Parenti-Velkovska 178 = Goar 242.

²⁶ Parenti-Velkovska 182 = Goar 208.

²⁷ Parenti-Velkovska 177 = Goar 251.

²⁸ Parenti-Velkovska 180 = Goar 243.

²⁹ Parenti-Velkovska 183–184 = Goar 209.

³⁰ Эти слова взяты из второй молитвы архиерейской хиротонии. См. Parenti-Velkovska 177 = Goar 251. Эти образы, безусловно, взяты из Ин. 10, 1–15 и Рим. 2, 19–20.

³¹ Эти слова взяты из второй молитвы пресвитерской хиротонии. См. Parenti-Velkovska 180 = Goar 243.

³² Parenti-Velkovska 182 = Goar 208.

³³ Эти слова содержатся даже в столь, на первый взгляд, небольшом действии, как освящение винограда. См. более старую молитву на освящение винограда, отличающуюся от той, которая звучит сейчас, в А. Dmitrievskii,

Описание Литургическихъ Рукописей, Хранящихся въ Библиотекахъ Православнаго Востока. Vol. II: Eὐχολόγιον, Kiev 1901.

³⁴ «Οὐδεὶς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς προσέρχεσθαι ἢ προσεγγίζειν ἢ λειτουργεῖ σοι, Βασιλεῦ τῆς δόξης...»: LEW 318, 377–378 = Goar 58. Обстоятельное исследование происхождения этой молитвы и ее места в византийской богослужебной традиции, а также ее *textus receptus* и наиболее значимые варианты можно найти у R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. II: The Great Entrance: a History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (Orientalia Christiana Analecta 200, Rome 1978) 119–148.

³⁵ Эта молитва, начинающаяся словами «Ὁ εὐσπλαχνος καὶ ἐλεήμων Θεός...», встречается уже в VIII веке в Euchologion Barberini Greek 336. См. Parenti-Velkovska 109-110. The *textus receptus* — в Goar 288.

³⁶ LEW 329-330, 405–406 = Goar 144.

³⁷ *Oration 2.26, 127.*

³⁸ *Oration 2.71, 184.*

³⁹ Хотя Кавасила писал свои комментарии к Божественной литургии Иоанна Златоуста, думается, что здесь он ссылается на молитву «Ἐν πρώτοις...» в конце анафоры византийской Божественной литургии Василия Великого. LEW 336, 409 = Goar 147.

⁴⁰ Nicholas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie* (trans. and notes by S. Salaville; revised and augmented, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon) (SC 4bis, Paris 1967) XXXIV.6, 214. Translation taken from N. Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy* (trans., J.M. Hussy and P.A. McNulty) (London 1960) 86

Игумен ФЕОГНОСТ (ПУШКОВ)

«АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ» СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИППОЛИТА РИМСКОГО: УЧЕНИЕ О СВЯЩЕНСТВЕ

К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ КЛИРА

Поводом к написанию этой статьи стало замечание Ипполита Римского в его «Апостольском Предании», о позволении поставлять в пресвитерский чин некоторых лиц без хиротонии. Возникает вопрос: как объяснить этот прецедент так, чтобы не поставить под сомнение благодатность священства, ибо это даст серьезный аргумент протестантам в протестантско-православном диалоге. Да и вообще, как возможно поставлять в служители алтаря человека, который не имеет на то посвящения? Как он будет возносить Евхаристию и вязать и решить грехи своей паствы, если сам не поставлен быть ее пастырем?.. Ответ на этот вопрос я предлагаю в данной работе. По ходу исследования оказалось, что тщательное изучение памятника проливает свет еще на ряд сложных и «темных» вопросов церковной истории.

О том, что первохристианству был чужд антиклерикализм в устройстве церковной жизни, уже много писалось разными авторами, как православными, так и католиками и даже некоторыми протестантами. В Церкви всегда были предстоятели общины, были те лица, которые принимали какой-то специальный жребий, помимо общего жребия верных — быть

народом Божиим. Церковь — это удел, «жребий» Божий и именно в этом жребии каждый отдельный член принимает свой жребий служения Богу.

То, что в ранней Церкви были епископы, пресвитеры, диаконы — факт несомненный. Но остается открытым «вопрос о соотношении функций апостолов и иерархических лиц в период написания Нового Завета; апостолов, пророков, дидакалов и иерархии в последующее время; наконец, разделение функций самой иерархии в период до IV века. Этот вопрос исторически действительно сложный, характеризующийся большим динамизмом»¹.

Несомненно, в Древней Церкви не везде существовала одна и та же система «трехступенчатого клира», и не везде функции той, или иной степени в клире совпадали. Но в описании церковного устройства III века представляет особую ценность «Апостольское Предание Ипполита Римского».

На основании внимательного изучения этого памятника христианской письменности, во-первых, мы можем сделать вывод о существенном отличии сущности пресвитерского сана в древности (по крайней мере, в некоторых Церквях) и в наше время. Во-вторых, именно в этом отличии мы найдем ответ на вопрос, который сейчас так волнует многих современных теологов (особенно в контексте спора о так называемом «женском священстве»): «Кем были те древние пресвитериды, о которых говорит 11-е правило Лаодикийского собора?»

Краткая справка об «Апостольском Предании»

За рамки данного краткого труда выходит подробная биография священномученика Ипполита (ок. 180–237) и обзор библиографии его трудов². Жил он в Риме, однако имел общение с греческими богословами того времени, в частности, в 212 году Рим посетил Ориген, имевший с ним общение (в то время

Ипполит уже был пресвитером). Писал он по-гречески, что и стало, по мысли иеромонаха (ныне епископа) Илариона (Алфеева), причиной того, что труды его в большинстве случаев сохранились только в переводе на латынь, эфиопский, грузинский, коптский, сирийский, арабский и славянский языки³.

Касательно авторства «Апостольского Предания» священномученика Ипполита не может быть никаких сомнений. «В XVI веке в Риме была найдена статуя, которую, судя по всем признакам, почитатели святого поставили на его могиле. Эта статуя изображает св. Ипполита, восседающим на седалище, и на этом седалище начертаны надписи — отрывок из составленного св. Ипполитом сочинения о вычислении дня Святой Пасхи и, кроме того, список трудов Святого Ипполита»⁴. В хартии на статуе упомянуто и «Апостольское Предание».

До нас текст дошел через двойной перевод — с греческого (не сохранившегося оригинала) на коптский и эфиопский языки. А с последних уже и был сделан русский перевод. На базисе «Апостольского Предания» Ипполита впоследствии появились литургические тексты на сирийском языке: «Апостольские Постановления», «Завещание Иисуса Христа» и «Каноны Ипполита». Все они, появившиеся на ранее конца IV века, являются продолжением развития положенного в основу их аутентичного Предания апостолов, дошедшего до нас через Ипполита Римского.

До сих пор остается спорным вопрос о том, литургическую практику какой Поместной Церкви отражает это памятник. По мнению А. Постернака, реальность, которую отражает данное произведение священномученика Ипполита «следует соотносить с жизнью не римской, а североафриканской Церкви, о чем свидетельствуют и более поздние переводы этого текста на восточные языки»⁵, тогда как епископ Иларион (Алфеев) считает, что он все же отражал тради-

цию Римской Церкви и передает Ее «Символ» и литургический строй.

Клир в описании «Апостольского Предания»

Когда мы говорим о древних формах церковного служения, мы должны опираться прежде всего на литургические чины, на молитвы посвящения в тот или иной сан.

Рассмотрим, какие служения упоминаются в «Апостольском Предании» священномученика Ипполита:

1. Епископ.
2. Пресвитер.
3. Диакон.
4. Иподиакон.
5. Чтец.
6. Исповедник.
7. Девственник(ца).
8. Вдова.
9. Имеющий дар исцелений (харизматик).

Рассмотрим статус и функции каждого из них:

1. Епископ: «Даруй сему рабу Твоему ...пасти Твое святое стадо и безупречно соблюдать пред Тобою первенство священства служением Тебе днем и ночью... и приносить Дары Твоей Святой Церкви, и Благодатью Духа Сподобившего его приматства во священстве, иметь власть отпускать грехи... и жаловать жребий»⁶.

Такова молитва поставления во епископа у Ипполита. На ее основании можно так определить его функции:

А) *Иерархические*. Прежде всего он — «примас» Царственного священства Церкви — народа Божиего, соблюдающий «первенство священства».

Б) *Пастырские*. Сама этимология слова, обозначающего его сан, говорит о пастырском служении. «Слово “епископ” означает не только внешнего наблюдателя, но еще и зрителя человеческого сердца»⁷.

В) *Литургические*. Возношение даров Церкви на алтарь.

Г) *Власть вязать и решить грехи членов Церкви*. По сути это власть устроителя жизни Церкви. Ее часто считают властью судейской. Но все же, как мне кажется, на эту власть нужно смотреть через призму онтологического мышления: Епископ — не судья, а именно блюститель Церковного тела, и от его мудрости зависит, чтобы спасти больной, но поддающийся врачеванию член Церкви или своевременно отсечь гниль, чтобы она не повредила иные члены. Таким образом, епископ — не судья, а в полном смысле слова «блюститель».

Д) *«Жаловать жребий»*. То есть поставлять верных на то или иное служение. Это не административное управление Церковью, а благодать устроения в гармонии жизни Тела Церкви. Жалование жребиев начинается не в кабинете епархиального управления, а в литургии Церкви⁸, и это есть именно ее литургический акт, выражаемый в епископе и чрез епископа.

Здесь наглядно показано, как может быть вся «Церковь в епископе».

2. Пресвитеры: «Даруй Дух благодати и совета пресвитерского, чтобы он помогал и управлял народом Твоим, — подобно тому, как Ты заботился о избранном народе Твоем, повелев Моисею избрать старейшин»⁹.

И ни слова о его литургических функциях или о власти вязать и решить. Пресвитер — именно «старейший», мудрый советник и помощник в пастырской деятельности епископа. Почему так? Об этом мы скажем ниже.

3. Диаконы: «Даруй Святой Дух благодати, ревности и усердия рабу Твоему, которого Ты избрал служить Твоей Церкви и приносить в святости к Твоему алтарю то, что приносят по наследию Великого Первосвященника»¹⁰.

То есть его функции:

А) *Служить Церкви*. Обратим внимание, что не служить Христу в Церкви (это общий удел всех верных), но здесь он сам поставляется быть слугой Церкви, слугой верных. Вероятно, это свидетельство о том, что диаконское служение виделось как продолжение служения «о трапезах» и для «ежедневного раздаяния потребностей» (Деян. 6:1–6). Диакон — слугитель верных. На нем лежат экономические и хозяйственные дела общины. Он «не участвует в совете клира»¹¹.

Б) «Приносить в святости то, что приносят по наследию Великого Первосвященника». То есть *приносить Дары для совершения Евхаристии*.

Кажется, что в одном лице диакона собрались противоположные формы служения — литургическое и социальное. Однако, все выглядело гораздо проще: диакон ежедневно сталкивался с бытовой стороной жизни Церкви. Он раздавал потребное для пропитания — хлеб. И он же принимал пожертвования от богатых членов общины для пропитания. И из этих даров лучшее он приносил к алтарю. Поэтому литургические функции объединены в одно целое с функциями служения физическим нуждам народа Божиего. Он же ответственен за весь уклад богослужения, служа при епископе. Он выносит свечу на вечернем богослужении¹².

Как видим, диакон имеет особое литургическое служение, но самостоятельно не совершает решительно ничего. Поэтому и он может быть поставлен без посвящения от епископа, будучи выдвинут в диаконы за свое исповедничество¹³, так как «не для священства поставляется, но для служения епископу»¹⁴.

Здесь хотелось бы обратить внимание читателей на то, как расходится понимание святоотеческого священства и понимание священства в наших схоластических курсах догматики и литургики: здесь вполне понятно и не двусмысленно говорится, что диакон

«не для священства поставляется», то есть диакон — это еще не клерикальное священство. И святитель Иоанн Златоуст писал свои «Шесть слов о священстве» не перед диаконской хиротонией, а перед пресвитерской. В них он постоянно говорит, что не стремится к священству. То есть он, будучи диаконом, не воспринимал свой статус как поставленного в степень священства, ибо диакон не священнодействует. Преподобный Феодор Студит (IX в.) в своем «списке священнодействий» говорит о таинстве рукоположения епископов и пресвитеров¹⁵, но не привносит сюда поставление во диаконы.

Тем не менее диаконам и пресвитерам определено вместе сходиться с народом на молитву и поучать, наставлять его¹⁶. Здесь не следует видеть полного богослужения Церкви. Это — нечто вроде монастырского монашеского правила, исполняемого на повечерии, которое сегодня можно исполнить как в присутствии священнодействующего клира (епископ, пресвитер), так и в его отсутствие.

Особенности пресвитерского служения в системе Ипполита Римского

Выше мы видели, что Ипполит разрешает ставить в диаконы исповедников без рукоположения. Но это же касается и пресвитеров: «На исповедника же, если он был в оковах за имя Господне, да не возлагается рука ни для диаконства, ни для пресвитерства, ибо он *уже имеет* (выделено мною. — *Иг. Ф.*) честь пресвитерства... А если он посвящается во епископа, да возлагается на него рука»¹⁷. С чем связано такое установление св. Ипполита? Означает ли это, что священник может стать священником и без рукоположения?

Как уже было отмечено, в отношении пресвитера Ипполит ни разу не употребил слово «священство». И это понятно, так как пресвитер в ипполитовской

традиции никого не освящает. То есть, если пресвитер и принадлежит к священству, то только к общему со всеми верными — к Царственному священству народа Божиего. Клирикального¹⁸ же священства он не имеет. Пресвитер ипполитовского времени эквивалентен старцу-духовнику в монастырях, который может и не иметь никакого сана, но духовно руководить чадами (к примеру, Антоний Великий или Пахомий и многие другие устроители и аввы монастырей не имели сана, но были именно аввами, отцами, старейшинами обителей, имеющими «дух благости и совета»). Недаром Ипполит провел в молитве поставления во пресвитеры параллель между пресвитером и старейшинами Израиля при Моисее, которые не имели никакого отношения к священству (только колено Левия священствовало), не исполняли никаких функций жреческого служения при скинии или при храме. И наверняка именно это сравнение пресвитеров со старцами при Моисее дало основание видеть некоторым исследователям в пресвитерах лишь деформированный институт дидаскалов. «Еще Ориген ставит пресвитеров и дидаскалов наравне»¹⁹. По крайней мере, в иудеохристианских церквях пресвитер имел именно равный дидаскалу (или несколько превосходящий его по чести) статус²⁰. Дарование пресвитерству особых литургических функций (клирикального священства) произошло в эллино-христианской среде²¹.

Именно поэтому было возможным зачисление в пресвитеры исповедников без их хиротонии. «А если он посвящается во епископа, да возлагается на него рука»²², так как епископское служение — это служение совершению Таинств, и оно не может быть дано без особого возложения рук для передачи апостольской благодати.

В поставлении пресвитера Церковь (в традиции Ипполита Римского) молится только о даровании ему «духа совета и мудрости», а так как он не совершает литургических функций, то может в силу лично дан-

ных ему от Бога дарований стать пастырем. Иными словами, об одних Церковь молит Бога, чтобы дал им мудрость служения пресвитеров, а в других уже видит эту мудрость обретающуюся, данную от Бога — и благодарит за нее Бога. *Поскольку же ипполитовский пресвитер не несет литургического служения (особого, отличного от литургического участия верных), то Церковь решительно ничего не теряет, если вдруг появится «непосвященный» пресвитер.* Именно поэтому если исповедника выбирают в епископы, то его поставление чрез возложение рук и молитву епископа обязательно: он должен получить «преемство Апостольского служения»²³.

Кто такие «пресвитериды»?

В свете вышесказанного мы можем решить и другую историко-богословскую проблему: кто такие «пресвитериды» или «старицы», о которых упоминается в письменности Древней Церкви?

Если учесть, что пресвитер ипполитовской традиции — это именно «старец», имеющий благодать наставничества словом и жизнью, то почему на этом (именно на этом и никаком другом) поприще не могли нести свое служение пресвитериды? Апостол Павел говоря о «старицах» в Тит. 2:3–5²⁴, говорит об их наставнической деятельности: они должны быть уважаемыми в народе, чтобы к их наставлениям могли прислушиваться молодые. Пресвитериды были в полном смысле этого слова «старицы» (как у нас и сейчас существуют старицы-духовницы в женских монастырях, равно как и в мужских — «старцы», не имеющие сана).

Позднее, когда к мужчинам-пресвитерам перешли полномочия священников, то возник актуальный вопрос: прежняя форма пресвитерского служения у мужчин выродилась, а как быть с женщинами? Сначала их институт пресвитерид оставили: такую парал-

лельность двух форм пресвитерства мы видим в «Апостольских постановлениях»: с одной стороны, они свидетельствуют, что в Церкви, литургическо-дисциплинарную практику которой описывает этот памятник, пресвитеры несли священническое служение. С другой, говорится о пресвитеридах, которым давалась привилегия стоять впереди молящихся во время богослужения²⁵.

Но со временем, как мне думается, эти пресвитериды начали искать себе полномочий, равных пресвитерам (может быть, это была форма спора в Древней Церкви о священстве женщин, на который Церковь и тогда, и ныне отвечает отрицательно), и соборное решение постановило: «Не должно поставлять в Церкви так именуемых “пресвитерид” (стариц) или председательниц»²⁶.

Со временем память о том, что представлял из себя институт пресвитерид исчезла из церковного сознания, и солунский иеромонах Матфей Властарь (XIV в.) считал, что пресвитериды — это присвоившие себе привилегии жены пресвитеров, чего быть не должно²⁷.

«Степени» или «ветви» клира?

Далее Ипполит говорит о формах поставления и служения иподиаконов, чтецов, дев и вдов. Это все различные степени жребиев верных в Церкви.

В разделе о вдовах автор говорит о том, почему не на всех посвящаемых на то, или иное церковное служение возлагается рука: на иподиаконов, чтецов, дев и вдов не возлагается, а на пресвитера и диакона — возлагается. При посвящении возлагается рука «на клириков, ради литургического служения»²⁸. Лица, лишенные особого литургического служения не принимают посвящение чрез возложение руки.

На наш взгляд, это место в оригинале было явно повреждено и интерполировано позднейшими редакторами. Если учесть, что Ипполит недвусмысленно

говорит о том, что пресвитеры литургического служения не имеют, то становится странным такое заверение: следует тогда и пресвитеров не поставлять чрез возложение (хотя мы уже обратили внимание на то, что их хиротония — не безусловна и не необходима).

Следовательно, надо искать иное обоснование возложения руки епископа при поставлении в клир.

Не сам факт несения служения в Церкви, а возможность влияния на Церковь, на жизнь верующих требует поставления с возложением руки. Иподиакон — как помощник диакона — тоже облечен определенными литургическими функциями, однако при его посвящении рука епископа на него не возлагается²⁹. Можно сказать так: пресвитер следит за благочестием (учение, правила жизни благочестивой и веры истинной), а диакон — за благочинием (чинность поведения, благообразие и размеренность исполнения житейских потребностей Церкви). Их место в церкви — ответственное место. Они, своими общественными проповедями и поучениями (которые, как уже говорилось выше, им предписано совершать) могут определенным образом влиять на формирование мировоззрения своих собратьев во Христе.

Исполняющие же другие формы служения хотя и принадлежат к клиру, но не обладают возможностью влиять на жизнь Церкви и суть не ведущие, но ведомые.

Таким образом мы видим, что Ипполит четко различает две ветви священства: клирикальное и общецерковное.

Так же он различает две ветви клира: литургическую (в Ветхом Завете это жрецы, левиты) и пастырскую (старейшины Израиля при Моисее). Епископ совмещает в себе эти две ветви и носит полноту священства (сакраментальное служение), а диакон и пресвитер — это потоки двух направлений клирикального служения: пастырского (пре-

свитер) и литургического (диако́н)³⁰. В такой ситуации служение диакона — это степень в литургическом клире, а пресвитера — степень в пастырском клире.

Поэтому, если и можно говорить о «трех» формах клирикального служения в ипполитовской системе, то только о «трех ветвях», но не о трех степенях (как это у нас сейчас делается). Нет никакой ступенчатости и последовательности чинов в системе Ипполита.

Поэтому в Древней Церкви и не было практики прохождения различных чинов для поставления в сан. К примеру, нет и намека на то, что пресвитером может быть только тот, кто прошел диако́нское служение. Оно не было ступенькой, ведущей к пресвитерскому служению. Мы знаем о факте рукоположения как в Риме, так и в Византии и Карфагене диаконов на место епископов: был у епископа помощник- диако́н, исполнявший все, как бы мы сказали сейчас, обязанности референта и личного секретаря. Потом он заступает на место своего епископа. Никто нигде даже не намекает на то, что его предварительно рукополагали в пресвитеры. Скорее наоборот — путь диакона-слуги-помощника к епископству был короче, чем путь пресвитера: диако́н больше соприкасался с жизнью общины и больше о ней мог знать. Поэтому мы видим парадоксальную, с нашей точки зрения, практику: видные епископы и патриархи окружают себя диаконами, назначенными себе в преемники, но не рукополагают их в пресвитеры³¹. Мы бы, наверное, дали ему сан архимандрита, чтобы «выглядел посolidней». Но, оказывается, тогда все было иначе: четко различались служения. Пресвитеров, в соответствии с Деян. 6:2, не обременяли административным служением. Его — чрез епископа — несли их архи-диаконы.

Существует множество других свидетельств в древнецерковной письменности, которые говорят о том, что рукоположение в сан пресвитера не обязательно должно быть только после диако́нской хиро-

тонии. Так блаженный Феодорит, епископ Кирский³² в своей «Истории Боголюбцев» приводит множество фактов поставления в сан пресвитера прямо из мирян. Так, епископы в гостях у пустынника Акесима рукополагают его в пресвитеры, причем, даже не на богослужении, а «келейно»³³. Епископ Антиохийской Церкви Флавиан рукополагает (обманом) пустынника Македония во иереи. Причем, сам старец не понял того, что происходило, пока ему все не разъяснили; он разгневался и убежал в пустыню, боясь, что его вновь рукоположат, «хотя ему и говорили, что одного и того же человека нельзя дважды рукоположить»³⁴. Македоний был простым мирянином-отшельником. То есть, диако́нского сана не имел, а хиротонию получил сразу в пресвитеры. Ни о какой предварительной хиротонии во диаконы нет и речи.

Выводы

1. «Клир» и «священство» — понятия не тождественные. «Клир» (жребий) так же имеет двойной смысл, как и «священство». Во-первых, «клиром Божиим» становятся все христиане, все, кто принадлежит к уделу царственного священства (верные). Именно «ο κληρος» называет Апостол Петр (см. 1 Пет. 5:3) всю Церковь. Во-вторых, уже внутри этого «жребия» даются более конкретные, внутренние формы служения («жребии») для наследников жребия Божьего.

2. Нельзя на основании института «пресвитерид» делать выводы о допустимости в Церкви «женского священства», так как ни пресвитериды, ни даже пресвитеры в то время не были «священниками» в полном смысле этого слова, а занимались только просветительской, духовнической деятельностью.

3. Самое главное касается изменения «содержания» сана пресвитера. Если в Древней Церкви в

некоторых традициях пресвитер не был священником, то со временем повсеместно произошло изменение не только его положения, но и его «сущности» (сущности сана). Если в древних молитвах ипполитовского «Предания» мы видим сравнение его со старцами-наставниками и судьями, то в действующем на сей день чине рукоположения в сан пресвитера мы видим посвящение полноправного священника: В Первой молитве пресвитерской хиротонии говорится о даровании рукополагаемому «великия сия священническая чести», а во второй молитве детализируются права его священнодействия: «Предстоять непорочно жертвеннику Твоему, вествовать Евангелие Царствия Твоего, священнодействовати слово Твоея Истины, приносить Тебе дары же и жертвы духовные, возновляти люд Твой через купель пакирождения»³⁵. То есть мы видим совершенного священника, которому уделено от тех даров, что в чине Ипполита получает только епископ. Примечательно также, что в нынешнем чине епископской хиротонии уже не испрашивается благодать совершения Евхаристии или Крещения, или предстояния алтарю (хотя и упоминается в молитвах епископской хиротонии власть священства, приносящего Евхаристию, но эта власть уже, повторимся, не испрашивается ставленнику, а только как бы подтверждается факт ее наличия у него). Очевидно, именно ввиду того, что эти дары и эта власть уже даны были в пресвитерской хиротонии.

4. Клир — расширяемая (развивающаяся и растущая) категория. Состав клира формировался в Церкви по мере, и может так формироваться и сегодня. Клир — не есть нечто застывшее и окончательно установившееся. Приведем примеры.

Из Священного Писания ясно, что различные формы клирикального служения возникли в Церкви как исторический продукт, но не были даны в готовом виде в День Пятидесятницы. Жреческое служение (клирикальное священство) онтологично в Церкви и было дано

в «готовом виде» (хотя было сосредоточено сначала только в апостолах), так же, как и всеобщее священство верных. Не было ни секунды бытия Церкви, когда бы в ней не было евхаристических предстоятелей (апостолов, епископов). Но вот диаконов какое-то время не было. И в них онтологической нужды не было: просто возникла практическая потребность в их служении. Значит, их служение обусловлено реальными нуждами исторического бытия Церкви. Служение клириков — это служение Церкви в ее историческом становлении, а значит, обусловлено именно исторической потребностью и может меняться как в содержании своем, так и в форме, а может — дерзну сказать — даже вовсе исчезать. Церковь сама видит, что сейчас сделать «жребием» своего служения.

Можно задаться вопросом: что в Церкви есть зерно, а что — его росток. Все ростки заложены в зерне, но лишь зерно фундаментально, а ростки могут трансформироваться. Зерно — это то, что реально дано в Пятидесятнице, а ростки — это все те потенциальные возможности, которые в той же Пятидесятнице даны Церкви, но осуществление их — дело исторического служения Церкви. Все тот же пример: без Евхаристии Церковь не жила ни дня, а вот без диаконов — существовала. Всякая форма Церковного служения осуществляется в Церкви и в Церкви получает свою благодатность. Но на месте одной формы могла возникнуть другая или вообще не возникнуть никакой, а появилось бы нечто рядом в другом виде, но вмещающее в себя служение, которое принадлежит сегодня иной форме.

Где в апостольском корпусе упомянуты чтецы, иподиаконы и другие церковные формы служения (клир), о которых мы знаем из позднейших источников? Нигде! Таким образом, мы видим, что по мере надобности Церковь давала новые «жребии», то есть предоставляла новое поприще для служения в своих недрах.

А ведь знание этой истины актуально и сегодня: мы разучились сегодня «ставить клир», то есть разучились наши формы служения «созиданию Тела Церкви» (Еф. 4:12) литургизировать, проводить чрез степень посвящения, видеть в этих формах именно служение, жребий, который человек получил в недрах Церкви. У нас все формы миссионерского и богословского служения носят характер кабинетного, а не богослужбного, литургического явления, то есть служение богослова и служение миссионера оказалось секуляризованным, не требующим посвящения. А ведь это служение апостольское. Почему бы ни «с постом и молитвою и возложением рук» предать их на служение (Деян. 13:3), как это видим в апостольский век? У нас в лучшем случае — отслужат молебен «пред началом всякого доброго дела».

Суждение о том, что Церковь не развивает своего клира, в корне неверно: это мы, сегодняшние православные христиане не развиваем, но это не значит, что развитие клира чуждо природе Церкви. И я думаю, что миссионерское служение можно начать не выдачей диплома, а именно литургическим чином поставления в миссионеры или дидакалы: эти служения сегодня как нельзя актуальны³⁶.

Итак, резюмируя, мы можем сказать, что при таком понимании священства, как оно представлено у Ипполита, власть иерархическая клирикального священства несколько не страдает от того, что в Церкви будут разделены новые «жребии». Статус епископа и пресвитера несколько не умалится от того, что появится «чин поставления в миссионеры» и т.п. Ведь несколько не пострадали полномочия клира оттого, что появился чин поставления в монашество (постриг). А ведь первоначально монашество было именно лаической (или, как бы мы сейчас сказали, «мирской») формой служения Богу и не требовало поставления в свой чин. То есть оно носило сугубо хариз-

матический аспект. Теперь оно клирикализовалось³⁷. Появился чин посвящения Богу монаха путем пострижения. Чин, который имеет свое глубокое богословское содержание и таинственную суть³⁸.

В заключение хочу привести слова замечательного мыслителя Г. Честертона: «В своей сути Церковь есть простертый над миром Крест. Она может расширяться и простирать свой покров над большей частью вселенной, развивая свои служения. И она же может сжиматься до минимальных размеров, вплоть до “малого стада”, напоминая собою свернувшийся, точнее, сжавшийся в себя крест. Но крестом она является и крестом она будет всегда, и своей Таинственной сути она не изменит»³⁹. Но наша задача — распростереть покров Креста над миром, служить его расширению до масштабов вселенной. А значит, должны появляться все новые и новые, освящаемые Церковью, служения!

Примечания

¹ *Логинов А.* О церковной организации в доникейский период // *Духовный мир*, 1994. № 1. С. 42.

² Интересующимся этой темой рекомендую: *Amann H.* Hippolyte // *Dictionnaire de theologie catholique*, — 6. P. 2487–2511. *Бубуруз П., прот.* «Апостольское Предание» Ипполита Римского // *Богословские труды*, № 13, М. 1975. *Писарев Л.* Святой Ипполит, епископ Римский: Очерки его жизни и литературной деятельности. Казань, 1898. *Иларион (Алфеев), иером.* Священномученик Ипполит Римский: Жизнь, труды, библиография // *Отцы и учителя Церкви III века.* Антология. М., 1996. Т. II. См. также латинский текст жития и трудов Ипполита в: PG. 10: 271–345. Собрание его трудов (далеко не полное), написанных на греческом языке, а также «мученические акты» см. в: PG.10: 551–875.

³ См.: *Отцы и учителя Церкви III века.* С. 208.

⁴ <http://svitlo.by.ru/nasled/uchitel/ipolitrim/ipolit.htm>.

⁵ *Постернак А.* Женское служение в ранней христианской Церкви // *Альфа и Омега*, № 9–10, 1996. С. 213.

⁶ *Ипполит Римский, сщмч.* Апостольское предание (далее — АП), 3. Цит. по: Отцы и учителя Церкви III века. С.243–260.

⁷ *Логинов А.* О церковной организации в доникейский период. С. 37.

⁸ Божественная литургия есть служение всей Церкви, а не пресвитера или епископа. Поэтому совершенно «неортодоксальным» оказывается употребляемое по отношению к пресвитеру или епископу в «Известии Учителем» при Служебнике словечко «литургисает». Литургисать может только Церковь, а епископ или пресвитер предстоять на этой литургии. Но никак не литургисать! Ведь это слово означает «совершает общее служение». Интересно, каким образом один (пусть даже епископ) может заменить собою все тело Церкви, все ее служение?

⁹ АП, 7.

¹⁰ АП, 8.

¹¹ Там же.

¹² АП, 25.

¹³ АП, 9.

¹⁴ АП, 8. Честь диакону «не как священнику, но как служащему священникам» (Апостольские Постановления, 8:28, 4. Цит. по: Апостольские Постановления чрез Климента преданные. СПб, 2002).

¹⁵ *Мейендорф И., протопр.* Византийское Богословие. М., 2001. С. 334.

¹⁶ АП, 39.

¹⁷ АП, 9. Есть еще один памятник древней письменности — «Каноны Ипполита» (V век, но корнями уходящий в АП). И там тоже говорится: «Кто удостоился... претерпеть мучения ради Христа, таковой сим заслужил пресвитерскую *степень* (выделено мной. — *Иг. Ф.*) от Бога, а не получает ее чрез посвящение епископом» (Каноны Ипполита, 67.68.) Цит. по: Апостольские Постановления. С.194.

¹⁸ Я использую именно такое написание термина: «клирикальный», от слова «клир», вместо традиционного «клерикальный», который в современном богословии имеет несколько иное значение.

¹⁹ *Алымов В.* Лекции по исторической литургике. Лекция 2 (с. 12) // www.krotov.ru

²⁰ Обратим внимание на факт знакомства Оригена и Ипполита Римского: «В 212 г. Ориген отправился с ви-

зитом в Рим, где познакомился и подружился с будущим римским епископом Ипполитом» (*Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 106). Вероятно, Ориген был знаком с традицией Ипполита Римского, изложенной им в «Апостольском Предании». Несомненно, Ориген видел, что пресвитер в рамках этой традиции воспринимался как учитель, благовестник, но не как клирикальный священник. Если не учитывать этот факт, может показаться справедливым упрек о. Иоанна Мейендорфа в адрес Оригена: «В то время, как церковное предание видело в епископах залог единства и центральный авторитет Церкви, Ориген отводит главное место в церковной структуре так называемым Учителям Церкви» (*Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. С. 122). На самом деле критика слишком завышена: Ориген не отвергал статуса епископа, а только говорил о великом значении для становления религиозной жизни подлинного учителя. Своими поступками он как бы говорил епископату: «Вы все обустроиваете, и у вас не доходят руки до скрупулезного изучения писания и Традиции, так хоть другим не мешайте трудиться для изъяснения Предания». Это факт. Ведь Ориген столкнулся со своим епископом на дисциплинарной почве (Александр Александрийский ничего не имел против спорных мнений Оригена).

²¹ В отдельно взятых Поместных Церквях были и другие различия в полномочиях одних и тех же клириков: «В Карфагене в III веке чтец читал Евангелие, а «Завещание» поручает чтение последнего пресвитеру или диакону» (*Скабалланович М.* Толковый Типикон. Ч. 1. М., 1995. С. 112 — сам проф. Скабалланович приводит ряд писем Киприана Карфагенского, где говорится о том, что чтец читал Евангелие и апостольские поучения, хотя в Риме его читал только диакон). То же самое относительно пресвитеров: в Апостольских постановлениях Климента пресвитер назван священником «в отношении некоторых», но там и в молитве поставления есть такие слова: «Даруй ему благодать... да яже о людех непорочные священнодействия совершит» (8:16). То есть, ему было позволено приносить Евхаристические Дары, а пресвитерам ипполитовской традиции — нет. Кстати, в современной реальности тоже есть различия между полномочиями пресвитеров в разных Православных Поместных Церк-

вах: в Румынии обычный пресвитер не имеет права исповедовать и разрешать от грехов, то есть не обладает властью «вязать и решить». Там есть специальный литургический чин, специальная «хиротесия», в которой пресвитеру испрашивается эта самая власть исповедовать и разрешать от грехов кающихся. И только игумены или архимандриты и протоиереи имеют право исповедовать без сей хиротессии (то есть, если обычный пресвитер не получил в свое время такую хиротессию, то если его возведут в игумены или протоиереи право исповедовать будет дано ему автоматически).

²² АП, 9. См. также прим. 17 к настоящей статье.

²³ АП, 9.

²⁴ Неправильно отождествлять *πρεσβυτιδας* (Тит. 2:3) с *πρεσβυτερας* (1 Тим. 5:2): в первом случае мы имеем дело с существительным «старица», а во втором — со сравнительным прилагательным «старшая» (возрастное сравнение по отношению к далее перечисляемым апостолом других возрастных состояний: молодых, вдовствующих).

²⁵ Причем, по чину пресвитерида оказывалась *ниже* (выделено мной. — *Иг. Ф.*) древней формы монашества — девственников: «Девственницы, вдовы и старицы пусть стоят впереди всех» (Апостольские Постановления, 2:57)

²⁶ Лаодикийский Поместный собор. Канон 11. Цит. по: Книга правил св. апостолов, Вселенских и Поместных соборов и святых отцов. В 2-х т. Н.-Новгород, 1994.

²⁷ *Матфей Властарь*. Алфавитная Синтагма. Буква «Г», гл.21. Следует отметить, что это замечание Властаря прямым текстом относится к нашему современному неуставному сословию «матушек» — жен клириков: совершенно неуставная практика выделять на фоне прочих мирянок такую же мирянку — жену клирика. Такого чина (матушки, или жены клирика) не существует.

²⁸ АП, 10.

²⁹ АП, 13.

³⁰ Итак, если быть схематичным, клир — это общественное (литургическое) и личностное (пастырское) служение, а священство — это сакраменталии, освящающие Церковь как общество и каждого ее члена персонально — как личность. Последние находятся, согласно ипполитовской традиции, исключительно в руках епископа. Но и все верные в известной степени причастны священству (сакраменталиям). Тогда как у пресвитеров и диаконов

ипполитовской традиции нет в области тайнодействия преимущества пред народом. Две ветви священства представлены так: высшая (епископ) и всеобщая (все в равной мере — народ, диаконы, пресвитеры).

³¹ Так было, к примеру, в Александрийском Патриархате: племянник Архиепископа был его архидиаконом, а после его смерти становился сразу архиепископом, предстоятелем целой Поместной Церкви со статусом патриархии. К началу V в., видимо, в некоторых местностях уже установился принцип прохождения степеней, т.к. в одном из обвинений Златоуста говорилось, что он «на одной Литургии рукополагал двух диаконов и рукополагал пресвитера без прохождения диаконской степени». Этот принцип действовал не везде, так как в «Истории Боголюбцев» Феодорит, епископ Киры, упоминает о совершенных им в пустыни хиротониях монахов в пресвитеры без диаконовских хиротоний (подробности см. ниже).

³² Уж он-то знал все литургические уставы и сам не раз совершал поставления в те или иные церковные чины.

³³ *Феодорит Курский*. История Боголюбцев / Пер. А. И. Сидорова. М., 1996. 15:4

³⁴ Там же. 13:4.

³⁵ Чиновник Архиерейский. М., 1992. Чин рукоположения во пресвитеры.

³⁶ Приведу мнение Н. П. Аксакова о причинах, по которым в Церкви тормозится развитие клира. При Константине Великом государство распространило на Церковь определенные льготы «в виде освобождения от государственных и военных повинностей и податей. Но, поступая так, государство не желало, да и не могло широко жертвовать своими интересами, преимущественно фискальными. Оно не могло допускать совершенно свободного роста числа клириков. Отдельным Церквям даны были отдельные штаты клириков, которые церковная жизнь не могла уже переступить... Если бы в той, или иной церкви возникала новая область служения, церковь не могла теперь передать ее непосредственно мирянину как новому члену своего служебного персонала (т.е. новой должностью в клире. — *Иг. Ф.*), но обязана была поручить его одному из своих клириков... Клир оказался, таким образом, замкнутой корпорацией» (*Аксаков Н. П.* Предание Церкви и предания школы. М., 2000. С. 5).

³⁷ Здесь — именно «клерикализировалось», то есть официально получило свою законченную структуру, свой четкий статус.

³⁸ О постриге как о Таинстве см: *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство Веры. Гл. 8. Таинства. <http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev2/>; *Польсков К., свящ.* Постриг как Таинство // VIII ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. М., 1998.

³⁹ *Честертон Г.* Вечный Человек // *Его же.* Избранное. Краснодар, 2001. С. 318.

Корнелий ЯНСЕНИУС

СЛОВО О РЕФОРМАЦИИ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА*

Предисловие

*Предлагаемая вниманию читателей проповедь выдающегося католического богослова Корнелия Янсениуса (1585–1638)** «О реформации внутреннего человека» — уникальный образец проповеднического искусства. Проповедь была произнесена в 1628 году в бенедиктинском монастыре Афлигем (на территории современной Фландрии, Бельгия) и адресована братии монастыря, незадолго до этого принявшей решение реформировать устав. Название проповеди выражает одну из важнейших аксиом традиционного христианства: подлинная реформа, реформация и обновление в жизни Церкви начинается в сердце каждого человека и заключается в обращении к апостольскому идеалу христианской жизни.*

* Предисловие, перевод, комментарии и обработка текста — А. Р. Соколовски.

** О жизни и учении Корнелия Янсениуса см.: *Соколовски А. Р.* Блаженный Августин как матрица всех заключений в богословии Корнелия Янсениуса // *Церковь и время*, 1 (42), 2008. С. 138–155; а также: *Sokolovski R.* Matrix Omnium Conclusionum. Den Augustinus des Jansenius lesen. Fribourg, 2007 (этот текст диссертации опубликован по адресу: <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=SokolovskiR.pdf>).

Уникальность проповеди Корнелия Янсениуса заключается в следующем. Этот священник и ученый никогда ранее не проповедовал. Готовясь произнести проповедь, Янсениус задолго до этого обратился за помощью в ее составлении к своему другу, выдающемуся проповеднику из Парижа аббату Сан-Сирану. Однако помощь запаздывала, и Янсениус подготовил текст проповеди сам. Эта проповедь стала единственным образцом гомилетического наследия выдающегося ученого подвижника. Епископ Ипра с 1636 года, Янсениус обязан своим избранием именно проповеди «О реформации...», ставшей подлинным «аксиосом» в служении священника и богослова. Движение «янсенизма», представляющее собою одну из первых попыток так называемого неопатристического возрождения в церковной истории Нового времени, обязано своим именем Янсениусу. Однако нравственный ригоризм и стремление сформировать повседневную жизнь с нравственным ригоризмом апостольского христианства, столь свойственные янсенизму, не находят прямого подтверждения в произведениях фламандского богослова. Корнелий Янсениус — систематик и догматист, не проявляющий интереса к нравственно-богословской проблематике. Проповедь «О реформации внутреннего человека» — одно из единственных непосредственных свидетельств аскетического учения епископа.

Проповедь «О реформации внутреннего человека» — первое произведение Корнелия Янсениуса, переведенное на русский язык. Текст проповеди снабжен краткими комментариями, а также тематическими подзаголовками, позволяющими лучше понять ход мысли и логику богословских рассуждений Корнелия Янсениуса. Полный текст цитат из произведений блаженного Августина, используемых Янсениусом, приведен в примечаниях.

*Ибо все, что в мире:
похоть плоти, похоть очей
и гордость житейская,
не есть от Отца, но от мира*
1 Ин. 2:16

Мир стремится к небытию, из которого взят

Таков порядок природы и божественного провидения, что все, что подчиняется их законам и заключается в их границы, возвращается к своему истоку в вечном движении. Все, рождающееся из земли, возвращается в землю, из которой было взято; все воды реки возвращаются в море, из которого протекают, и все, состоящее из элементов, распадается на те же самые элементы, из которых состоит. Порядок этот установлен законом столь неизменным и столь всеобщим, что следы его и знаки видны в разрушении вещей, когда последние утрачивают первоначальные качества и выходят из естественного состояния. Отсюда же происходит некое мощное тяготение, влекущее все творения к разрушению их бытия. Тяготение это опрокинуло бы их в бездну небытия, если бы они не были поддержаны словом, сохраняющим всю Вселенную. Это всеобщее влечение есть как бы знак, начертанный рукой природы и указывающий всем тем, кто имеет очи, способные к познанию, где начало всех сотворенных вещей¹. Поэтому когда ангелы и первый человек не устояли на вершине славы, на которую Бог поставил их в начале, то ощутили себя как бы на чужбине, покинули Бога, пали вниз, в область им свойственную, и обратились бы в ничто, если бы Бог не удержал их, падших, своей всемогущей благодатью.

После этого стоит ли нам удивляться, что не существует ни одного государства, искусного в поли-

тике и сильного в могуществе, мощь которого не ослабла бы в круговороте столетий. В монашеском братстве, устав которого был установлен в чистоте, заботливо сохранялся и утверждался строгим соблюдением, не бывает, чтобы дух не охладевал, а суровость, для него столь спасительная, не начинала ослабевать. Мало-помалу повреждение увеличивается, и с умножением дурных привычек братство устремляется к первоначальному беспорядку, свойственному людям.

Деревья, будучи сгибаемы с большим усилием, распрямляются в естественное положение с усилием еще большим, как только рука, поддерживающая их, отпускает. Подобным образом, но в противоположном направлении, человеческая природа, поврежденная и как бы сгорбленная грехом, может приподняться лишь при помощи невероятной силы; предоставленная же самой себе и оставленная, она устремляется, увлекаемая силой собственной тяжести к своему изначальному пороку.

Слово о законе и благодати

Не должно чрезмерно восхищаться тем, что закон этот столь глубоко укоренен во всех частях природы, а очертания его яснейшим образом проявляются в порядке, которым Создатель управляет созданиями, отдалившимися от Него и впавшими в непослушание. Ибо наиболее чудесным и замечательным во всех делах Его является благодать, противопоставленная греху человека, созданного по образу Божию. Не давая греху увлечь человека в ничто, из которого он был взят, благодать дарует ему возвращение к Творцу его бытия и Источнику всех его благ².

Так Господь предпочел воссоздать сосуд, выпавший из Его рук, и вернуть ему первоначальную форму, Им данную, нежели отвергнуть сосуд расколовшийся, окончательно разбив оставшиеся еще части, и из

всего этого создать другой, новый. Этот пример вечной Премудрости служил указанием пути для великих подвижников христианства, как в веках прошедших, так и ныне, судивших, что труды их принесут большую пользу, когда древнее и досточтимое монашеское братство будет восстановлено в благолепии, которым оно отличалось при рождении своем и основании, а на лике этого ордена, столь обезображенном новыми, не свойственными ему чертами, добавленными временем, будет начертана первоизданная и естественная красота³. Конечно же, древнее, установленное божественной премудростью, испытанное на деле в течении веков и получившее всеобщее одобрение по плодам его, предпочитается всякому новшеству.

Приношение современному монашеству

Мне недостает удивления, когда я вижу, что некоторые так любят самих себя, презирают других и так полны ложных пророчеств по поводу будущего, что предпочитают в одиночестве злословить предпринятые благочестивые начинания, нежели, одобряя их, присоединиться к тем, кто этим начинаниям способствует⁴. Сама Праведность была судима⁵, безобразия часто преподносятся как красота, а благочестие подвергается нападкам. Заслуженной похвалой я хотел бы вызвать уважение к подвижникам, но опасаясь, памятуя о свидетельстве блаженного Августина, говорящего, что похвальные речи создают впечатление отсутствия подлинных достоинств, способных убедить неподкупных судей⁶. Осознавая мою слабость, я решил преподнести вам слово, чтобы внести мой посильный вклад и помочь вам в подвигах, которыми вы стремитесь достичь неба. Это слово не о совершенстве или реформировании монашеской дисциплины, но о падении и обновлении человеческого духа, плоде постоянного подвижничества, с подробным объяснением того, каким образом он подвергся падению и

каков кратчайший путь возвращения духа к своему первоисточнику для обретения перводанного совершенства и чистоты.

Непогрешимый истолкователь богословия⁷

С помощью Божией я постараюсь следовать и даже дословно повторять слова того, кто сполна проник в самые сокрытые тайники человеческого сердца, в таинственнейшие и непроницаемые движения страстей⁸.

Я говорю о блаженном Августине, мысли которого, находящиеся в различных местах его произведений, я приведу, дабы под покровительством авторитета столь великого учителя, мне не бояться дерзости в рассуждении, а вам не доверять мне чрезмерно. Пожелавши, вы с усиленной ревностью сможете последовать чистым и подлинным христианским правилам.

Человек бессмертный и человек разумный

Поскольку Бог, благость и величие Которого безмерны, из неисчерпаемого источника своей благодати и могущества соблаговолил произвести создание, которое, будучи земным, было бы достойным неба, пребывая в единении со своим Создателем, Он дал ему бессмертную душу, поместив ее в тело, которое могло бы по Его воле не умереть никогда⁹. Он наделил душу светом понимания и свободой воли. К существующему по природе Бог прибавил дар благодати¹⁰, дабы чистым и ясным оком духа человек созерцал бы неизменную истину, прилепляясь к Создавшему его в святой привязанности и божественной любви. Среди созданий не было никого выше человека. Прилепляясь к первоначалу всех вещей, он возрастал в вечности непостижимого света. Возможно

ли познание более совершенное, нежели дарованное ему в просвещении света блаженной вечности?

Единение и понимание рождали несказанную радость и удовольствие в духе, обладающем столь великим благом, а в теле — силу бессмертия. Эта величайшая двойственная благодать сохраняла глубокий мир в обеих частях, из которых был создан человек, даруя духу возможность следовать Богу без всякого сопротивления, а телу — последовать духу без всякого труда. Никакого недостатка не испытывал он в том, чего мог законно желать и чем обладать, и ничто не могло смутить его внутреннее и внешнее блаженство. Однако человек не был еще утвержден в этом своем состоянии, окончательным постоянством, дающим возможность любить божественную премудрость в забвении самого себя и собственного величия, не сравнимого с величием бесконечным. Вглядевшись в собственное блаженство и отдавая себе отчет в своем состоянии, человек пришел в восхищение, очарованный своей красотой, и начал любоваться собой. Взгляд этот, обращенный к самому себе, отвратил его от Бога и вверг в непослушание.

Сладкий ручей обязан своим происхождением источнику. Человек же отделился от своего Создателя, захотел принадлежать только самому себе и руководствоваться только своим авторитетом, вместо того чтобы принимать законы Того, Кому подобало их определять. Так погиб он, восхотев подняться против закона природы и закона разума. Нет восстания более странного и несправедливого, чем это: удалиться от своего Начала, к которому надлежало всегда прилепляться, и сделаться самому для себя началом, правилом жизни, источником знания и причиной блаженства.

Что есть гордыня, если не желание этого несправедливого величия, и откуда возникает это желание, если не из любви человека к самому себе? И чем заканчивается эта любовь, если не оставлением выс-

шего и неизменного блага, любить которое должно более, чем самого себя. Гордость повредила волю человека; и как при опухоли глаза закрываются и помрачаются, так тьма накрыла дух его. Человек ослеп до такой степени, что прародительница рода человеческого поверила, что змей говорил ей правду; прародитель же, делаясь единым в преступлении с той, что была единой с ним в жизни и счастье, отказался от возможности обрести прощение за непослушании заповеди Божией. Утратив духовное блаженство, он бросился искать плотских и грубых удовольствий в вещах наиболее низменных. Ева, по словам Писания, «взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3:6).

Так утратил человек обладание вечностью, столь возвышенной и бесценной, обладание истиной и премудростью, столь неизменной, и наслаждением духовным, столь чистым и превосходным. Желая сделаться началом своего величия, познания и счастья, он стал гордым, любопытным, чувственным, и вверг все свое потомство в разнузданность и пороки.

Познав добро и зло, человек увидел себя предоставленным самому себе и осознал свою нищету. Это сознание побудило его подражать беспорядочным и слепым подражанием божественному величию, знанию и блаженству, которых он прежде вкусил и с которыми прежде пребывал в единении в состоянии славы, света и счастья. Он сделался рабом трех беспорядочных страстей, беспрестанно внушающих ему жгучее желание восполнить понесенную потерю и вернуть блаженство, которым он пренебрег, в поиске утешения в горе среди теней тех великих благ, которыми он подлинно и в совершенстве наслаждался. Это — последние порывы смертельно раненого человека. Это — последние содрогания тела, почти лишённого жизни, знак не наступившей еще смерти¹¹.

Преступление и наказание

Вот три источника всех пороков и испорченности человека, согласно постоянному и неизменному учению святого Августина. И конечно же, из всех искушений, которыми дьявол старается завлечь тех, кто уже пал, или же тех, кто еще стоит на ногах, нет ни одного, не относящегося к гордости, любопытству или же к чувственным удовольствиям. С того времени, как он впервые испытал силу этого оружия, с необычайной легкостью победившего первого человека, он как бы навсегда посвятил его разрушению и гибели всех людей. Словами «в тот день, в который вы вкусите от плода сего», он вложил в человека, во все органы его тела, до самого мозга костей, ощущение и желание самых низких похотей; следующими словами — «откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» — он внушил им постоянное беспокойное любопытство; и наконец, словами «вы будете, как боги» он влил в сердца их всепроникающий и незаметный яд гордости (См.: Быт. 3:5).

Именно поэтому Царь наш, пришедший исцелить человека от этих трех ран, подвергся троекратному нападению и сломал наконечники этих стрел щитом истины, дабы Его последователи не боялись более оружия, которым они были побеждены. Дьявол искушал Его похотью плоти, предлагая Ему превратить камни в хлеб; похотью очей и желанием всезнания, призывая Его искушить Бога и испытать, не понесут ли Его Ангелы; и, наконец, гордостью — обещанием всех царств мира. Дьявол приготовил искушение Создателю в том же порядке, в каком погубил создание. В этих трех нападениях он использовал все свои механизмы и истощил весь свой арсенал. Именно поэтому говорит Евангелист: «И окончив все искушение, диавол отошел от Него...» (Лк. 4:13).

Это те три страсти, о которых Евангелист Иоанн говорит божественно кратко: «похоть плоти, похоть

очей и гордость житейская» (1 Ин. 2:16). Кто внимательно исследует их, узнает, что всякая нечистота, разрушающая тело и дух человека, все преступления, сотрясающие человеческое общество, исходят из этих трех источников; и как только искореняется источник, высыхает и поток. Ибо из чего состоит человек, как не из души и тела, и из чего состоит душа, как не из духа и воли? Итак, воля получила печать гордости, дух — любопытства, а тело — вожделения плоти.

Некоторые полагают, что Апостол под именем похоти очей, похоти плоти и житейской гордости желал обозначить страсть богатства, как бы затрудняясь точно определить устройство этой страсти. Однако жадность никогда не бывает первой, ибо желание обладать возникает как раз для удовлетворения одной из трех вышеупомянутых страстей, двум из них или же всем трем вместе, выполняя служебную, а не руководящую роль по отношению к порочным движениям духа и тела.

Подвижники, трудящиеся над очищением души и обновлением духа по образу Создавшего их, должны внимать себе, познавая природу и действия страстей, и заботливо поучаться в правилах и порядке, установленном для их исцеления, в возвращении к потерянной чистоте.

Часть первая: Похоть плоти

Первая кровь

Похоть плоти — первый враг, которого необходимо побороть на пути к духовной реформации. Она же — и первая страсть, которую вступающие на путь добродетели стараются укротить и побороть уздой воздержания; самая грубая и ощутимая для тех, кто подвизается перейти от тьмы к свету¹². Страсть эта с легкостью побеждает слабых. Называется она похо-

тью, или желанием плоти, потому что удовольствие, к которому она с насилием увлекает, ощущается плотью и входит пятью чувствами, как бы пятью вратами. Ибо дух человека, к несчастью, утратив ощущение внутренней сладости, стремится к внешней, усиливаясь удержать это небесное удовольствие, по крайней мере, телесными чувствами, представляющими собой наиболее низкие и грубые из его сил, или же компенсировать его потерю другими удовольствиями. Здесь похоть царствует всевластно, и все живущие по плоти воюют под ее знаменами, в то время как живущие по духу сопротивляются ей, чтобы укротить ее и победить. Хотя любовь к воздержанию не позволяет нам предаться удовольствиям, душа сама сопротивляется этому благочестивому настроению беспорядочными движениями, потрясающими и смущающими ее; некое желание вожделения подталкивает ее, хотя и с отвращением и против воли ее самой, к наслаждению вещами, к которым ее притягивает склонность. Это столь насильственное движение есть ни что иное, как общая страсть, беспорядочное желание пережить каким бы то ни было образом удовольствия, любить которые не позволено. Страсть вожделения стремящаяся войти в нашу душу вратами чувств, совершенно противоположна любви к премудрости и враждебна добродетели.

*Uti non frui*¹³

Единственное правило, которому должно следовать для победы над этой страстью, есть правило христианской жизни, изложенное и непоколебимо утвержденное святым Августином во многих его творениях. (Кое-кто не понял это правило, а кое-кто и вовсе осудил.) Итак, хотя и возможно совершить многое силой вожделения, ничто не должно быть совершаемо ради вожделения, по инстинкту этой беспорядочной страсти, вписанному в нас грехом. В этом — испытание добродетели святых и утомитель-

ный путь их подвига и аскезы. Ибо когда по жизненной необходимости нам приходится «пользоваться» вожделением, по природе соединенным с телесными чувствами, пользоваться, чтобы сделать что-либо доброе как бы мимоходом и не ради самого вожделения, часто случается, что мы злоупотребляем им, увлекаемся и действуем только ради вожделения. И вместо того, чтобы пользоваться телесными чувствами по природной необходимости, а не по желаниям похоти, то есть для различения того, что требуется одобрить или осудить, принять или отвергнуть, желать или избегать как благотворного или губительного для сохранения нашего тела и нашей жизни, мы начинаем испытывать опасное удовольствие. Оно подобно слуге, который вначале слушается своего господина, но вскоре старается одолеть его. Вместо того чтобы пользоваться вожделением, как естественной силой к осуществлению необходимого, мы начинаем служить ему. Это случается прежде всего потому, что необходимость не имеет такой же силы, какой обладает удовольствие. Удовольствие побуждает нас к несоблюдению меры. Это беспорядочное движение затуманивает наш дух, и мы можем только по догадке судить о том, является ли происходящее с нами телесной необходимостью или же обманчивой прелестью вожделения. Душе плотской нравится такая неуверенность. Она радуется тому, что те границы, преступить которые она не имела бы права, неясны, и поэтому она может удовлетворять страсть к удовольствию под видом надуманной необходимости.

Вместо того, чтобы, «пользуясь» чувствами и за неимением другой возможности, испытывать удовольствие по необходимости вожделения, похоть и вожделение делаются самоцелью и смыслом чувственного ощущения. Впоследствии душа осознает это. Осознать же этот самообман можно, удалив то, что привлекает нас. Заботливо исследовав причину, мы поймем, требует ли природа необходимое или же улаж-

дается вожделением. В присутствии же вещей, приятных чувству, когда внутренние очи не могут более распознать, руководит ли нами необходимость или же стремление к удовольствию, трудно даже определить степень помрачения духа страстью.

Отсюда происходит и то сомнение, что возникает в душах благочестивых, которые, чувствуя умиление при пении псалмов, не в состоянии тотчас рассудить, благочестие ли это, движимое любовью к священным словам, или же страсть и наслаждение звуком. Ибо по истинному правилу христианской добродетели не подобает стремиться лишь к улаждению слуха сладостью и гармонией звуков и голосов.

Отсюда происходит и борение между воздержанием и похотью, возникающее при ежедневном подкреплении пищей сил нашего разрушенного тела. Невозможно выразить, как много ловушек устраивает нам похоть, как она препятствует определить границы необходимого в пище и питии, как она их меняет, как она их скрывает и как передвигает; как она убеждает нас поверить, что то, чего достаточно, недостаточно; как она побеждает нас прелестью своей и приманками, убеждая, что мы едим для нашего здоровья, тогда как мы едим уже только для несварения и болезни нашего желудка, в чем мы и признаемся впоследствии, раскаиваясь в совершенном проступке. Ибо вожделение не способно быть помощником в определении верной меры необходимого и нужного. А опыт подтверждает сказанное кем-то из древних: «Раскаяние следует за вожделением».

Легко полагать, что мы можем делать множество вещей с удовольствием, не превращая это в самоцель, но трудно всегда внимать себе во всех действиях, ничего не делая по одному побуждению к удовольствию и ради него. Трудность эта особенно знакома тем, кто объявил войну наслаждениям, и, не обладая, по причине телесной необходимости свободой отсечь их все одним ударом, подвизаются в их укрощении,

подчиняя стремление к удовольствию правилу умеренности.

Ответ Иову

Где найти человека, подобного Иову, обладавшего всеми благами и мгновенно обнищавшего? Лишившись прежних богатств, он твердо пребывал в неизменной преданности Господу. Действия его показали, что не богатство обладало Иовом, но он обладал богатством, а сам принадлежал Богу. Если бы таковой была наша христианская добродетель, то мы без труда отказались бы от обладания имуществом на пути к совершенству. Ведь беспристрастное отношение к богатству гораздо более достойно уважения, нежели отказ от него. Кто, согласно неизменному правилу истинного подвижничества, решился посвятить все свои силы восхождению на вершину христианского совершенства в отсечении удовольствий и в отказе от чувственного вожделения, действующего в звуках, красках, запахе, вкусной пище и прочих плотских соблазнах, стараясь хотя бы умерить их действие воздержанием, признает справедливость только что сказанного? Опыт и голос совести говорят о том, что легче вовсе отказаться от богатства и прочих законных наслаждений, нежели пользоваться ими и не согрешать.

Таковы правила, которым должно следовать, зная, от чего следует отказаться и что следует принимать в борьбе с первой страстью, самой постыдной из всех и называемой Апостолом похотью плоти. Тот, кому Бог дарует благодать победы, подвергнется нападению другой страсти, тем более лукавой, чем более благородной она кажется.

Часть вторая: похоть очей

Знание как болезнь

Вот оно — любопытство, всегда беспокойное, названное так из-за суетного желания все знать и прикрывающееся именем науки. Власть свою оно поместило в области духа. Именно там, собрав воедино множество различных образов, оно приводит его в смущение огромным количеством обманчивых представлений и, не ограничиваясь воздействием на разум, действует вовне на все органы чувств. Ибо грех запечатлел в душе непостоянную, бесстыдную и любопытную страсть, вовлекающую ее в опасности и побуждающую служить чувствам не для того, чтобы достичь удовольствия плоти, как прежняя страсть, но чтобы все испытать и приобрести плотское знание. Страсть упрямо возбуждает желание все знать, а так как зрение есть первое чувство, способствующее познанию, то и Дух Святой именует эту страсть «похотью очей» (См.: 1 Ин. 2:16).

Постараемся определить, в чем разница между движением вожделения и побуждениями этой страсти. Нетрудно заметить, что похоть плоти имеет своей целью все, что является приятным. Похоть же очей направляется и к вещам неприятным, желая испытать, искушить и познать все неведомое. Мир тем более испорчен этой страстью, чем более она прикрывается личиной добродетели, то есть знания.

Именно отсюда возникает желание насытить зрение всевозможными суетными вещами. Отсюда возникли цирки и представления. Отсюда — поиск тайн природы, нас вовсе не касающихся, бесполезных для знания; знание — это знание ради самого знания. Отсюда — отвратительное магическое искусство. Отсюда — желание искушать Бога в христианской религии, внушаемое дьяволом даже святым подвиж-

никам, с тем чтобы они творили чудеса ради желания видеть их, а не ради пользы, из них происходящей. Блаженный Августин многообразно подвергался подобным искушениям, не избежал их и Царь наш [Христос].

Тайны природы

Кто в силах выразить, сколь многие вещи, столь низкие и презренные, искушают нас, возбуждая наше любопытство, и как мы, не замечая того, бываем обескуражены и удивлены чем-то необычным вокруг нас, как-то: бегущим зайцем, пауком, ловящим мух в свои сети, и множеством тому подобных явлений, когда дух наш увлекается и стремительно уносится вслед происходящему. Я знаю, что все это — вещи ничего не значащие, но в них проявляется то же, что и в вещах значительных: любопытство, с которым разглядывают муху и с которым удивляются слону. Это суть симптомы одной и той же болезни.

«Поврежденное» благочестие

Страсть эта проникает даже в вещи священные и прикрывается покровом религиозного. Именно она побуждает нас с усердием изобретать и с восторгом наблюдать всевозможные новшества в устройстве церквей, в роскоши обрядов, и во всем необычном и притворном, ясно указывающем на то, что происходит оно из этой болезни, но прикрывается видом благочестия. Все это тем более приятно, чем более редко и неожиданно¹⁴.

«Последние известия»

Не свидетельствует ли скука, движимые которой мы передаем и узнаем новости, о беспокойстве нашего духа, и не указывает ли она ясно на источник своего происхождения? Почему мы, частные лица, не

причастные к государственным делам, утруждаем себя тем, чтобы знать, что происходит в Азии, какие начинания предпринимаются во Франции и на какой из принцесс женится польский король? Какая нужда нам знать все то, что происходит в стране и за ее пределами, на суше и на море?

О пользе рассуждения

Когда занятие общественной должности обязывает быть в курсе всего происходящего, то это — не суетное желание знания, но необходимая обязанность, связанная с выполнением долга. Правило христианской жизни во всем этом состоит в том, чтобы не превращать стремление к изучению и познанию вещей в дурное и излишнее любопытство, пользоваться знанием для принятия или отвержения вещей, дабы иметь надлежащее представление о том, чему должно следовать и чего избегать, чтобы жить по-христиански и выполнять наш долг.

Если этой беспокойной страсти удастся заставить нас нарушить границы мудрости и духовной умеренности, то стоит ли удивляться, что когда мы становимся самими собой и возвышаемся к созерцанию несравненной красоты вечной истины, где пребывает верное и спасительное знание всех вещей, то все множество образов и иллюзорных фантомов, суетность которых наполнило наш дух и разум, атакует нас и низводит вниз, как бы приговаривая: «Куда вы направляетесь, будучи покрыты пятнами и недостойны приблизиться к Богу? Куда идете вы?» И так мы справедливо наказываемся в одиночестве греха, совершенного в делах мира.

Часть третья: о гордости*Победа, не победившая мир*

Дух наш, очистившись в противоборстве с обеими страстями, самой победой своей рождает страсть новую, называемую Апостолом «гордостью житейской» (1 Ин. 2:16), самую коварную и опасную из всех страстей. Ибо когда человек радуется о своей победе над двумя предыдущими врагами добродетели, восстает самая последняя из страстей, радуясь об этой радости словами: «Почему ты торжествуешь? Я живу еще, я живу именно благодаря твоему торжеству». Происходит это оттого, что человек празднует победу раньше времени, как бы уже победив полностью эту страсть, тогда как только полуденный свет Вечности может расточить все ее тени. Трудно поверить, сколь много слез, вздыханий и молитв возносят к Богу благочестивые души, испрашивая помощи Его благодати и укрепления Его всемогущей десницы, дабы укротить и опрокинуть навзничь это дикое животное. Верны слова блаженного Августина о том, что порок этот умертвил душу первым, но умирает последним. Беспорядок, сразу же наступивший в душе по отделении ее от Бога, по возвращении к Нему покидает ее последним¹⁵.

В рабстве у свободы

Причина этого в желании независимости, запечатленном в глубинах человеческой души, сокрытом в непроницаемых тайниках воли, в желании принадлежать только самому себе и не подчиняться никому другому, даже Самому Богу. Если бы в нас не было этой склонности, то мы не испытывали бы трудности в исполнении Его заповедей и человек без труда отверг бы это желание независимости при первом его появлении. Очевидно, что человек в грехе своем не искал

ничего другого, как только того, чтобы никому не подчиняться. Иначе одного божественного запрета, руководившего человеком, было бы достаточно, чтобы не допустить совершения им преступления. Если бы человек прислушался к запрету, то тем самым прислушался бы к божественной воле, возлюбил бы ее одну, последовал бы ей, предпочел бы ее воле человеческой. Но дух человека удалился от премудрости, истины, неизменной воли, власти и руководству которой он естественно был подчинен, захотел зависеть только от себя самого, не признавая воли высшей и вечной правилом для воли своей. Он решил сам царствовать над самим собой, править собой своей собственной властью, вместо того чтобы подчиняться божественному авторитету. Все это само по себе и есть вершина гордости и дерзости. Именно поэтому было невозможно, чтобы после того как человек решил возвысить свою волю над волей и могуществом столь высочайшего Владыки, каковым был его Господь, воля эта не обрушилась бы тяжким грузом на самого человека, придавив его тяжестью падения и грудами развалин.

Благодать зависимости

Справедливым наказанием подобного непослушания явилась та трудность, с которой человек подчиняется божественной воле, то есть слушается голоса добродетели. Обращение к праведности было бы и вовсе невозможным, если бы помощь божественной благодати не преодолела эту немощь; невозможным было бы и наслаждение миром, приходящим вместе с праведностью, если бы нас не исцеляло то же действие благодати. По мере того, как наше своеволие уменьшается на пути продвижения в добродетели, возрастает желание зависеть от Другого, а не от себя самого, быть ведомым истиной и волей Божией, а не своими собственными силами.

Никто из святых не радуется своим силам. Чем более святости даровано человеку в этой жизни, тем более он радуется силе Божией, дающей силу совершать всякое добро, в стремлении к обретению здоровья, которым душа насладится в будущей жизни. Там никто не будет любить собственными силами или собственной волей, где неизменное могущество истины и премудрости, то есть сам Бог, будет всем во всех.

Это сладкое слово «свобода»

Язва эта может со временем частично зажить и исцелиться. Полное же исцеление возможно лишь как необыкновенное чудо, совершаемое Тем, Кто как Бог и Спаситель мира обладал смирением столь же бесконечным, каким было Его всемогущество. Ибо копье, которым дьявол пронзил сердце нашего праотца словами «Будете, как боги» (См.: Быт. 3:5), проникло в наше сердце, а острие его железа осталось глубоко внутри.

Быть абсолютно свободным, не иметь никакого иного руководства, кроме своей воли, управлять собой силой своей власти и всемогущества свойственно единому Богу и не может быть сообщено никому другому. Сколь справедливо, столь и необходимо, чтобы Тот, Кто никому не подвластен, Своим всемогуществом управлял всеми творениями. Но глубокая рана, нанесенная грехом первому человеку и превратившая его в подобие беглого раба от лица Господа, запечатлела в нем страстное желание всеми фибрами души стремиться к подражанию всевластию Божию и возвышенности Его бытия, след которых виделся человеку в преступлениях и разрушениях, совершаемых им в одиночку или совместно с другими. В жизни каждого человека видна участь прародителя человеческого рода, отказавшего в послушании Богу. Так дети отображают все ошибки отца.

Подражание силе

Римляне, ветвь того же древа, решили освободить свою родину, то есть самих себя от господства первых римских царей, а затем сделаться повелителями других народов, считая, что нет ничего более постыдного, чем подчиняться, и нет ничего более славного, чем повелевать. Подобно этому и каждый человек, отвергнув благое иго Истины и всемогущей Воли, радуется прежде всего своей независимости, а затем желает, по возможности, подчинить себе других. Так, отвергая правила разума и законы природы, человек старается подражать божественному всемогуществу. Только Богу подобает господствовать над всякой душой человеческой во спасение и на пользу. Но человек, насколько это только возможно, желает занять Его место, по отношению к самому себе и к другим. Он любит быть владыкой, не желая, чтобы Бог Сам господствовал над Своим творением. Об этом прекрасно говорит блаженный Августин¹⁶.

Отсюда происходит страсть гордости, во власти которой род человеческий был оставлен в наказание за посягательство на принадлежащее Богу. Она побуждает нас искать единоличного господства над всеми, подчиняя их добровольно или принудительно, побуждает стремиться к более высокому положению по сравнению с теми, кто в подобной же гордости не желает нам подчиняться. Ибо мы не выносим, когда один Господь властвует над нами и подобными нам, и желаем властвовать сами вместо Бога. Как верно сказанное блаженным Августином: «Ни к чему так не стремится человек, как к власти и могуществу»!¹⁷

Добродетель возвращения

Ничто так не возвеличивает человека, как подлинны добродетели духа. Поэтому те, кто изучили и на опыте постигли степени восхождения в духовной брани, признают, что гордость является наибо-

лее опасным из пороков, единственным пороком, опасным для совершенных, тем более представляющим опасность, чем более они продвинулись по пути добродетели и, следовательно, могли бы быть собою довольны. Ибо среди творений нет ничего превосходящего разумную душу, и получается, что душа чистая как бы по самой природе своей начинает восхищаться сама собой, пренебрегая прочими творениями. Можно было бы слишком долго рассуждать о том, сколь опасно и губительно самолюбие, ввергающее нас в суетность и оставляющее душу в болезни, вплоть до того самого времени, когда видение высшего и неизменного блага на небесах приведет ее к презрению себя самой; блага, в любви к которому она оставит самолюбие; блага, духом которого она исполнится, чтобы пренебречь себя саму, руководясь не только человеческим разумом, но и божественной, вечной любовью. Чувства эти овладевают духом того, кто возвращается к самому себе, почувствовав голод, и сказав в сердце своем: «Встану, пойду к отцу моему» (Лк. 15:18). Он осознает, что ничто так не препятствует ему в подобном возвращении, закрывая двери отчего дома, как надмение гордости и самолюбия, тщеславия и ложного мнения о собственном величии, которое душа, будучи больна, себе приписывает. Именно поэтому смирение столь восхваляется в граде Бога нашего и столь заповедуется его гражданам, странникам на этой земле. Смирение возвеличено и образом Самого Царя его, примера всякой реформации¹⁸.

Грех побежденных

Именно поэтому все преступления людей нечестивых и все грехи людей благочестивых, грехи неведения или же ложного ведения, являются либо возмездием гордости, либо, наоборот, средством против нее. Истинность этого подтверждается тем, что дьяволу

никогда бы не удалось ввергнуть человека в столь видимое и явное действие против заповеди Божией, если бы гордость прежде не довела его до высокого о себе мнения. Тогда и слова: «Будете, как боги» (Быт. 3:5), — оказались весьма сладкими и приятными. Истинно сказанное Писанием о том, что гордость предшествует падению, а душа превозносится перед тем, как пасть (см.: Прит. 16:18). Это падение и разрушение, совершившееся внутренне чрез гордость, предшествуют падению внешнему, при котором человек не осознает, что уже пал.

Felix culpa

Господь запретил первому человеку внешнее действие, совершив которое невозможно было бы прикрыться личиной праведности, что и свойственно гордости, дабы в смущении по совершении греха он познал, насколько заблуждался в высоком о себе мнении. Именно поэтому тем, кто страдает от суетного тщеславия, полезно впасть в видимые и явные для всех грехи, дабы стыд за совершенный грех вынудил их отказаться от высокого о себе мнения, уже приведшего к падению, прежде чем грех сделается явным и видимым. Так, говоривший в «благоденствии своем “не поколеблюсь вовек”» (ср.: Пс. 29:7), был исцелен приводящим в трепет лекарством, данным ему рукою милосердия Божия. По попущению божественной благодати испытал зло, причиненное надменной уверенностью в собственных силах, он воскликнул: «Господи, благодать Твоя и воля поддерживали силу мою и славу, но ты сокрыл лице Твое, и я смутился» (ср.: Пс. 28:8, — *пер. А. С.*). На время Господь отобрал у него то, что льстило его самолюбию, дабы он познал, что дары и милости — не от него самого, но подаются свыше, и научился не превозноситься. Так Господь исцеляет опухоль гордости, милосердием Своим к человеку давая ему вос-

стать от греха, дабы душа, прежде падения своего не желавшая всецело уповать на благодать Божию, возвратилась к Нему, испытав на деле свою слабость, и служила в постоянстве и смирении.

Именно поэтому Господь попускает, что подвизающиеся служить Ему в смирении не имеют сил предпринять, совершить или завершить добрые дела. Иногда они пребывают в свете, а иногда во тьме, иногда в наслаждении благом, а иногда в нелюбви к нему, иногда в рвении к добру, а иногда в безразличии. Так, они познают, что ведение добродетели и сила к ее совершению не происходят от их усилий, но есть плод свободного божественного решения, а внезапная перемена от спокойствия к смущению в душе послужила исцелению их от болезни тщеславия.

Именно поэтому и святым Своим Господь Бог, бесконечно благой, не дает ни подлинного ведения, ни всепобеждающего наслаждения в добре, необходимого для всякого доброго дела, чтобы чрез это они познали, что свет и сладость, делающие землю сердца их приносящей добрые плоды, приходят свыше, а не от них самих. И наконец, именно поэтому Господь медлит порою в исцелении избранных своих от слабостей, даже когда они с воплем, криком и слезами просят об этом. Именно поэтому Он попускает и их падение, на восстание после которого требуются многие годы, чтобы легкость в добродетельной жизни не испортила их, заразив болезнью гораздо более скрытой и опасной. Смысл посещения Божиего здесь не в том, чтобы погубить их, но в том, чтобы сделать смиренными. Господь старается не допустить, чтобы, увидев себя в полном спокойствии, они не сказали в сердце своем: «Все это — дела рук наших и силы, и не от Господа» (см.: Втор. 32:27, — *пер. А. С.*).

Посему, умоляю вас, судите о том, насколько губительно это зло, если нуждается оно в столь разрушительном лекарстве. И как врачи изгоняют яд

при помощи иного яда, так грех гордости не исцеляется, как только при помощи других грехов.

Поэтому и Господь, благодать Которого бесконечна, не желает притупить греховное жало плоти, то есть нечистые плотские желания, у самых великих святых, победивших все похоти, даже у самих Апостолов, и у самого первоверховного из Апостолов, умолявшего об этом трижды, но оставляет страдать до самой смерти. Ибо в жалком состоянии, в котором люди находятся в этой жизни, наиболее опасный враг — гордость. В борьбе с желаниями плоти дух познает опасность, которой постоянно подвергается. Находясь же в мире и вдохновении, он исполнился бы тщеславия. Он будет всегда подвержен ему по причине крайней слабости, вплоть до того времени, когда человеческая хрупкость будет исцелена столь совершенным образом, что не будет подвержена ни опасности падения по причине невоздержания духа, ни опасности тщеславия по причине надмения сердца, что произойдет лишь в будущей жизни.

Это весьма таинственным образом изображается в истории иудейского народа, в соседство которому Господь оставил хананеев, долгое время воевавших против него, укротить которых иудеям удалось спустя долгое время и с большим трудом. Все это указывает нам на то, каким образом Господь проявляет Свое милосердие, умеряя ощущение избыточного счастья в сердцах своих детей, обращая им на пользу самые пороки и грехи, не только тогда, когда они их побеждают, но и когда совершают. Таким образом, Он дарует им победу в знамение силы Своей благодати или же допускает поражение, чтобы осудить их гордость, зная, что они не смогли бы свято и в терпении пережить благополучие победы, приписав ее достижение собственным силам. Испытанная слабость избавляет их от этого заблуждения. Осознавая, что они не имеют того, что так желают иметь, а из-за суетного упования на собственную добродетель

тель теряют и то, что имели, они тем самым познают, откуда у них то, что они имеют. Сознание этого понуждает их уповать не на самих себя, но на Того, Кто избавляет их из западней и ловушек. Великая и глубокая тайна божественной премудрости видится в том, что жизнь праведников полна искушений, подвержена ошибкам, окружена ловушками, потрясаема опасностями, осаждаема трудностями, обременяема грехами, уберечься от которых не в силах никакая человеческая премудрость и превозмочь которые не в силах никакое искусство и никакая сила. Именно поэтому Апостол совершенно справедливо говорит: «Праведник едва спасается» (1 Пет. 4:18).

Почему же праведный спасается с трудом? Трудно ли Богу спасти праведника? Может быть, Он не хочет нашего спасения? Да не будет! Почему же страдает человек, если согрешить так легко, а жить праведно так трудно, так, что, как я только что говорил, даже самые благочестивые люди в течении всей жизни нуждаются в прощении грехов, постоянно совершаемых? Мы знаем, что у Бога нет несправедливости, нет в Нем и немощи. Но мы знаем и то, что «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4:6). Бог всемогущий не желает с легкостью избавить нас от всех этих бед, чтобы укротить нашу гордость и нашу дерзость. Он вовсе не желает лишить нас надежды на спасение, но желает показать нам, сколь справедливо человеческое естество было наказано за гордость. Он оставил его в бессилии и немощи, чтобы сил человеческих не хватало, и естество человеческое познало необходимость прибегнуть ко Господу как единственному своему Освободителю, и чтобы отказалось оно от упования на самое себя в умении избегать пороков и творить добродетель, от гордости, столь для него естественной и столь глубоко укорененной в суставах и костях, что оно силой принуждается к признанию необ-

ходимости помощи Спасителя и мольбам о вспомоществующей Его благодати. Бог совершает это в избранных Своих как щедротами Своими, так и наказаниями, Он убеждает их в этой истине чрез неведение, в котором Он их оставляет, и чрез ведение, которое дарует. Он преподает им это спасительное учение через опасностям, которым они подвергаются, и в трудностях, которые им приходится побеждать, в ошибках и грехах, в которые они впадают. Насколько я могу судить об этом, Господь Бог действует так, опасаясь, что, избавившись от стольких врагов, подвижники впадут в свои собственные сети, по слову Писания, лстя себе после освобождения, вместо того чтобы воздать славу Единственному Освободителю — Богу¹⁹.

Благодать спасающая

Извне Господь застаёт подвижников врасплох многими трудностями и наказывает падениями, внутри Он просвещает их Своим Духом. Так познают они, что Бог дарует победу над грехом, когда гордости больше нет; медлит даровать победу и создает трудности из опасения, что гордость появится; отказывает в даровании победы именно по причине гордости. Ужас опасностей, которым они могут подвергнуться, помогает двигаться с большей осмотрительностью и под водительством благодати. Смятение и отчаяние, вызываемые трудностями в духовной брани, помогают с большей силой молить о благодати. А стыд быть побежденными и распростертыми под игом греха помогает возвращению под иго благодати с сознанием и смирением. Наконец, видение того, что собственные силы к избежанию зла, деланию добра и пребыванию в добре являются лишь слабостью и что основание к суетному упованию на себя разрушено со всех сторон, помогает избежать прежней гордости и постепенно достигнуть исцеления души от этой

болезни так, чтобы после всех этих испытаний исполнились слова Апостола: «Хвалящийся хвалится Господом» (1 Кор. 1:31).

Кто не восхвалит после всего этого величие божественной Премудрости, кто не возложит все моменты своей жизни и своей смерти, все продвижение и все замедление на пути нравственной реформации на благодать, столь заботящуюся о нашем спасении, столь щедрую в своих благодеяниях, на Бога, являющего Себя на помощь нам тогда, когда мы думаем, что Он нас полностью оставил, и подающего нам средства к исцелению тем более действенные, чем более сокрытые и невидимые, тогда, когда мы отчаиваемся в Его помощи.

Не чудно ли искусство, которым Бог пользуется, даже когда оставляет нас? Не это ли осознал пророк, когда, в смятении от подобных борений, и чувствуя себя оставленным и утомленным от столь мучительных подвигов, внезапно воскликнул: «Ты же, Господи, доколе?» (Пс. 6:4). «Что означает «доколе»?» — спрашивает святой Августин. И от лица Божия прибавляет. «Доколе ты на деле не познаешь, что только от Меня должно ожидать помощи. Ибо если бы я дал ее раньше, ты не почувствовал бы труда и утомления борьбы. Не почувствовав, ты суетно положился бы на свои собственные силы, и суетность эта не позволила бы тебе одержать победу. Однако написано: «Прежде нежели ты воззовешь, я приду и отвечу: «Вот Я на помощь тебе!»» (см. Ис. 58:9; 65:24, — *пер. А. С.*). Когда Бог медлит, Он не оставляет нас без помощи. Замедление Его помощи уже есть помощь. Медля помочь нам, Он помогает нам. Ибо если бы Он исполнял наши поспешные желания, то мы не смогли бы получить от Него здоровья совершенного и преисполненного»²⁰.

Заключение

Этот враг — ты

Пусть эти истины утешают вас в ваших трудах, возлюбленные подвижники Христовы. Что же, если в войне, о которой, быть может, я говорил вам слишком долго, в войне, которую вы объявили всем страстям души, вы внутренне испытываете разделение и восстание, сопротивляетесь самим себе, и сопротивление это мешает вам победить врага, одолеть и укротить которого необходимо? Враг этот — мы сами. Не сомневайтесь в любви Божией к вам, и раны, полученные вами в этой борьбе, да не заставят вас опустить щит ваш и меч. Смиритесь пред Богом. Веруйте, что происходящее с вами по Промыслу Божию есть результат Его особого милосердия к вам, незримо действующего, дабы исцелить вас от зла более опасного и более скрытого, зла, защититься от которого, за исключением случаев благоволения редких, исключительных и чрезвычайных, можно лишь чрез грехи и падения.

Бог есть любовь

Исцелитесь от гордости, говорит святой Августин, и вы не будете грешить, ибо, чем более мы любим Бога, тем менее страдаем от гордости. Любовь Божия, любовь добродетельная, не совершает грехов, ибо любовь «не мыслит зла» (1 Кор. 13:5), а грехи уже совершенные стирает, ибо «любовь покрывает множество грехов» (1 Пет. 4:8). Почитайте за общее правило, что избавление от греха наступит только тогда, когда вы познаете, не верой, общей для всех католиков, и не знанием, доступным людям ученым, но опытом и мановением любви, исходящей из сердца, познаете истину, что «Бог производит в нас и хотение и действие» (Фил. 2:13) и что мы ничего не

можем помыслить от нас самих, но вся сила наша исходит от Бога, и, оставив надежду на собственные силы, вы будете уповать лишь на Его милосердие, даже когда не удастся прилагать все желаемые усилия и действовать изо всех сил.

Возложите ваше упование на заступничество Того, любовь Которого вы испытали в призвании вашем к жизни в братстве столь досточтимом. С радостью стремитесь к почести вечного звания в желании с пользой осуществить замысел вдохновленной Им внутренней и внешней реформы. Не бойтесь злословия тех, кто не по рассуждению, а по страсти выступает против начинания столь спасительного. Место это столь свято, что даже если несправедливость их столь велика, чтобы злословить его тайно, им не хватит дерзости, чтобы злословить открыто, из страха, что общественное мнение, поддерживающее вас, не обратится против них и не осудит их. Продолжайте дело, благополучно вами начатое. Постоянством вашим вы победите тех, кто восстает против вас и старается одолеть вас своими возражениями. Их сопротивление продолжается, пока они надеются, что им уступят. Когда же ваше непоколебимое постоянство победит их, они будут восхвалять вас, а, может, и подражать вам, — те, кто ныне завидует и противится.

Утешайте себя в надежде. Подвизайтесь поддерживать и все более и более возжигать в сердце вашем небесный огонь, вас объемлющий. Так, все ветры и бури, воздвигаемые демонами и злобой человеческой, послужат не угасанию, а возбуждению вашей ревности.

Имейте мужество, укрепляйтесь в Господе, будьте готовы к брани против власти духов злобы поднебесных и ваших страстей. Свлекаясь ветхого человека и облакаясь в нового, реформируйтесь обновлением духа и сердца. В этом подлинная цель и завершение всякой реформы и всякой дисциплины.

В опасении, чтобы по слабости, всем людям свойственной, и в делании столь трудном дух ваш не

смутился, будучи лишен лживого утешения, подаваемого удовольствиями и суетностью века сего, посвятите Богу всю ту любовь, любить которую этот мир вы отказались. Вы отдали себя на служение Богу, и да будет Он единственной целью и подлинным центром всех ваших желаний. Невозможно угасить желание временных вожделений, не почувствовав прежде сладости благ небесных²¹. «Вкусите, и увидите, как благ Господь», — говорит пророк (Пс. 34:9). Если любовь Божия горит в ваших сердцах, исполняя их небесной сладостью, то она потребит всю тяжесть и сопротивление, испытываемое вами внутри, и вы с удовольствием преодолите все трудности. Ибо нет ничего столь трудного и тяжкого, чего бы огонь любви не смог облегчить и превозмочь. Когда душа объята им и божественный пламень возносит ее к Богу, она преодолевает все препятствия, как внешние, так и внутренние. Душа освобождается от уз и тирании тела, плоти и крови, делается свободной от всех земных страстей, возносится на ясных крыльях чистой и непобедимой любви к Самому Богу, в объятия бессмертного Жениха благочестивых душ. Любящие не чувствуют ничего тяжкого в трудностях и не чувствуют трудностей в любви. Они либо не ощущают трудов, либо любят их.

Воодушевитесь же ревностью о величии вечности, сияющей в вышних, о достоверности неизменяемой истины и о потоке божественных сладостей. Вы не будете испытывать ничего, кроме презрения и отвращения к губительному превозношению суетной славы, к нечестивому желанию любопытного знания и к нечистым пожеланиям вожделения.

В божественной любви вы найдете все то, что в заимствовании у творений безобразных и гибнущих ищется страстями. Ибо они ищут лишь величия, знания и удовольствия. Нет ничего столь великого и возвышенного, как любовь, которую душа возносится в чистом и тихом свете вечности, рассеивая сумрак

вещей тварных. Подчиняясь лишь Тому, Кто является началом величия и славы, душа взирает на вещи мира сего с презрением, считает их ниже себя самой, недостойными привязанности. Нет ничего более разумного и мудрого, нежели эта любовь, посредством которой Сам Источник всякого наслаждения всецело распространяется в наших сердцах. Так достигнете вы состояния совершенства, в котором величие никогда не сменится падением, знание — ошибкой, удовольствие — неприятностью. И я молю Того, Чье бытие — вечность, знание — истина, радость — любовь, Отца и Сына и Святого Духа, даровать вам это Своею благодатью. Аминь.

Примечания

¹ Смысл рассуждения Янсениуса: мир сотворенный сотворен из ничего. Стремление к небытию как ложному возвращению к «первоисточнику» таинственным образом «оживает» в человеке и мире после грехопадения. Эта аксиоматическая интуиция богословия блаженного Августина, как бы забытая и вытесненная позднейшим богословием, парадоксальным образом проявляется в мысли секулярной. Ср. понятие «тяга к смерти» у «позднего» Фрейда.

² В этих словах Янсениуса кратко выражены основные темы его богословской антропологии и учения о благодати. 1. Благодать противостоит греху человека. По замыслу своему и смыслу благодать является абсолютным, незаслуженным и всецело нелогичным даром. Грех заслужен, а благодать дарована. 2. Грех увлекает, влечет человека к небытию. Несвобода, изначальная данность падшего человека, образует синергийную связку с грехом. Благодать, источник и синоним свободы, дает человеку активное и самостоятельное (но не автономное!) возвращение к добру. 3. Благодать, хотя и является динамическим противовесом греху, существует и до всякого грехопадения. Бог, источник всех благ, в абсолютной благодати извлекает первоначального человека из «виртуального ничто».

³ Янсениус в немногих словах выражает смысл того, что принято называть католической реформацией, то есть постоянно существовавшему в лоне Западной Церкви

стремлению к обновлению духовной жизни, богословия и церковно-канонических структур. Примером подобного подхода является постоянное обновление и преобразование монашеских орденов, реформе одного из которых и посвящена проповедь Янсениуса. В новейшее время под словом «Реформация» принято иметь в виду протестантизм. Протестантская реформация вдохновляется идеей и практикой, вполне присущей западному христианству, но приводит к разделению христианского мира. Наименование протестантизма как реформации, а католичества как контрреформации, достаточно позднее и датируется, скорее всего, XVIII веком. Католическая Церковь долгое время не хотела уступать «честь» преобразований своим оппонентам. Так, сам Янсениус в своей полемике с кальвинистской теологией называет протестантов «псевдореформаторами». Вполне понятна основная идея: обновление Церкви не должно разрушать ее. Ср.: *Eder Karl. Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus, 1555—1648. Fribourg, 1949. S. 8—9.*

⁴ В эпоху так называемой Контрреформации всякое новое начинание могло вызвать подозрение в несоответствии католической традиции. Янсениус защищает монахов от подозрений, подтверждая, что их начинаниями руководит стремление к более строгому соблюдению древних святоотеческих уставов подвижничества. Известно, что Корнелий Янсениус много содействовал распространению монашеской традиции в современных ему испанских Нидерландах, полагая, что именно в монастырях хранится верность подлинному богословию отцов Древней Церкви, в особенности учению блаженного Августина о благодати.

⁵ Господь Иисус Христос — Сама Праведность, был осужден и распят.

⁶ Блаженный Августин в богословии Корнелия Янсениуса является абсолютным и непререкаемым авторитетом, фундаментом всякого богословствования (см. далее по тексту). Ссылка на Августина, хотя бы и не первостепенная, не случайна.

⁷ Ср. *Wim François. «De onweerlegbare vertolker van de theologie»: Johannes Driedo over Schrift, Augustinus en de katholieke traditie (1533). S. 429 // Paul van Geest/Hans van Oort (Изд.). Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking. Лейвен, 2005. S. 427—446.*

⁸ Здесь Янсениус прежде всего излагает свое личное богословское кредо, согласно которому блаженный Августин является гением христианства, наиболее интеллектуально и духовно одаренным. Помимо этого, Янсениус вполне воспроизводит отношение Древней Западной Церкви к «Отцу Отцов и Учителю Учителей». Августин — не просто один из святых отцов Золотого века христианской письменности. В мысли и слове Августина христианское святоотеческое богословие достигло апогея и, выражаясь несколько технически, стандартизировалось. Августина «нельзя обойти», и каждый последующий мыслитель и богослов обязан строить свое богословие, исходя из сказанного Августином. Наиболее четко подобная герменевтика и методология прослеживается, конечно же, у представителей формального августинизма. Однако все великие и малые отцы и учителя христианского Запада, от Проспера Аквитанского до Фомы Аквинского, продолжают воспроизведенную Августином традицию. Парадоксальность ситуации заключается в том, что эксклюзивность Августина в восприятии древнего западного христианского сознания вызвана не «недостаточным количеством» других латинских святых отцов или недоступностью отцов греческих, а, скорее, несколько иной, нежели в более знакомой нам православной традиции, герменевтикой восприятия и рецепции святоотеческого богословия. Ср. название и содержание главы «В тени великого Августина» (на нем. *Im Schatten des grossen Augustinus*), из книги: *Pesch O. H., Peters A. Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. Darmstadt, 1981.

⁹ Телесное бессмертие первозданного человека является одним из ключевых пунктов богословия Корнелия Янсениуса. В своем главном произведении под названием «Августинус» Янсениус полемизирует с рядом богословов Нового времени, настаивавших на изначальной и неизбежной смертности человека. Ср.: *Augustinus*, I, VI, IX, 363: *Sic est несомненная кафолическая истина: человек не должен был умереть телесно, если бы не согрешил.* (Лат.: *Certa et catholica veritas est, hominem, nisi peccasset, non fuisse corpore moriturum.*)

¹⁰ Слова о природе и благодати в богословии Янсениуса не означают разделения естественного и сверхъестественного порядков бытия, ставшего одной из характери-

стик богословия Нового времени. Об этом можно подробно прочитать в монографии Анри де Любака «Августинизм и богословие Нового времени».

¹¹ Слова Корнелия Янсениуса о глубоком ранении, болезни и смерти человека после грехопадения точно отражают антропологический пессимизм богословия августинизма. «Человек не смертен, он мертв», — эти слова святого Августина являются своего рода лейтмотивом богословского рассуждения о человеке.

¹² Ср.: «*Post tenebras — lux*» («После тьмы — свет») — девиз женевского протестантизма и кантона Женевы, ставший символом перехода от католического христианства к протестантизму. Терминологическое сходство богословия Янсениуса с тематикой Реформы указывает на «неоригинальность» тематического арсенала классического протестантизма.

¹³ «*Uti non frui*» — «пользоваться, а не наслаждаться». Основное правило христианского благочестия и аскезы, «правило христианской жизни» (Янсениус), повторяемое блаженным Августином во многих местах его произведений. Мир сотворенный создан на благо человека на пути к Богу, а не для его дезинтеграции и разрушения, результата всякой болезненной привязанности к видимому.

¹⁴ Критика Янсениуса направлена против одного из его главных богословских противников, Общество Иисуса. Стремлению иезуитов к внешнему благолепию в богослужении соответствует в учении о благодати утверждение неповрежденной свободы человеческой воли, решающей, принять или отвергнуть предложенное во Христе спасение. Это, по мнению, Янсениуса, противоречит богословию блаженного Августина и традиционной ортодоксии Католической Церкви.

¹⁵ Ср.: *Enarrationes in Psalmos 7, 4: Quo primo enim vitio lapsa est anima, hoc ultimum vincit.*

¹⁶ Ср. *Августин*, блж. О различных вопросах (лат.: *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*), 79, 1: «*Quanto autem amplius privato suo gaudet, et neglecto Deo, qui omnibus animis utiliter ac salubriter praesidet, ipsa sibi vel aliis quibus potuerit vult esse pro Deo, suam potius in se vel in alios quam illius in omnes diligens potestatem, tanto est sordidior tantoque magis poenaliter divinis legibus tamquam publicis servire cogitur. Quanto igitur anima humana deserto Deo suis honoribus vel sua potestate fuerit*

delectata, tanto magis subditur talibus potestatibus, quae privato suo gaudent et honorari ab hominibus sicut dii cupiunt».

¹⁷ Ср.: *Августин, блж.* На Евангелие от Иоанна (лат.: In Evangelium Ioannis), 43, 1: «Et nihil sic quaerit homo quomodo potentiam». Ср. понятие «воля к власти» в философии Фридриха Ницше.

¹⁸ Понятие «реформация» означает здесь преобразование как отдельного человека на пути от гордости к смирению, так и восстановление, обновление человеческой природы во Христе. Реформация, как об этом свидетельствует и тема проповеди Янсениуса, совершается в духовной жизни христианина и в жизни Церкви в постоянном стремлении к соответствию апостольскому преданию. Монахи, которым проповедует Янсениус, приняли решение реформировать монастырь, то есть жить по более строгому уставу. Церковь реформируется в проповеди, миссии и возвращении к классическому наследию отцов. Представителей протестантской Реформации Янсениус называет «псевдореформаторами».

¹⁹ Бог в богословии Корнелия Янсениуса — Бог Освободитель, возвращающий рабствующему человеку подлинность его первоизданной свободы благодатью любви во Христе.

²⁰ См.: *Августин, блж.* Проповедь 163, на Гал. 5:16–21 (Sermo 163, Ad Gal. 5, 16–21): «Quid est: Usquequo? Quo usque probes quia ego subvenio. Si enim cito subvenirem, luctamen non sentires; si luctamen non sentires, tamquam de tuis viribus superbires; et per istam superbiam numquam ad victoriam pervenires. Dictum est quidem: Adhuc te loquente dicam: Ecce adsum. Sed Deus et cum differt adest, et quod differt adest, et differendo adest; ne prae properam cum implet voluntatem, perfectam non impleat sanitatem».

²¹ Любовь к Богу, небесное всепобеждающее удовольствие, является, согласно Янсениусу, необходимым и единственным условием совершения добродетели. Любовь эта есть дар благодати, а благодать есть любовь. По мысли епископа, человек падший находится во власти любви ко греху. Любовь к Богу должна освободить его для дела доброты.

*Священник АЛЕКСАНДР МАЗЫРИН**

ЗНАЧЕНИЕ ПОДВИГА НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ РОССИЙСКИХ**

С 1980-х годов в Русской Православной Церкви сначала за рубежом, а затем и в Отечестве начался процесс канонизации новомучеников и исповедников Российских, пик которого пришелся на 2000 год. К настоящему моменту прославлено уже около 2 тысяч подвижников, причем надо понимать, что это лишь малая часть из тех церковных людей, кто пострадал в годы гонений при коммунистической власти. Всего же только за первые 20 лет советской власти было расстреляно более ста архиереев Русской Православной Церкви, десятки тысяч священнослужителей, сотни тысяч монашествующих и мирян¹. С этим сопоставимо число тех, кто умер в заключении. Общее коли-

* Автор — магистр богословия, кандидат исторических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (Москва).

** Русский вариант текста доклада, сделанного на международной конференции «A Cloud of Witnesses. Opportunities for Ecumenical Commemoration», состоявшейся 29 октября — 2 ноября 2008 года в монастыре Бозе (Италия). Организаторами конференции готовится к изданию сборник докладов на английском языке. Исследование проведено при поддержке РФНФ, проект № 07-01-00180а.

чество верующих, подвергшихся репрессиям, оценивается от 500 тысяч до 1 миллиона².

Встает, однако, вопрос: можно ли считать их мучениками, пострадавшими за Христа? Проблема заключается в том, что формально в СССР (в отличие, скажем, от Албании) преследований за веру не было. Советская власть, провозгласив в январе 1918 года «свободу совести», многократно заявляла, что ведет борьбу не с религией, а с контрреволюцией. Большинство церковных людей, репрессированных в 1920–1930-е годы, были осуждены за действия, «направленные к свержению, подрыву или ослаблению власти <...> Рабоче-Крестьянского Правительства» (58-я статья УК РСФСР).

Насколько правомерны были обвинения Церкви в контрреволюции? Была ли Церковь нелояльна советской власти, и если да, то в чем эта нелояльность, имевшая следствием многочисленные жертвы среди церковных людей, заключалась? Вела ли Церковь какую-то борьбу с «Рабоче-Крестьянским Правительством» и предпринимала ли какие-то действия, направленные к его «свержению, подрыву или ослаблению»?

Ответить на эти вопросы можно, приняв во внимание следующие факты. Осенью 1919 года, в наиболее критический для большевиков момент Гражданской войны, когда Белая армия победно двигалась на Москву, Патриарх Тихон призвал архиереев и пастырей Православной Церкви не подавать никаких поводов, оправдывающих подозрительность советской власти, и подчиняться ее велениям, поскольку они не противоречат вере и благочестию³. Летом 1923 года Патриарх, чтобы отвести от себя политические обвинения, заявил Верховному суду РСФСР, что он окончательно и решительно отмежевывается как от зарубежной, так и внутренней монархическо-белогвардейской контрреволюции⁴. В последующий период заявления православных иерархов

о лояльности советской власти делались постоянно. Примерами могут служить послание Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) лета 1925 года, в котором содержался призыв являть везде и всюду примеры повиновения гражданской власти⁵; проект декларации Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), представленный летом 1926 года, в котором он от лица всей православной иерархии и паствы засвидетельствовал перед советской властью искреннюю готовность быть вполне законопослушными гражданами Советского Союза⁶; появившееся тогда же так называемое «Соловецкое послание» заключенных епископов: «С полной искренностью мы можем заверить правительство, что ни в храмах, ни в церковных учреждениях, ни в церковных собраниях от лица Церкви не ведется никакой политической пропаганды», — писали они⁷. Летом 1927 года митрополит Сергий пошел еще дальше, охарактеризовав все предшествовавшие заявления о лояльности как «половинчатые» и провозгласив: «Теперь мы переходим на реальную, деловую почву и говорим, что ни один служитель церкви в своей церковно-пастырской деятельности не должен делать шагов, подрывающих авторитет советской власти»⁸. Изданная тогда митрополитом Сергием июльская декларация 1927 года многих в Церкви привела в крайнее смущение. «Всякий удар, направленный в Союз, <...> сознается нами как удар, направленный в нас», — говорилось в декларации⁹.

Казалась бы, что после таких заявлений (подкрепленных к тому же целым рядом конкретных действий: требованием к русскому зарубежному духовенству дать подписку о лояльности советской власти, введением обязательного поминовения власти за богослужением, перемещением целого ряда неудобных власти епископов на другие кафедры), по крайней мере, сторонников митрополита Сергия власть

должна была перестать преследовать: они доказали, что причислять их к контрреволюционерам нет оснований. (Впрочем, и оппозиция митрополиту Сергию против самого по себе требования гражданской лояльности ничего не имела. Так например, самое громкое заявление оппозиции — воззвание ярославских иерархов, возглавляемых бывшим Заместителем Патриарха Тихона митрополитом Агафангелом, гласило: «Мы всегда были, есть и будем лояльны и послушны гражданской власти; всегда были, есть и будем истинными и добросовестными гражданами нашей родной страны»¹⁰.) Однако никакого смягчения репрессий не произошло, и размах гонений с каждым годом только нарастал, что хорошо видно из собранной в ПСТГУ статистики репрессий (если принять число арестов по «церковным делам» в 1926 году за 100%, то в 1927 году этот показатель равен 166%, в 1928 — 223%, в 1929 — 785%, в 1930 — 2175%)¹¹. Даже из тех иерархов, кто подписал в 1927 году упомянутую июльскую декларацию, большинство было расстреляно (репрессий избежали лишь двое из девяти — будущие Патриархи Сергей и Алексей I). Более того, жестоким репрессиям в 1930-е годы подверглись и многие так называемые «церковные обновленцы» («красные попы», как их звали в народе), выступавшие с начала 1920-х годов в качестве ревностных сторонников новой власти. Все это позволяет утверждать, что действительной причиной гонений на Церковь была вовсе не ее мнимая нелояльность советской власти. Причину эту следует искать в самой природе большевизма.

Обращаясь в начале 1922 года к народам мира, Первоиерарх Русской Зарубежной Церкви митрополит Антоний (Храповицкий) определил большевизм как «культ убийства, грабежа и богохульства»¹². Сказано это было, конечно, резко, но, по сути дела, правильно. Победивший в России большевизм был одержим пафосом богоборчества. Всякий, кто не

исповедовал этого «культа убийства, грабежа и богохульства», каким бы добросовестным гражданином Советской Республики он ни был, воспринимался большевизмом как враг. В силу этого любой верующий человек, поскольку он не мог стать носителем богоборческой идеологии, рассматривался большевистской властью как контрреволюционер. Новая власть требовала не просто законопослушности: борьба шла за души людей. Сам факт существования Церкви в СССР был для богоборческой власти сильнейшим вызовом. Секретарь ЦК ВКП(б) Л. М. Каганович в секретном обращении к местным партийным комитетам в феврале 1929 года писал, что религиозные организации «являются единственной легально действующей контрреволюционной организацией, имеющей влияние на массы»¹³. И это при том, что свидетельства лояльности советской власти со стороны этих религиозных организаций множились день ото дня! В служителях Церкви (служителях в широком смысле слова) большевизм видел прежде всего своих духовных врагов, подлежащих в конечном итоге полному уничтожению. Их большая или меньшая готовность продемонстрировать свою лояльность советской власти могла влиять лишь на очередность нанесения удара по ним, но удар должен был последовать неизбежно. В период наибольшего накала гонений (годы так называемого «Большого террора», 1937—1938) гарантию личной безопасности (насколько такая гарантия в советском государстве вообще была возможна) для «церковников» мог дать только полный разрыв с религией и открытый переход на службу воинствующему безбожию (как это сделал, например, обновленческий «митрополит Ленинградский» Николай Платонов, объявивший в 1938 году, что более не имеет к Церкви никакого отношения, и устроившийся на работу хранителем музея атеизма¹⁴).

Впрочем, был еще один способ уцелеть в те годы. Как правило, прямого отречения от Бога власти не

требовали. Чаще требовали другого: от епископов — помочь выявить «контрреволюционное» духовенство, от священников — «контрреволюционных» мирян, та же роль «осведомителей» предлагалась и мирянам. Как описывал священник Михаил Польский, бежавший в 1930 году из СССР, сначала предлагалось дать просто подписку «честного гражданина Советской Республики» с обязательством доносить «о всяком случае контрреволюции», затем, через некоторое время, следовало уже требование дать вторую подписку: обязательство исполнять все распоряжения ГПУ¹⁵. В конечном итоге все сводилось к тому, что для того чтобы не сесть самому, надо было сажать других, причем делать это столь усердно, чтобы у хозяев из Госбезопасности не возникало сомнений в полезности своего секретного сотрудника. Тогда внешне от Бога можно было и не отречься. Служить интересам безбожия не снимая ряссы — такую возможность власть готова была предоставить. И находились люди, этой возможностью пользовавшиеся. Так например, обновленческий «митрополит Ставропольский» Василий Кожин с удивительным цинизмом говорил в 1944 году представителю власти, что «своим 20-тилетним существованием обновленческая церковь вела работу, сводящуюся, в конечном счете, к изъятию реакционных элементов тихоновской церкви»¹⁶.

Однако для подавляющего большинства служителей Церкви подобный путь скрытого предательства оказался столь же неприемлем, как и путь открытого отречения. Они хорошо понимали, что предательство своих братьев равносильно отречению от Самого Христа: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). И, соответственно, страдания, вызванные отказом доносить на своих братьев, равноценны страданиям за Самого Христа. По этой причине можно без всякого сомнения считать всех христиан, пострадавших за отказ как-либо служить советской власти в деле

насаждения безбожия, мучениками за Христа. Их страдания — результат принятия Евангелия во всей полноте. Им предлагали делать то, что было противно их христианской совести, именуя это «борьбой с церковной контрреволюцией». Они предпочли смерть. В этом выявилось величие их подвига.

Образец такого страдания за Христа являет, например, митрополит Серафим (Чичагов). Как и многие, он был расстрелян в 1937 году. Расстрелян не за то, что вел какую-то антисоветскую работу. И даже не за то, что был митрополитом, а по происхождению — дворянином. К тому времени 81-летний митрополит Серафим был уже совершенно бессильным и прикованным к постели. С такими людьми НКВД обычно уже не связывался, и митрополит Серафим вполне мог бы умереть дома, но Господь не лишил его мученического венца. Его бывший келейник-секретарь сбежал из лагеря и попросил убежища у митрополита Серафима, которое тот ему и предоставил. Однако вскоре после этого беглец явился в комендатуру НКВД с повинной и на первом же допросе выдал, у кого скрывался. Арест митрополита был вызван именно тем, что он не донес на своего запутавшегося духовного сына¹⁷. Выносить арестованного из дома пришлось на носилках.

Другой пример — Патриарший Местоблюститель митрополит Петр (Полянский). Власть неоднократно предлагала ему «договориться», но он был непреклонен и за это, проуправляв Церковью лишь восемь месяцев, на долгие годы был отправлен сначала в ссылку, а затем заключен в одиночную тюремную камеру. Ему обещали жизнь и свободу в обмен на согласие стать осведомителем ОГПУ, но он категорически отказался, объяснив затем, что подобного рода занятия несовместимы с его званием и несходны его натуре¹⁸. В итоге, пробыв 12 лет в невыносимых условиях в заключении, митрополит Петр был в 1937 году расстрелян, как и митрополит Серафим.

Таких историй подвига страдания за Христа, за Церковь Христову, за ближних своих, чад этой Церкви, — сотни тысяч. И хотя физически к концу 1930-х годов Русская Церковь была практически полностью уничтожена (служили всего четыре-пять архиереев из примерно двухсот, несколько сотен священников из более чем 50 тысяч, бывших до начала большевистского террора), духовно она оказалась не сломлена, ибо, по слову митрополита Петроградского Иосифа (Петровых), «смерть мучеников за Церковь есть победа над насилием, а не поражение»¹⁹. Столкнувшись с таким духовным сопротивлением, силы воинствующего безбожия отступили. Промыслом Божиим ход истории в годы Второй мировой войны был направлен так, что советское руководство вынуждено было отказаться от планов скорейшего искоренения религии в СССР. Насадить повсеместно «культ убийств, грабежа и богохульства» большевикам не удалось.

В завершении статьи в контексте общей проблематики уместно поставить вопрос: в чем может быть усмотрен экуменический аспект подвига новомучеников и исповедников Российских? Что в их подвиге видится особо актуальным для христиан не только в России, но и по всему миру? Современное цивилизованное общество, все чаще именующее себя постхристианским, также как и советский режим в свое время, не требует от верующих прямого отречения от Христа. Конечно, в отличие от коммунистического тоталитаризма демократия не действует с помощью грубого насилия. В этом нет необходимости, когда в совершенстве отработаны методы ненасильственного принуждения. Под видом отстаивания прав человека всячески пропагандируется то, что христианская совесть принять не может: аборты, эвтаназия, так называемые однополые браки и прочие извращения. Все чаще за неприятие навязываемого средствами пропаганды греха христианин рискует стать изгоем в со-

временном обществе. И здесь опыт новомучеников становится особенно ценным: они не боялись жить по Евангелию даже в самые мрачные годы сталинской тирании, жить так, как велела им их христианская совесть, и готовы были умереть за это.

Примечания

¹ Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 186.

² Емельянов Н. Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1952 гг. (по данным на январь 1999 г.) // Богословский сборник. Вып. 3. М., 1999. С. 264.

³ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917—1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 164.

⁴ Правда. 1923. 27 июн.; Известия ВЦИК. 1923. 27 июня.

⁵ Акты Святейшего Тихона... С. 420.

⁶ Там же. С. 473—474.

⁷ Там же. С. 505.

⁸ Беседа с митрополитом Сергием // Известия ЦИК. 1927. 19 августа.

⁹ Там же.

¹⁰ Акты Святейшего Тихона... С. 573.

¹¹ Данные для расчета см.: http://pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html?/ans

¹² Деяния Русского Всеаглического Церковного Собора, состоявшегося 8—20 ноября 1921 года (21 ноября — 3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С., Х. и С. Сремские Карловцы, 1922. С. 155.

¹³ ГА РФ. Ф. 5263. Оп. 2. Д. 7. Л. 2.

¹⁴ См.: Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 630—631.

¹⁵ См.: [Польский] Михаил, свящ. Положение Церкви в советской России: Очерк бежавшего из России священника. Иерусалим, 1931. С. 44, 85.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 89—89 об.

¹⁷ См.: Головкина Л. А. Последний подвиг священномученика Серафима (Чичагова) // XV Ежегодная Бого-

словская конференция ПСТГУ. В 2 т. М., 2005. Т. 1. С. 298–303.

¹⁸ См.: Акты Святейшего Тихона... С. 883.

¹⁹ «Я иду только за Христом...»: Митрополит Иосиф (Петровых), 1930 год // Богословский сборник. Вып. 9. М., 2002. С. 405.

*А. С. МЕЛЬКОВ**

**ПРОТОИЕРЕЙ А. В. ГОРСКИЙ
КАК ЦЕРКОВНЫЙ ИСТОРИК, БОГОСЛОВ
И АРХЕОГРАФ**

Протоиерей Александр Васильевич Горский (1812–1875), ректор Московской духовной академии, обладавший обширной церковно-историко-филологической и богословской эрудицией в истории русского богословия, да и всего отечественного историко-филологического знания, был личностью поистине уникальной. А. В. Горский оказал решающее влияние на широчайший спектр явлений в русской церковно-исторической, филологической и богословской науках. Это следствие многосторонней научной и церковной деятельности ученого

А. В. Горский родился 16 августа 1812 года в семье костромского протоиерея Василия Сергеевича Горского. В 1828 году шестнадцатилетний Горский поступил сразу из философского класса Костромской духовной семинарии на два года раньше обычного срока в Московскую духовную академию. В Академии у молодого Горского проявился интерес к «мистической» стороне христианства. В его религиозном облике было немало черт Александровского времени: внимательность к снам и приметам. Поверх этого

* Автор — кандидат филологических наук, преподаватель Коломенской духовной семинарии.

мистического влияния ложится влияние Филарета (Гумилевского), впоследствии архиепископа Черниговского, который впервые ввел исторический метод в преподавание догматики и сумел пробудить у своих слушателей не только интерес, но и любовь к историческим занятиям. В Горском поражает его впечатлительность, восприимчивость и ненасытная способность к познанию.

В 1832 году Горский заканчивает Московскую духовную академию, а уже в 1833 году становится бакалавром церковной истории в родной Академии. Горский предпочитал работать по первоисточникам, чтобы затем вводить их в научный оборот. Он не только собирал материал, но сразу же придавал ему научную форму. Это была любознательность исследователя, а не любопытство любителя.

Будучи ревностным служителем науки, Горский себя не жалел. Ему приходилось одному прочитывать слишком многое: от библейской истории до материалов позднейших времен. И хотя по обязанностям службы он занимался библейской и общей церковной историей, у него очень рано обнаружилась и стала развиваться склонность к изучению русской старины и рукописей. В академической библиотеке того времени хранилось много рукописей, а библиотекарь, друг Горского Филарет (Гумилевский), сам с большим интересом изучал их. Они вместе с увлечением исследовали рукописные тексты. Об этом свидетельствует письмо 1834 года священника Павла Петровича Птицына, мужа сестры Горского, в котором тот звал Горского в Москву на Пасху:

Ужели вам не наскучит пустыня и одиночество, заплывшие фолианты и полусгнившие рукописи? Дайте покой хоть своему мозгу, если не уму и воображению. Да и что празднование Пасхи среди борьбы с такими скучными собеседниками, каковы Нестор и Амартолос? Не значит ли это в собственном смысле праздновать в квасе ветсе, так как на нашем

языке нет рукописи ветше Нестора? Итак, просим пожаловать к нам праздновать Пасху в безквасии чистоты и истины; у нас нет ни споров с немymi историками, ни заблуждений от пути истины! Если угодно взять вам с собою книжки, то у меня — в большом сундуке, в каковом едва ли удавалось когда-либо лежать им? Как бы то ни было, но в столице несравненно лучше можно провести Светлый праздник, нежели в пустыне. Вы можете у нас заняться делом и в свободное время посетить своих знакомых. А это оживит вас и даст вам сугубую силу на предлагаемые подвиги. Положим, что опустите половину занятий, зато после отдыха вдвое можете перенести и сделать...¹

Так с начала профессорской деятельности и до конца жизни изучение рукописей стало одним из любимых занятий Горского.

Одаренный профессор с каждым годом получал все более ответственные должности, совмещая их с прежними обязанностями. 11 октября 1842 года начальство назначило его библиотекарем Академии. В этом звании он проработал 20 лет, положив множество трудов для процветания библиотеки.

Хорошо знакомый с нуждами библиотеки, Горский в качестве ее начальника с особым рвением занимался о пополнении фондов. Он выписывал массу книг, в том числе редких. Благодаря Горскому академическая библиотека значительно увеличилась приобретением книг богословского и исторического содержания. Все лучшее, что выходило по истории за границей, все, что издавалось в России, обязательно поступало в библиотеку. Поэтому самыми богатыми в ней стали фонды богословских и исторических книг. При этом каждая из вновь поступивших книг, не только исторических, но и по другим наукам, всегда внимательно прочитывалась Горским. Он даже имел обычай оставлять на полях книг критические замечания, которыми были испещрены и книги его собственной библиотеки².

Драгоценным приобретением для Академии стала передача главнейших рукописей из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, поступивших в библиотеку по ходатайству Горского в 1861–1863 годах. Среди них были три рукописи на пергамене: Евангелие XIV века, Октоих XIV века и Стихирарь. Из рукописей, написанных на бумаге были: Пятикнижие 1494 года, 4 экземпляра Евангелия XV века и 9 экземпляров XVI века, 6 экземпляров Апостола, из них один — XV века, остальные — XVI века: 7 Службников, несколько Службных Миней, Следованная Псалтирь, Ирмологион, Канонник, Устав церковный (Типикон), службы святым, Часослов, три Требника XV века, писания отеческие в сборниках (59 экземпляров), из них три — XV века, остальные — XVI века, поучения воскресные и праздничные XIV века, несколько экземпляров Четьих Миней и житий русских святых XVI века³.

Ранее, в 1854 году, по инициативе Горского и по ходатайству святителя Филарета Московского перед Синодом в академическую библиотеку из Московской Синодальной библиотеки и из Московской духовной консистории были переданы изъятые у старообрядцев старопечатные книги в количестве 224 единиц и 240 рукописей.

Из книг особенно ценными считались: Евангелие, напечатанное в Москве в XVI веке, видимо, Иваном Федоровым, Кутеинское Евангелие 1561 года, Виленское юсовое Евангелие 1600 года, два Виленских Апостола 1575 и 1576 годов, две Псалтири XVI века, Службник Виленский XVI века, Требники, Часословы, Уставы церковные, Октоихи, Триоди, Канонники, Прологи, Отечники, Службные Миней — большей частью XVIII века, Катехизис Великий, перепечатанный в Гродно с издания 1627 года, «Кириллова книга», «Книга о вере», «Собрание краткое науки об артикулах веры», «История об отцах и страдальцах соловецких» и другие.

Из рукописей следует отметить: богослужebные книги XVI и XVII веков; «Разглагольствие Никона патриарха с Павлом Коломенским», «Виноград российский», «Поморские ответы», «Рассуждение о браке», беспоповские Требники с чином крещения и исповеди, «Рассуждение о таинствах», «Сказание о картофии», «Сказание о лестовке», значительное число сборников XVII и XVIII веков преимущественно полемического содержания, стихотворения старообрядцев, письма, картины и т.п.⁴

Своими трудами Горский способствовал обогащению академической библиотеки. Александр Васильевич знал и любил книги. Недаром большая часть книг академической библиотеки содержит его пометки. И когда у Горского спрашивали книгу по какой-нибудь теме или проблеме, он доставал и выкладывал изумленному читателю десятки изданий, указывал нужные листы и страницы. Это был идеальный библиотечарь. В то время академическая библиотека не имела ни печатных, ни карточных каталогов и была очень бедна справочными пособиями. Библиотечарь заменял эти пособия и каталоги, потому что знал книги не только по названию, но и по содержанию. Обязанность библиотечаря иногда портит нервы и настроение, и сообразно с этим происходит общение с посетителями. Александр Васильевич был библиотечарем в высшей степени благодушным и предупредительным. Он не отказывался пойти за книгами ни днем, ни ночью, при этом в вечернюю и ночную пору Горский ходил в библиотеку из предосторожности без огня и отыскивал нужные книги на ощупь. Свои библиотечарские обязанности он понимал очень широко. Он знал и находил требуемые книги по всем предметам.

Процесс развития в Горском археографического дара представляет много интересного и поучительного, особенно для теоретического и практического осмысления приемов, направленных на исследования

в области истории языка и литературы. Горский, как и всякий начинающий исследователь, приступая к изучению памятников древней литературы, шел неуверенно, на ощупь, вырабатывая приемы, ошибаясь, недоумевая, что взять и что отбросить; подчас останавливался на пустом, незначительном и пропускал важное, серьезное. Ведь в то время почти не было критически обработанных изданий памятников, которые могли бы облегчить работу ученого.

Когда Горский в первый раз с одним только «Словарем духовных писателей» митрополита Евгения (Болховитинова)⁵ в руках начал заниматься изучением церковных и литературных памятников Древней Руси, в научном обществе был большой интерес к книге Н. А. Полевого «История русского народа»⁶. После «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина⁷ это сочинение послужило для молодого исследователя источником знакомства с русской стариной.

В Академии Горский встретил человека, который сумел направить его интерес к изучению старины — рукописей библиотеки Академии и Троице-Сергиевой лавры. Это был его друг Филарет (Гумилевский), ставший к тому времени известным историком русской Церкви, автором «Обзора духовной литературы»⁸. Находясь под научным руководством Филарета, Горский сразу почувствовал слабую сторону исторического труда Полевого, поспешность выводов исследователя, так что сам уже мог указать на пробелы в этом труде⁹.

Первые занятия Горского были направлены на изучение истории Русской Церкви, он поставил задачу проследить, как христианское учение прививалось в русском народе в разные периоды. «Во всей истории христианской церкви, — говорит Горский, — раскрывая историю ее учений, мы следим, собственно, за постепенным раскрытием христианского учения. Здесь должно смотреть на то, как учение прежде распрос-

транялось, как прилагалось к уму, как раскрывалось и в чем обнаруживало свое действие»¹⁰. С этим связан постоянный интерес Горского к внутренней жизни церковного народа: как принималось христианское учение в быту, в повседневной жизни. Поэтому его интересовали не столько официальные документы, сколько памятники литературы, особенно жития и проповеди, приоткрывавшие доступ в этот внутренний мир церковной старины. И именно от этих занятий Горского исходит его определение задачи русской церковной истории: изложить жизнь русского народа как общества верующих. Но, к сожалению, эта задача не была осуществлена.

Занимаясь историей Русской Церкви, Горский обратил внимание на важный проводник христианских идей в языческую массу русского славянства — на литературу и проповедь. Таким путем он подходил к изучению литературных памятников русской старины. Касаясь жизни греческой Церкви в то время, когда русские заимствовали христианство, и находя и там и здесь «скудность учительных людей», Горский путем строго научного изучения русской истории пришел к выводу, что христианское просвещение утверждалось на Руси главным образом при помощи славянской Библии. «В Греции X века обязанность проповедовать лежала на епископах, а не на пресвитерах. То же было и у нас. Проповедников сравнительно с потребностью было мало. Греческие проповедники изгнали всякую простоту. Славянский перевод книг Иоанна Дамаскина не мог быть книгой народной, ибо здесь много было непонятого. Истинной драгоценностью оставался один перевод Св. Писания»¹¹.

Если отечественные памятники не содержали достаточно сведений об отдаленных фактах русской церковной истории, ученый обращался к документам Константинопольской Церкви и там находил объяснение. Именно там Горский нашел утвержде-

ние святителя Алексия в сане митрополита. Памятники русской церковной литературы, наоборот, проясняли ему темные вопросы в истории Константинопольского патриаршества. Митрополит Киприан, описывая жизнь святителя Московского Петра, говорит о перемещении тогдашнего Константинопольского патриарха — факт, который не объясняли греческие источники. Таким образом, без дополнений митрополита Киприана ученые не узнали бы о насильственном свержении с престола патриарха Филофея¹². С самого начала изучение литературы и истории Русской Церкви идет у Горского рука об руку с изучением истории Византии. Слабое распространение просвещения в народной массе вскрывает одну из коренных причин явления, известного в России как раскол, а сравнительное изучение судеб Русской Церкви и Церкви Греческой проливает свет на это явление.

В 1841 году Горским было составлено «Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры»¹³, выдержавшее несколько изданий и по сей день служащее лучшим руководством для всякого образованного человека, желающего получить отчетливое представление об исторических судьбах этой русской святыни. Примерно в это же время Горский начал интересоваться вопросами древнейшей славянской письменности, о чем свидетельствует его переписка с М. П. Погодиным по поводу найденной им приписки Упыря Лихого¹⁴. В связи с этим вопросом стоит изучение житий Кирилла и Мефодия по так называемым Паннонским легендам¹⁵, которое Горский нашел в лаврской рукописи. На основании этих легенд он подготовил анонимную статью для «Москвитянина». Она была опубликована в 1843 году¹⁶, а позже, в 1865 году, переиздана в Кирилло-Мефодиевском сборнике¹⁷.

Главное достоинство историко-филологическим исследованиям Горского придает то обстоятельство,

что он работал с рукописными источниками, руководствуясь при этом строго научной методой. Поэтому ученые труды его несут печать редкой самостоятельности. Прилагая свои знания к сокровищам древней русской словесности, которые находились в библиотеках лавры, Академии и Синода, Горский находил в этих неизданных памятниках истории объяснение минувших судеб Русской земли. Узкие пределы одной научной специальности не удовлетворяли исследователя. Горский освоил филологическую и историческую критику источника, палеографию, изучил славянские языки и русский язык в его историческом развитии.

Как только в печати появилось «Описание рукописей Румянцевского музея» А. Х. Востокова¹⁸, Горский воспользовался этим трудом. Усвоив сравнительно-исторический метод Востокова, Горский превзошел его глубиной и широтой своего богословского образования, столь необходимого для верной оценки памятников древнерусской литературы. Превосходное знакомство с византийской литературой помогло Горскому критически оценивать ее влияние на литературу славян — сербов, болгар и русских. «Великий труд славянского слависта» (так называли «Описание» А. Х. Востокова современники) Горский отметил обширной рецензией, в которой сумел исправить и дополнить его изыскания¹⁹. Как богослов Горский в труде Востокова прежде всего выделяет переводы Священного Писания, состав и особенности языка переведенных на славянский язык памятников. Затем он анализирует творения отцов Церкви, переведенных с греческого языка. В рецензии Горский уделяет значительное место памятникам собственно древнерусской литературы «учительного и повествовательного содержания». Будучи историком Церкви, в отдельную группу памятников Горский относит Кормчие, Прологи, Хронографы и творения русских святителей.

Образование Горского и его палеографическая опытность были так значительны, что без труда он объяснил «алфавитную таблицу», пред которой в бессилии остановился Востоков²⁰.

Обширная эрудиция Горского была связана не только с тем, что он, будучи археографом, оставался богословом и церковным историком, но и с тем, что спектр изучаемых им источников был шире, чем у Востокова. Последний изучал те славянские рукописи, которые находились в собрании графа Н. П. Румянцева и немногие рукописи, принадлежавшие прежде А. С. Норову и Д. А. Толстому. Горскому же были открыты библиотеки Троицкой лавры, Московской духовной академии, Волоколамского монастыря и, наконец, Синодальная библиотека.

Именно «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки»²¹, предпринятое по благословению и деятельной поддержке святителя Филарета Московского, принесло А. В. Горскому славу ученого. Об «Описании» говорили тогда все, отмечая, что по полноте, основательности, глубине и подробности с ним не могут сравниться даже аналогичные описания старейших библиотек Европы, составленные западными учеными. В 1867 году Академия наук удостоила «Описание» полной Ломоносовской премии.

Подробно об истории создания и полученных научных результатах этого фундаментального труда А. В. Горского (предпринятого совместно с К. И. Невоструевым) можно ознакомиться в наших предыдущих публикациях²². Говоря же кратко, следует сказать, что «Описание» представляет собой сокровищницу критически очищенных фактов для истории языка, как русского, так и древнеславянского. По широте плана оно не имеет равных в европейской литературе. Исследователь поставил себе задачей представить не сухое описание многих рукописей, но историческую судьбу тех литературных произведений,

списки которых попали в Синодальную литературу. Доведенное до конца, выдержанное по первоначальному плану и исполненное с критическим тактом, при той громадной эрудиции, какой обладал Горский, «Описание» дало нашей науке критическую историю всей допетровской словесности. Собранный и переработанный Горским материал дал неопределимые сведения в области историко-литературных изысканий, обогатив историю не только нашей литературы, но и историю литературы византийской. Держась сравнительно-исторического метода, Горский прежде всего стремится разыскать начальный греческий и латинский текст, затем подвергает подробному рассмотрению их переводы, из сочинений неизданных делает подробные извлечения. Он не скрывает ни от себя, ни от читателей трудности предстоящей задачи, но эти трудности преодолеваются и приводят к новым открытиям в области не только древней славянской, но и греческой литературы²³.

Интересно проследить внешний путь и средства развития научного таланта Горского. Это основательное изучение литературы, проверка полученных данных через материал источников. Горский не щадил ни времени, ни сил. Он дни и ночи просиживал в библиотеках, изучал архивы, вел переписку с учеными, собирал сведения со всех концов России, выписывал книги из-за границы. Труднее указать, каков был внутренний рост его гения. Сильный критический талант сначала как бы подавляется, затемняется отсутствием необходимых знаний. Иногда, наоборот, поток новых знаний стремится подавить деятельность рассудка. Но с течением времени, когда накопленные знания уже были приведены в систему, мысль Горского крепнет, приобретает формы свойственной ему научной пытливости; это заметно по его трудам. Сила критического анализа со временем нарастает; поспешные выводы, заимствованные у других авторов мнения уступают место более зрелым, основательным,

самостоятельным суждениям. Долгий путь совершенствования пришлось пройти Горскому-ученому: от первоначальных лекций до европейски известного описания рукописей, до указаний таким даровитым ученым, как И. И. Срезневский, М. П. Погодин, Ю. Ф. Самарин, Н. И. Костомаров и др. Не сразу был пройден этот великий путь. Он стоил Горскому сорока с лишним лет упорного труда, ученого подвижничества, он стоил самого дорогого — здоровья. В тиши кабинета ученой кельи совершалось это подвижничество; много трудился, скорбел, волновался, подчас не понятый, иногда даже самыми близкими людьми, Горский. Но с честью прошел он этот тернистый путь.

В дело своего служения, как научного, так педагогического и пастырского, Горский вложил не только один свой богато одаренный ум, но и всю силу своего характера, не останавливающегося перед препятствиями в деле приобретения и передачи знаний. Но было еще и доброе сердце, которое он без остатка отдавал окружающим его людям. Теплота и любвеобильность этого сердца, деликатность, нежность и мягкость справедливо снискали ему репутацию «сердечного» и «душевного» богослова²⁴.

Саму жизнь протоиерея А. В. Горского можно с полной уверенностью назвать священной эпопеей, ибо она действительно была таковой как по гармонической стройности пройденного пути, так и по почти невероятному количеству свершенных в ней дел; она была полна своеобразия, которое так свойственно биографиям многих выдающихся умов русской культуры, а научное наследие ученого является неоценимым сокровищем, перешедшим к нам из дореволюционной церковно-исторической, филологической и богословской наук.

Примечания

¹ ОР РГБ, ф. 78, к. 30, ед. хр. 30. Л. 3–3 об.

² Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нем Московской духовной академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти, 11 и 22 октября 1900 года, с приложением некоторых неизданных бумаг из архива А. В. Горского. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. С. 61–62.

³ *Смирнов С. К.* История Московской духовной академии. М., 1879. С. 287–288.

⁴ Там же. С. 289.

⁵ *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-русской Церкви. В 2 т. СПб., 1827.

⁶ *Полевой Н. А.* История русского народа. В 6 т. М., 1829–1833.

⁷ *Карамзин Н. М.* История государства Российского. В 3 кн., заключающих в себе 12 т. с полными примеч. Изд. 5-е. СПб., 1842–1843.

⁸ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. В 2 кн. Харьков, 1859–1861.

⁹ *Мельков А. С.* Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. М., 2006. С. 92.

¹⁰ *Тихонравов Н. С.* Горский и Невоструев // У Троицы в Академии, 1814–1914 гг.: Юбилейный сб. исторических материалов / Издание бывших воспитанников Московской Духовной Академии. М., 1914. С. 343.

¹¹ Там же. С. 343–344.

¹² *Мельков А. С.* Жизненный путь... С. 93.

¹³ *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1842; 1852; 1857; 1873; 1890; 1996. См. черновые записи: ОР РГБ, ф. 78, к. 10, ед. хр. 4–5; к. 11, ед. хр. 1–2.

¹⁴ *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. V. СПб., 1892. С. 351.

¹⁵ См.: *Мельков А. С.* О Паннонских житиях святых Кирилла и Мефодия // Филологическая наука в XXI веке: взгляд молодых. Материалы третьей международной конференции молодых ученых. М.; Ярославль, 2004.

¹⁶ *Горский А. В.* О святых Кирилле и Мефодии // Москвитянин. 1843. Ч.3. № 6.

¹⁷ *Горский А. В.* Жития св. Кирилла и Мефодия // Кирилло-Мефодиевский сборник: в память о свершив-

шимся тысячелетии славянской письменности и христианства в России / Изд. М. П. Погодиным. М., 1865.

¹⁸ Востоков А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

¹⁹ См. рецензию А. В. Горского: Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума, составленное А. Востоковым // Москвитянин. 1843. Ч. 2. № 4. С. 500–516.

²⁰ Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума, составленное А. Востоковым. С. 511–512. Прим.

²¹ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. 3 Отд.: Отд. 1. Священное Писание. М., 1855; Отд. 2. Писания святых отцов. М., 1857–1862. 3. Т.; Отд. 3. Книги богослужебные. М., 1862–1917. 2. Т.

²² См. публикации А. С. Мелькова: История описания собрания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки А. В. Горским и К.И. Невоструевым // Церковь и время. 2004. № 2; Из истории публикации «Описания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского и К.И. Невоструева // Филологическая наука в XXI веке: взгляд молодых. Материалы четвертой всероссийской конференции молодых ученых. М.; Ярославль, 2005; История публикации «Описания славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского и К.И. Невоструева // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2007. № 2.; Эпизод из истории русской археологии. «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского и К.И. Невоструева // Мира науки, культуры, образования. 2007. № 3; Заслуги святителя Филарета в деле становления русской археологии // Церковь и время. 2007. № 4.

²³ См. подробнее: Мельков А. С. Лингвистические аспекты археологического описания рукописных собраний. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: Тип. МПГУ, 2007.

²⁴ Мельков А. Ректор Московской духовной академии А. В. Горский и его вклад в развитие русской церковно-исторической науки // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 12. С. 52.

Н. Ю. СУХОВА

СТАРЧЕСТВО И РОСТ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ В ПИСЬМАХ К МОНАХИНЯМ*

*Учись, монашествующий, человек верный
и делатель благочестия, научайся
евангельскому житию, порабощению тела,
смиренному образу мыслей, чистоте помыслов,
искоренению в себе гнева...*

*И одного из вас, кого он сам
изыщет, — поставит ему
наставником подвижничества
Василий Великий¹*

*Очевидно, что связь идеи старчества
с достижением христианского совершенства
самая тесная и, можно сказать,
одно без другого почти невозможно...
Митрополит Грифон (Туркестанов)²*

*Помыслы, самые первичные и самые тонкие
формы движения греха и добродетели
в области ума <...> сделались для иноков
центром преимущественного внимания
в руководстве старческом.
Епископ Николай (Чуфаровский)³*

Введение

Речь в настоящей статье пойдет о духовничестве, или духовном окормлении, или душепопечении — явлении, неразрывно связанном с бытием христиан-

* Доклад прочитан на XVI конференции в Бозе (Италия, 2008) «Духовник в православной традиции».

ской Церкви с самого момента ее рождения. В истории Церкви описаны разные способы, которыми наставники обучали учеников. Тот тип духовного руководства, который позже стали называть *старческим*, был глубоко укоренен в благочестии первых христиан. Вместе с другими формами аскетизма I–III веков он был востребован прежде всего в монашестве, поэтому внутри него старчество стало быстро развиваться. Но, разумеется, старчество не ограничивалось ни стенами монастырей, ни кругом подвизавшихся в иночестве. Но монашество, более других рефлексирующее духовное состояние, духовное делание, борьбу со страстями, тончайшие помыслы принесло Церкви самый богатый опыт и ценное наследие в этой глубинной сердцевине церковной жизни. Поэтому речь в настоящей статье, согласно теме, будет вестись именно об окормлении монашествующих, в частности монахинь.

Долгая история монашества в разных странах и в разные времена выработала разные формы наставничества. Однако при любой форме наставничества главной целью старчества было должное воспитание духовного чада, помощь новонаначальному на сложном и тернистом пути монашеского возрастания и духовного делания.

Русское старчество — плоть от плоти старчества вселенского, — основываясь на опыте великих египетских старцев, духовников Древней Церкви, имело и имеет и специфические черты с самой проповеди Евангелия на Руси, с момента ее крещения. Жизнь Церкви в России сложилась таким образом, что учителями, духовными авторитетами и наставниками народа были *духовники*, чаще всего монахи, старцы знаменитых обителей. В исследованиях часто встает вопрос, не являлось ли это духовное учительство и руководство альтернативой учительства епископского и не посягало ли старчество на то, что по церковному устройению принадлежит иерархии?

Поиск ответа на этот вопрос не является темой этой статьи. Но все же следует отметить, что при нормальном ходе вещей в этих двух сторонах учительства и окормления не было противоречия и взаимопосвяательства, а если какие-то коллизии в истории случались, то они были спровоцированы случайными, частными проблемами, чаще всего личного характера или искаженным пониманием духовного авторитета.

Русское иночество от самых первых веков христианского просвещения Русской земли составляло особую и очень важную сторону жизни Русской Православной Церкви. Традиция монашества и связанного с ним старчества, духовничества, как живой основы монашеской жизни, не прерывалась в недрах церковных, несмотря на многие тяжелые события на Руси, нашествия, разные духовные и антидуховные влияния, преобразования, увлечения. Но в разные века оно внешне организовывалось по-разному, то уходило в сокровенные пустыни и скиты, почти неведомые миру, то охватывало довольно значительное число ищущих стяжания Духа и жаждущих спасения. Одним из таких заметных периодов подъема русского старчества стал конец XVIII — начало XIX века. Преподобный старец Паисий (Величковский) принес, как и встарь, в Россию традиции афонского иночества, вдохнул новые силы в жизнь обителей, воспитал сонм учеников. Эта традиция развивалась, впитывала опыт русского монашеского подвига, искала ответы на вечные духовные вопросы и пыталась учитывать конкретные духовные проблемы тех, кто искал в ней путеводства. Заметным явлением в этой традиции стало оптинское старчество — духовничество насельников Оптиной пустыни и ее Иоанно-Предтеченского скита.

Кроме духовного руководства монахов самой пустыни, старцы имели духовных детей, подвизающихся в других обителях, а также живших в миру.

Одной из форм осуществления духовного руководства стали письма, которые старцы писали своим духовным детям. Мы рассмотрим некоторые советы, которые давали великие духовные наставники в письмах своим духовным дочерям, несущих подвиг в женских монастырях,

Некоторые старцы XIX века

Одним из первых оптинских старцев был преподобный Макарий (Иванов). Он оставил много писем к своим духовным чадам, монашествующим и мирянам. Его ученик и преемник по старчеству, не менее известный старец преподобный Амвросий Оптинский, писал о письмах своего учителя: «Читайте эти письма. Не сомневаюсь, что в них найдете вы себе обильное назидание и утешение в ваших скорбях и разрешение встречающихся вам недоумений». И еще: «Слава и благодарение Всеблагому Господу, приведшему к окончанию напечатания драгоценных писем блаженного нашего отца. Пользовал он многих при жизни своей, а теперь будет пользоваться, кажется, и множайших письменными своими наставлениями. Покойный батюшка отец Макарий по смирению своему лично не высказывал, щадя немощь нашу, в письмах же своих он обнажает истину прямо, а часто и не обинуясь»⁴.

В XIX веке в числе монахов и старцев-духовников появляется два архиерея — святитель Феофан (Говоров), или Затворник, и святитель Игнатий (Брянчанинов). Включение епископата в сонм духовных руководителей, старцев — в целом не характерное для России XIX века — еще раз подчеркивает, что старчество является особым духовным призванием. Оба святителя были прежде всего отшельниками и молитвенниками, духовными наставниками именно в этом, глубинном, интимном смысле этого слова. Хотя эти святители — знаменитые подвижники, тонкие богословы, авторы учений, церковные деятели, —

несомненно, известны всему церковному миру, несколько слов следует сказать об особенностях их взглядов на духовное наставничество и главные его принципы и основания.

Письма святителя Игнатия Брянчанинова, духовного писателя и аскета⁵, особо выделяются среди эпистолярного наследия русских старцев. Святитель Игнатий (Брянчанинов), проделавший огромную работу по изучению и осмыслению древнего опыта пастырства и духовничества, к современному ему старчеству относился очень строго. Он писал, что такое послушание, возможно, было в древности, хотя и в древности таковых старцев «всегда было ничтожное число». В современную же ему эпоху он не видел старцев. Святитель Игнатий старался давать советы, исходя из учения и жительства святых отцов, помогал своим чадам устроить жительство под руководством отеческих писаний.

Письменное наследие святителя Феофана огромно. Наибольшее значение имеют его письма как наставника, старца, руководителя в духовной жизни⁶. Они, естественно, отражают дух их автора. Часто назидательность в них сочетается не только с добросердечностью, но и с юмором.

Подробно разобрать все письма, написанные этими старцами к своим духовным дочерям-монахиням, невозможно. Поэтому постараемся на основе отдельных советов понять общий тон, дух старческого руководства, который сообщали они в своих письмах.

Вступление в монастырь и постриг как особый шаг в духовной жизни

Все старцы, о которых мы говорим, много писали тем, кто хотел начать настоящую духовную жизнь. Многие советы по этому вопросу были одинаковы — и для тех, кто жил в миру, и для тех, кто начинал жизнь в монашеской обители. Однако принятие мо-

нашествия было все же особым шагом, который требовал и особого духовного руководства.

Старец Макарий вел к Богу юные души и не уставал поддерживать таковые в трудные минуты их борений. «Я нимало не удивляюсь, по духу дочь моя, — пишет старец молодой послушнице, недавно поступившей в монастырь, — твоей скуке: как всякому из нас, так и тебе должно пройти огонь искушений к утверждению в нас веры, надежды и любви к Богу»⁷.

Святитель Игнатий обосновывал необходимость напряженной и внимательной духовной жизни для каждого христианина. «Новый Завет всюду именует христианина храмом, домом, сосудом. Цель этого храма, с которой создал ее Создатель... — в том, чтобы он был жилищем Бога,местилищем Даров Святого Духа». Но он всегда «утешался мыслию», когда кто-то из его пасомых решался принять монашеский постриг. На собственном опыте он уверился, что «продолжительное жительство наше в монастыре приносит нам хотя тот плод, что мы начинаем зреть наши немощи и все упование наше возлагаем не на себя, но на Искупителя нашего»⁸. Но жизнь в монастыре небезопасна, ибо «и восторженность, и раздражительность», владевшие душой в миру, в монастыре могут усилиться⁹.

Святитель Игнатий видит в состоянии инокини, недавно принявшей постриг, неизбежные смущения, которые надо пережить: «Ум, подвергшийся влиянию развлечения, продолжает чувствовать это влияние и по удалении от развлечения в течение значительного времени». Каково же средство? — «стараться отвлекать ум от развлечения в памятовании смерти и суда Божия»¹⁰.

Устроение внешней жизни монахинь

Все старцы обращают особое внимание на устроение жизни и внешнее поведение своих духовных дочерей в монастыре, на отношения с игуменьей и с сестрами. С одной стороны, часто сами окормляемые задают вопросы, как быть в тех или иных случаях, в той или иной ситуации: случаи немирствия, непонимания, «смущения», осуждения, даже раздражения теми или иными чертами, словами начальствующих или подвижающихся в монастыре — все, что неизбежно в любом человеческом обществе, находящемся в столь тесном общении и занимающимся столь трудным делом. Однако цель, ради которой пришла каждая из адресатов писем в монастырь, то, на что направлено делание — духовное возрастание, творение «внутреннего человека» — должно давать особый угол зрения и на человеческие отношения, и на возникающие в них проблемы. Эти проблемы объясняются не теми или иными недостатками соседки по келье или излишней властью игуменьи, а духовными искушениями и недостатком любви и смирения. «Враг вооружается на вас и старается нарушить мир ваш, но да не порадуется он о сем». На этого врага есть два оружия — «любовь и смирение»¹¹.

Старец Макарий не видит в жизни в монастыре только тяжкий крест, он нередко говорит об утешительных событиях монастырской жизни, посылает приветы к великим церковным праздникам и желает сестрам спасения. «О, да воскресит Он и наши души, умерщвленные грехом, — восклицает старец в день воскресения Лазаря, — и сподобит внити в Горний Иерусалим»¹².

Святитель Феофан давал совет своей адресатке, только принявшей схиму, больше молчать и сидеть в своей келье¹³.

Когда с духовной дочерью святителя Феофана произошло печальное событие и ей пришлось пере-

ходить на жительство в другой монастырь, епископ Феофан писал ей: «Было <...> бы лучше, если бы вы умудрились так устроить, чтобы все забыли или не помнили, что вы среди их живете. Тогда обитель была бы для вас пустынею». К такой высоте смирения звал свою духовную дочь владыка, несомненно, на опыте испытавший крепость подобного состояния.

Святитель Игнатий настоятельно рекомендует своим духовным дочерям не переходить «с места на место», не менять монастырь, ибо любые помыслы «о прехождении не что иное, как злохитрое советование бесовское»¹⁴. Ссылаясь на святых Иоанна Лествичника и Григория Синаита, святитель утверждает, что в желании переменить место сказывается «нетерпение», а «ничто не делает душу бесплодною, как нетерпение...». Если дерево при пересадке если и не гибнет, то теряет часть своей силы, то человек может потерять «то искупление, которым искупил тебя Христос»¹⁵. Все же неурядицы, которые претерпеваются в монастыре, лишь показывает, что путь, которым идут ко спасению, «всегда был тесен и прискорбен»¹⁶.

Жизнь в одной келье с другими сестрами, хотя и непроста, но полезна, особенно для новоначальной подвижницы. Если же возникает нежелание встречаться с людьми, то «это желание неправильное»: удаление от встречи с людьми «весьма вредно для недостигшего совершенства», оно «скрывает от него его немощи», «делает его бесплодным»¹⁷.

Чтение Священного Писания и его роль в духовной жизни

И преподобный Макарий Оптинский, и оба святителя очень часто цитируют в своих письмах монахиням Евангелие, Апостола, Псалтирь. Жизнь авторов писем строилась по Писанию, каждая строка проживалась и подтверждалась личным опытом. Это-

го же они желают своим пасомым, поэтому стараются показать не просто уместность, а необходимость искать явные или сокрытые ответы и советы в священных текстах.

«Научитесь смирению, — пишет святитель Игнатий. — Где? — в Евангелии. От кого? — От разбойника, от мытаря, от жены грешной...»¹⁸. В советах святителя Игнатия чтение Священного Писания становится системой аскетики. Чтение Евангелия и Псалтири должно сопровождать инокиню весь день: примером тому служат древние отцы пустынь Востока, у которых «Евангелие и Псалтирь были по большей части единственными их книгами»¹⁹. Неоднократно святитель Игнатий приводит изречение этих подвижников: «Христос сокрыт в Евангелии, желающий найти Христа может найти Его во Евангелии. Христос есть Божия Сила и Божия Премудрость»²⁰.

Чтение святых отцов и аскетической литературы

Постоянное чтение святых отцов занимает важное место в той жизни, которой учат своих духовных дочерей старцы. Но это чтение не для изучения, а для научения. Все рассматриваемые нами старцы были начитанны в святоотеческом наследии, и не только в аскетическом, но и в святоотеческой экзегезе, догматических сочинениях. Но в их советах — читать сочинения того или иного автора — отправной точкой для чтения является практическая проблема или вопрос, вставший в духовной жизни. Ссылки на святых отцов даются в любом письме и по любому поводу, чаще всего с конкретным указанием страницы, номера главы или слова. Старцы, особенно преподобный Макарий, советуют читать несколько авторов — выбор, из которого что-то может оказаться ближе, понятнее, нужнее в этот момент. И преподобный Макарий Оптинский, и оба святителя

чаще всего советует своим духовным дочерям читать святого Иоанна Лествичника, авву Дорофея, святого Макария Великого, святого Исаака Сирина, святого Петра Дамаскина, преподобного Кассиана Римлянина, а по ситуации — и других авторов «Добротолюбия». Из русских отцов часто ссылаются на преподобного Нила Сорского, святителя Дмитрия Ростовского.

И преподобный Макарий Оптинский, и оба святителя нередко советуют читать также жития святых как примеры жизненного применения тех духовных советов, которые даются в святоотеческих аскетических писаниях. Кроме непосредственной цели — получения совета святых отцов в конкретной проблеме — преподобный Макарий указывает еще одну: читая аскетические труды и жития, «видишь свою худость и что далеко отстоишь от совершенства работающих истинно Богу»²¹. Только в таком случае «творение добродетелей будет освящено смирением»²². А святитель Игнатий считал, что каждый монашествующий, при всей уникальности духовного пути, проходит в своей жизни одни и те же этапы: и преподобные старцы прошлых лет, таким образом, ведут современных новоначальных иноков²³.

Святитель Феофан, базируясь на том же основном круге аскетических святоотеческих творений, дает совет читать «не много, да много...», при этом обращать в вопросы все прочитанное, соединять с чтением богомыслие²⁴.

Святитель Игнатий видит в творениях святых отцов одно из главных средств понимания Евангельского учения. Он часто повторял своим духовным дочерям, что словеса «живота вечного» «Дух Святой нам передал, при посредстве избранных сосудов Своих — Отцев святых»²⁵. Чтение святых отцов, подчеркивал святитель Игнатий, особенно важно для понимания Священного Писания. Библейские авторы и отцы были вдохновлены одним и тем же Духом, а потому

Писание и Предание (в данном случае — святоотеческое наследие) составляют единое целое и не могут быть разделены. Православная Церковь приемлет лишь толкование Духом Святым, а понимание отцами Церкви Писания вдохновлено тем же Духом, что и само Священное Писание.

Особенно же важен «путь духовного совета, которым проходили святые иноки, и достигали сперва очищения страстей, а потом и благодатных дарований». Без этой возможности — советоваться «с искусным» — горестно «состояние тех иноков и инокинь, кои, живя посреди многолюдного братства, не имеют к кому прибегнуть для совета, во время душевной напасти»²⁶. Советы святых отцов, по мнению святителя Игнатия, должны определять всю жизнь желающего встать на путь спасения. «Мы научаемся наставлением великого Антония допускать только те поступки в круг нашей деятельности, кои имеют свидетельство от Священного Писания и святых Отцев»²⁷.

При этом святитель Игнатий обращал внимание и на авторов переводов святоотеческих сочинений: не только описать, но и перевести на другой язык духовный опыт не может тот, кто сам такового не имеет. Так например, он считал, что творения, переведенные преподобным Паисием (Величковским), имеют «такое достоинство аскетическое», что их не может заменить никакой другой перевод²⁸. Неоднократно святитель Игнатий, как и первые два автора, с благодарностью поминает преподобного Паисия — «благочестивого и духовнопросвещенного мужа, которому чада Православной Церкви обязаны за перевод с греческого на славянский язык Добротолюбия, Исаака Сирского и других отцов»²⁹.

Отношение к богословской традиции

Если труды святых отцов все рассматриваемые нами авторы писем настоятельно рекомендуют своим

монашествующим духовным дочерям читать часто и подробно, то отношение к другим богословским трудам не столь однозначно. Особенно это касается современного им богословия. Это же относится к богословским размышлениям инокинь. Разумеется, любой верующий и, тем более, выбравший столь трудный путь монашеского делания, должен не только знать, но и осмысливать догматы Православной Церкви. Но пути, которыми получается богословское знание, должны быть проверенными и не приводящими к духовным опасностям.

Преподобный Макарий на вопрос одной из сестер, позволительно ли иметь утешение при размышлении о Боге, Его вездесущии и т.п., отвечал: «Все то, что приводит нас к любви Божией и смирению, позволительно, но надобно знать нам свою меру и не увлекаться в высоту, а паче при страстном нашем устроении»³⁰.

Святитель Феофан дает разные советы по чтению богословских книг своим духовным дочерям, исходя из уровня их образованности: если святых отцов читать он советует всем, то некоторым своим духовным дочерям, знающим иностранные языки, он советует заниматься переводами богословских трактатов. Так, одна из его дочерей, используя хорошее знание французского языка и руководствуясь советами святителя, переводила «Руководство к христианской жизни» Франциска де Саля³¹. При этом, осознавая, что не все в этой и подобных книгах может быть рекомендовано ко всеобщему духовному чтению, святитель предполагает преобразовать потом непосредственный перевод в «пересказ»³².

Святитель Игнатий очень строго подходил к определению круга чтения своих духовных дочерей и советовал «довольствоваться чтением святых отцов, коих Богодухновенность не подвержена никакому сомнению». Прежде всего он предостерегал «крайне охраняться» от «переводов с новейших языков»: «они

едва ли не все написаны духом лестчим³³, как и апостол Павел сказал (2 Кор. 11:13–15) — читающий их сообщается сатане; ум такового и сердце прелюбодействуют»³⁴. Однако богословие составляет основу писем и советов святителя Игнатия: его советы всегда христологичны, ибо в центре их всегда стоит Христос, и все пути, которые рекомендует он своим пасомым монахиням, ведут ко Христу. И святоотеческому наследию он предлагает свою богословскую интерпретацию. Но и духовных своих дочерей, особенно получивших до вступления в монастырь образование и имевших привычку к размышлениям, он призывает к богомыслию³⁵.

Молитва

Основу духовной жизни своих чад все старцы видят в молитве, а ритм этой жизни должно задавать молитвенное правило. Они немало говорят об Иисусовой молитве, хотя предостерегают от самонадеянных шагов в ее творении.

Святитель Феофан неоднократно подчеркивал значение молитвы, которая «паче богомыслия даже»³⁶. Он дает обстоятельные советы монахиням, как творить молитву Иисусову и подробно разбирает серьезные духовные искушения, возникающие при ее совершении.

Святитель Феофан выделяет одну из обязательных составляющих духовного пути — «резвненное внимание к себе». А оно опирается на непрестанную молитву или молитвенное настроение, которое состоит в «памяти Божией со страхом благоговейным и решимостью мыслить, чувствовать и желать одного угодного Господу»³⁷.

Святитель Игнатий считает важным телесное молитвенное поклонение: надо класть столько поклонов, «дабы тело ощутило некоторую усталость, которая способствует сокрушению сердца». Святитель

опирается в своих советах на слова святого Исаака Сирина: «Всякая молитва, в которой не утрудится тело и не утеснится сердце, вмняется отверженной: ибо таковые молитвы без души» (сл. 11)³⁸. Святитель Игнатий выделяет «молитву новоначальных», «молитву телесную», которая, как и клиросное пение, сопровождается «сильною наружною ревностию», благодаря которой «переходит человек к сердечному и умственному вниманию»³⁹. Иногда святитель сам составляет молитвенное правило для инокини: последовательность и число молитв, поклонов⁴⁰. Однако, при всей строгости и предостережениях от расслабления, святитель Игнатий настаивает, что «не человек для правила, а правило для человека»: «В чем согрешили по немощи тела, или души, или рассуждения, вся сия да простит вам премилосердный Господь Бог, пред коим и правды ваши нечисты»⁴¹. В таких случаях святитель рекомендует «держаться рассуждения», и в случае, если «немощь естественная», то можно «ослабить телу, дабы оно до конца не изнемогло», даже оставить поклоны и сократить вечернее правило.

При возрастании духовной жизни и усилении молитвы сердечной естественно изменение молитвенного правила: сокращение его по объему чтений, но углубление и усиление внимания. За такой шаг он хвалит более опытную монахиню. Это — «ближе к преданию святых отцов», «к образу Божьему», «безмолвствующему как-то не свойственно многословие и в самом молитвенном правиле». Ибо еще евангелист Иоанн писал о Боге, что «от вечности Он довольствовался единым Своим Словом»⁴². Иногда он и сам советует убавить из вечернего правила кафизму или несколько поклонов, дабы произносить слова медленнее и внимательнее, переходя «от количества к качеству»⁴³.

Святитель Игнатий строго наказывал следить за состоянием ума и сердца во время молитвы, предостерегая своих адресаток от того, чтобы «самочинно

вдаваться в художество»⁴⁴. Он дает и конкретный совет: «внимать умом языку, тихо произносящему молитву»⁴⁵. На творение молитвы Иисусовой святитель обращает особое внимание: он предупреждает о том, что делание это «сначала кажется сухим, но впоследствии оказывается самым плодоносным»⁴⁶. Именно молитва в сердце является истинной молитвой, она «лучше и ценнее молитвословия читательного», она — источник «памяти Божией и всех духовных чувств».

Пост

Пост как аскеза телесная и духовная, как душеспасительный подвиг, был необходим по мнению всех трех авторов. Однако по отношению ко всем этим подвигам следует помнить, что «они для человека, а не человек для них»⁴⁷. Поэтому все наставники советуют своим дочерям при немощи телесной ослаблять пост, а в случае болезни даже употреблять Великим постом рыбу. Главный аргумент приводится обычно следующий: Господь зрит в сердце, и именно в нем происходит главное в деле спасения, а не во внешних подвигах. Кроме того, так при необходимости «поступали многие великие угодники Божии»⁴⁸. Святитель Игнатий приводит своей духовной дочери два совета старцев прошлых веков: святого Иоанна Кассиана Римлянина, который в слове «О рассуждении» признает вредными обе крайности, как избыток поста, так и насыщение чрева, ибо видел он и «чревобесием убо непобежденных, безмерным же постом низверженных». Святой Пимен Великий же призывал брата научиться быть «страстоубийцами», а не «телоубийцами»⁴⁹.

Участие в церковных таинствах

Все рассматриваемые нами духовные наставники советуют монахиням чаще обращаться к исповеданию своих грехов. Но в женских монастырях это чаще всего исповедание перед старицей, ведущей по духовному пути молодую инокиню. Причащение святых тайн старцы считают очень важной составляющей христианской и монашеской жизни своих духовных дочерей, но частота принятия Святых Тайн для каждой из них устанавливается особо, причем, исходя из ее духовного состояния⁵⁰.

Святитель Игнатий рекомендует исповедовать свои грехи перед старицей, ибо лишь частое исповедание грехов позволит «стяжать милость Божию»⁵¹. Он считает полезным и откровение помыслов старице, тогда Бог поможет «воспринять истинное иноческое делание»⁵². Хотя святитель и признает, что этот путь очень сложный, несущий искушения, но «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»⁵³.

Внутреннее духовное устройство

1. Покаяние

Тема покаяния занимает одно из важнейших мест в письмах старцев своим дочерям, ибо с этого начинается христианская жизнь и монашеский подвиг.

Святитель Феофан советует пересматривать все свои поступки, и «если что окажется» — очищать себя исповедью и «посильной епитимиею. В жизни христианской и особенно монашеской бывают падения, даже невидимые внешнему взору. Так после особого благодатного дарования, которое Господь иногда дает вкусить, особенно разрушительны все оплошности. Но в любом положении и состоянии

«восстание всегда дается», если обратиться к Богу «с раскаянием и обетом держать себя добре»⁵⁴.

Святитель Игнатий напоминает, что Господь Иисус Христос — Небесная Истина — «сошедши на землю к падшим и немощным человекам, ...начала Свое учение с этих слов: покайтесь!» С этого начинается жизнь христианская, которая есть следование за Христом, этим же она продолжается «даже до последнего издыхания», ибо «не видно, чтоб Истина, завещавая покаяние, положила ему на земле другой предел, или другое окончание, кроме естественного конца его с кончиною земной жизни человека»⁵⁵. Святитель Игнатий учит каяться непрестанно и с такою силою, чтобы чувствовать себя в сердце «подобною ввергнутой до конца жизни в темницу, подобною прокаженному, изгнанному вне стана»⁵⁶. И главной наградой за это покаяние в пределах земной жизни, главным утешением будет «плач и умиление». Плач — это «действие благодати, данной при крещении, это ходатайство Духа, в нас вселившегося при крещении, о грешнике»⁵⁷. И Царство Небесное, как указывает Евангелие, отверзается «молитвой мытаревой» и «исповеданием разбойника»⁵⁸.

2. Отношение к немощам

Немощи — и телесные, и душевные, и духовные — все старцы признают помощью в спасении и даже утешением.

Старец Макарий напоминает повесть о преподобном Пимене Великом, когда тот молчал в ответ на вопрошание ученика о высоких мерах и начал говорить только тогда, когда был вопрошен о немощах и борениях. Впрочем, на всем пространстве писем к сестрам, старец нередко говорит об утешительных событиях монастырской жизни, посылает приветы к великим церковным праздникам и желает сестрам спасения. «О, да воскресит Он и наши души, умерщвленные грехом, — восклицает старец в день вос-

крещения Лазаря, — и сподобит внити в Горный Иерусалим»⁵⁹.

Все немощи, как учит святитель Феофан, надо терпеть, ибо и их попускает Господь. Этим Господь испытывает искренность служения ему. Иногда отъеются и духовные утешения, «сопровождаящие упражнения духовные». Но когда душа, лишенная утешений и сознающая свою немощь, все же служит Господу усердно, Господь возвращает ей утешения⁶⁰.

Святитель Игнатий утешает в немощах и призывает помнить, что спасение от всех немощей, как препятствий и плена, только во Христе, ибо лишь «Он сотворит силу»⁶¹. При этом он не советует быть излишне строгими к своим немощам, но, напротив, быть снисходительными, так как «излишняя строгость отвлекает от покаяния, приводит в уныние и отчаяние»⁶².

3. Перенесение скорбей

Такое же спасительное значение имеют скорби. Но так как переносятся они тяжело и могут приводить к унынию, старцы дают немало советов: как правильно относиться к скорбям.

При возрастающих скорбях и болезнях преподобный Макарий утешает терпением. «Не унывайте, о чада, но будьте тверды и непреложны в подвиге вашего терпения, веруйте, что Господь, попустивший тако быти, на лучшее произведет»⁶³. «Вижу из письма твоего, что ты получаешь утешения и скорби попеременно, а это и значит, что ты стоишь на истинном пути спасительном. От обоих случаев извлекай пользу»⁶⁴.

Но в его письмах к духовным детям встречаются и строгие строки: «Мне <...> больно было видеть гнилое ваше устроение, и очень сожалел о вас; сколько ни старался уговаривать и умиротворять вас, но ничтоже успел, а вам слова мои казались неприятными»⁶⁵.

Святитель Феофан настаивает, что терпеливое перенесение немощей — «молотьба...чем больше ударов, тем больше зерен, и тем богаче умолот». А из этого умолота хлеба — «на трапезу Божию»⁶⁶. На вопрос своей духовной дочери, за какие грехи случаются скорби, отвечает: «За какие грехи? — Не всегда за грехи. Бывает и потому: в венец еще камушек подобран и отшлифовывается <...> Лучше всего не задаваться такими вопросами, ограничиться одним запечатлением: буди воля Твоя <...> самое мудрое и самое успокоительное».

Святитель Игнатий много пишет инокиням, ищущим его руководства, о скорбях, тяготах, о месте Креста в жизни христианина. «Уготовьтесь на скорби, и скорби облежатся, откажитесь от утешения, и оно придет к тому, кто считает себя недостойным»⁶⁷. Основание безропотному терпению скорбей — пример Господа, всех апостолов и Святых, которые провели свою жизнь в многообразных скорбях⁶⁸. Каковы бы ни были наши обстоятельства, «невозможно быть Христовым без Креста»⁶⁹. Он приводит многократно слова древних преподобных отцов о благодарении и славословии Бога «за самые немощи наши», т.к. «лучше быть грешником и видеть себя таковым, нежели быть по наружности праведником и почитать себя таковым»⁷⁰.

4. Борьба со страстями

Борьба со страстями является одной из главных тем в советах старцев. Страсти нападают и на послушников и послушниц, и на монахов и монахинь опытных. Это и телесные брани, и жестокосердие, и подозрительность, и тревога, и сухость и бесплодие, и леность к молитве, сонливость, непослушание, неповиновение, прочие помрачения.

Святитель Феофан подбирал советы — как бороться со страстями, исходя из конкретной личности и ее состояния. Главное, конечно, внутреннее настро-

ение, «суть которого есть предание себя Господу, по вере в любви с надеждою». Он говорит, что все «сии духовные элементы», источник и деятели», под сенью благодати, в области нашего произволения суть». А произволением, с Божиею помощью, человек может управлять⁷¹. Но как именно себя вести внешним образом? Это зависит от ситуации. Например, молчание «очень приспособленное к сему делу». Поэтому, для облегчения несения этого подвига и чтобы его духовная дочь не впала в гордыню и самомнение, он дает ей благословение: запрещает «говорить все ненужное, а из нужного только что к созиданию»⁷².

Иногда святитель Феофан, основываясь на советах старцев, предостерегает даже от пристрастия к духовным утешениям. Он видит в этом и еще одну опасность: «соуслаждения чем-либо», «сласть, неугодную Богу»⁷³.

Святитель Игнатий призывает вставать на борьбу со страстями «как верный раб и воин Христов», следуя его примеру⁷⁴. Он приводит много советов святых отцов о борьбе со страстями, примеры подвижников, успешно преодолевших эти напасти. Но святитель подчеркивает, что единственная надежда в борьбе со страстями — на Господа, а путь — признание собственной греховности и немощи. Тогда Господь, как пишет святитель, будет «вашею крепостию», «вашим пением», будет и «спасением вашим»⁷⁵.

5. Претерпение искушений

Все старцы признают, что искушения неизбежно сопутствуют подвигу христианскому и, тем более, монашескому.

Преподобный Макарий особо выделяет два частных искушения, особенно новоначальных: смущение и страх, а также помыслы на старицу, старца и сестер. «Пишешь ты о своем смущении и страхе: они происходят от малодушия... Возмогай о Господе, юная В.! Он призвал тебя на служение Себе»⁷⁶.

В трудные минуты, когда восстают у послушницы помыслы на самого старца Макария, он не смущается и поддерживает немощную душу, хотя и укоряет в «малодушии»: «Огорчилась крепко о том, что стужали тебе на меня хульные помыслы... Ты нимало в этом невиновна, будь спокойна; и ежели ты в чем и согласилась, то и о том не беспокойся. Я тебя прощаю»⁷⁷.

Святитель Феофан углубленно разбирает серьезные духовные искушения его духовных дочерей, вставших на путь монашества. В тех случаях, когда искушения достигают крайней степени и состояние духовного здоровья вызывает тревогу, старец Феофан, не жалея себя, пишет большие письма, приводя убедительные доводы, ссылаясь на свидетельства святых отцов и даже приводя отдельные выписки из их сочинений. И душа оживает, берется за жезл спасения, смиряется, подвизается до тех пор, пока опять обретает существенную нужду в помощи милостивого и смиренномудрого старца.

По мнению святителя Игнатия, в одних случаях к искушениям могут вести недостаток смирения и надежда на собственные силы, принятие на себя «сверхсильного подвига», что является показателем гордости и самомнения⁷⁸. Надо веровать, что «Бог не попускает искушения паче силы», поэтому надо уметь перед посылаемыми искушениями «смирять свою выю»⁷⁹. Он любит приводить слова святого Исаака Сирина о том, что «человек, до вступления в искушения, молится Богу, как чужой Ему, а подвергшись ради Его искушениям, молится Ему, как свой»⁸⁰.

В некоторых случаях святитель Игнатий считает проявление искушений хорошим признаком, т.е. началом правильной, полезной молитвы. Когда духовные дочери жаловались святителю на то, что при начале упражнения в молитве Иисусовой порождаются «уныние и его порождения: отчаяние, недоумение,

сон и проч.», он приводил слова преподобного Иоанна Лествичника: «пользу молитвы... можно заметить из бесовских препятствований, возникающих во время собрания», т.е. молитвенного⁸¹.

Одним из главных средств борьбы с искушениями святитель Игнатий видит, следуя святому Иоанну Лествичнику, в «памяти смертной»⁸². Он советует вспоминать о муках во аде — и тогда «искушения сделаются для вас легкими»⁸³.

6. Смирение и самоукорение

Духовные наставники много пишут о смирении. Смирение, смиренномудрие — это то основное состояние души, которое, по их общему мнению, нужны всем и всегда. Смирение и смиренномудрие теснейшим образом связаны с покаянием, исповеданием грехов.

Преподобный Макарий приводит своим духовным дочерям слова преподобного Исаака Сирина о том, что «яко соль во всякой пище, тако и смирение во всякой добродетели нужно»⁸⁴.

Святитель Феофан не только дает советы, как выработать смирение, но и сам вырабатывает смирение у своих дочерей в письмах. Так например, монахине, желавшей схиму, он «дает урок», укоряя ее за излишнюю самостоятельность и за вопрос о том, какое оставила она впечатление⁸⁵.

Святитель строит учение о крестах, которые несет человек в своей христианской жизни и которые «рождаются один из другого», хотя и «неразлучны до гроба». Есть крест внешний, ибо «на плечах лежит» — «скорби, беды, лишения, болезни... нападки, напраслины». Есть крест внутренний — «самоотвержение с самоумерщвлением». Есть крест «духовный, Божий, или Божественный — распятие по воле Божией»⁸⁶.

Святитель Игнатий, ставя всегда перед духовными дочерьми евангельские примеры, желает им стяжать «мытаревое смирение», ибо сердце сокрушенное и смиренное Господь не унижит. Постоянное само-

укорение, обличение перед собой своего немощного произволения — вот путь, на котором смиряющийся обвинит и осудит себя, а Бог его «оправдает и помилует»⁸⁷.

«Я утешился, увидевши из письма вашего, что вы уже не так умны, как были прежде», — с назиданием пишет святитель Игнатий инокине. «А что пишу к вам так откровенно, то из этого можете видеть, как я к вам близок сердцем моим и как искренно желаю вам преуспевания о Господе»⁸⁸.

Святитель Игнатий очень высоко ставил жизнь по совету и большое значение уделял откровению монахами помыслов старцу. Одной из своих духовных дочерей, предлагая часто и искренне открываться ее старице, владыка писал: «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»⁸⁹.

7. Мир в душе

О стяжании мира в душе говорят все старцы, но несколько по-разному.

Преподобный Макарий видит мир душевный и успокоение в смирении. Недостаток этого обнаруживается прикосновением страстных помыслов и «движение в них сердца», которое показывает внутреннее устройство человека, согласующееся с вражьими прилогами⁹⁰. Он всегда желает своим дочерям быть «мирными и спокойными», и здесь же указывает путь к этому: заниматься самоукорением, считать себя «последнейшими всех». Тогда и любая укоризна воспримется безболезненно⁹¹.

Святитель Феофан советует «установиться в сердце пред лицом Бога и стоять так неотступно». Самое лучшее состояние сердца, по его опыту, это «тяготение внутрь», «для сопребывания с Господом». Когда

это будет, все остальное придет в устроение «само собою», все внешнее отойдет и останется «Бог в душе и душа в Боге». Он даже советует одной из дочерей ради этого молитвенного настроения держаться уединения в келье, как в могиле. А из кельи построить «лестницу на небо», восхождение по которой следует полагать в своем сердце, с ограждением и от земной суеты, и от духов злобы⁹².

8. Вера

Вера во Христа, как указывают в своих советах все старцы, является основой и несения немощей и скорбей, и борьбы с искушениями и страстями. Только вера, что Господь возьмет на Себя вся тяжкое бремя, и является единственным верным укреплением и истинной силой христианина.

Святитель Игнатий только в вере видит успокоение мятежного человеческого духа: «Вера... вводит в покой духовный», — писал святитель в своих письмах о высотах духа людей, достигших чистого богосозерцания. «Вошедшие в этот покой, почивают прохладно, насладительно на роскошно посланных драгоценных одрах боговидения»⁹³.

9. Любовь

Венцом духовного преуспевания является стяжание любви — того самого совершенного чувства, без которого, согласно святому апостолу Павлу, ничего не значат все добродетели и дарования и то единственное, что «никогда не перестает» (1 Кор. 13:1–12).

«Любовь без смирения не может быть прочна и тверда, — пишет старец Макарий двум своим близким духовным сестрам, живущим в монастыре. — Я заметил в письмах ваших: обе вы лишились мира, каждая в свою очередь ни от чего другого, как от самолюбия; а уже смирению тут не только места не было, но и далеко отгонялось». «Не смущайтесь и о том, — пишет он в своих письмах дальше, — что

подвижутся в вас страсти: надобно, чтобы была работа и труд; покой рано иметь, он еще не приобретен; все, что скоро и без труда приобретается, не прочно бывает»⁹⁴.

Святитель Игнатий, основываясь на учении святых отцов, выделяет любовь двух родов: естественную и евангельскую, или «о Христе»⁹⁵. Естественная дана человеку при сотворении, потому она есть у каждого, хотя и повреждена грехопадением прародителей. Но Христос, «исцеляющий чудесным образом все наши недуги дивным образом, исцеляет и поврежденную любовь». Но Христос не просто восстанавливает все то, что было до грехопадения, — Он «возводит любовь на высочайшую степень горячности, дарует ей чистоту, духовность, святую» и заповедует любить в человеках Себя — Господа. Таким образом, пламенем любви о Христе погашается «нестройный, дымный пламень плотской любви — любви смешанной, составленной из мечтательного, несуществующего наслаждения и жестокого, убийственного мучения»⁹⁶.

Заключение

Почему так важно духовное руководство для возрастания в духовной жизни и, в итоге, для спасения? В чем особенность этого учительства? Прежде всего, старцы сотворили внутри себя нового человека, живущего по законам великой благодати христианской. Человека смиренного и радующегося Христу, человека любящего, не боящегося внешних ограничений. Такого же нового внутреннего человека, не определенного житейским, старцы творили и во всех приходящих к ним. Иногда они меняли судьбу у одних, иногда, напротив, оставляли все внешнее без изменения. Старцы помогали приходящим к ним духовным детям сделаться сосудами благодати Божией, принять новое содержание, которое человеку

малоопытному трудно понять, различить, определить. В этом образе руководства, в этом глубоком проникновении в судьбу человека, в этой радости о Господе предающихся в руководство старцу душ, в их преданности, доверии и радости обретается особенность русского старчества.

Старцы сами признавали себя служителями этих душ, как об этом писал в одном из писем святитель Игнатий: «Вы желаете соделаться моею дочерью? Я в восторге духа, взирая на сонм духовных чад моих, которых несмы достоин называться отцом, но рабом, — говорю душе моей: “возвеселись, неплоды не рождающая, возгласи и возопий, не чревоболевшая, яко многи чада пустыя, паче нежели имущия мужа”»⁹⁷. Но какая власть может быть у служителя? Это великая власть отеческой любви. Незримая созерцательная жизнь старцев, усвоившаяся ими на пути их собственного отсечения воли и послушания старцу, духовному отцу.

Русское старчество по своему смирению не привыкло открывать свой внутренний мир, свои высочайшие видения и откровения, но обнаруживает себя в письмах и даже в малых строках. Письма старцев приобщают нас к великому духовному наследию Церкви — и словесному, и опытному, — помогая на нашем духовном пути. Слова и образы святоотеческих поучений и наставлений не просто перелгались старцами на язык, понятный их современникам, но переживались вместе с ними, и потому были и есть в полном смысле этого слова душеспасительными.

Следует отметить и особую эпоху, в которую жили те старцы, о которых говорилось выше. XIX веку последовал XX век, век великого гонения на веру в России. И русские старцы, словно предчувствуя грядущие скорби, отдавали себя на служение миру. Укрепленная старчеством Русская Православная Церковь вошла в годы гонений, преодолела их и допол-

нила сонм святых преподобных и святителей сонмом святых новомучеников.

Письма старцев — всегда живой отклик на реальную жизнь их чад, ответы на конкретные духовные вопросы и проблемы того или иного человека. Для каждого духовного чада они искали свой путь, находили, открывали, объясняли, выявляли его сущий первообраз, вникали в непостижимую тайну того, что вложил Творец и Создатель в каждую душу.

Но несмотря на разность подхода, конкретных советов, они составляют некоторое единство, а иногда совпадают почти дословно. И это объяснимо, ибо исходят они из единого опыта церковного, которому они были причастны, даже если не обладают им полностью. Советы, даваемые старцами, задавали камертон в духовной жизни, ориентир на пути спасения, к Истине, ибо их устами говорила Церковь.

Примечания

¹ *Василий Великий*. Увещание новопоступившим (см. любое издание).

² *Трифон (Туркестанов), митр.* Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996. С. 21.

³ *Николай (Чуфаровский), еп.* Пастырство монастырское, или старчество // Альфа и Омега. 1999. № 2. С. 173–184.

⁴ Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Вып. 1, 2. Сергиев Посад, 1908. С. 92–93.

⁵ См.: Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками, и письма Преосвященнейшего к близким ему лицам. СПб., 1881. С. 1–144; Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 4. Письма к мирянам. СПб., 1905; Письма епископа Игнатия (Брянчанинова) к разным лицам. Вып. 1. Сергиев Посад, 1913; Письма аскета (из переписки архим. Игнатия Брянчанинова с С. Д. Нечаевым) // Христианское чтение. Вып. 3. Май–Июнь. 1895. С. 553–595; *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Собрание сочинений в 7 т.

Т. 7: Письма. М., 1993; *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма о подвижнической жизни. (555 писем из собрания игумена Марка (Лозинского)). Paris; М., 1996.

⁶ См.: Собрание писем святителя Феофана в 8 вып. М., 1901 (переизд.: Псково-Печерская Успенская Лавра; М., 1994).

⁷ Собрание писем блаженные памяти оптинского старца Макария к монашествующим. М., 1862. переизд.: СПб., 1994. Отделение второе. Письма к монахиням. Письмо № 161 от 24 декабря 1849 г.

⁸ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письма № 24, 25. С. 31–32.

⁹ Там же. Письмо № 51. С. 71.

¹⁰ Там же. Письмо № 30. С. 33.

¹¹ Там же. Письмо № 4. С. 11–12.

¹² Собрание писем блаженные памяти оптинского старца Макария. С. 58.

¹³ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 96. С. 116.

¹⁴ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 5. С. 13.

¹⁵ Там же. Ссылка на 4-ю ступень «Лествицы» преподобного Иоанна Лествичника.

¹⁶ Там же. С. 14.

¹⁷ Там же. Письмо № 7. С. 16.

¹⁸ Там же. Письмо № 49. С. 69.

¹⁹ Там же. Письмо № 44. С. 62.

²⁰ Цит. по: там же. Письмо № 44. С. 62.

²¹ Собрание писем блаженные памяти оптинского старца Макария. Письмо № 164 от 4 мая 1849 г. С. 287.

²² Там же.

²³ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 29. С. 33.

²⁴ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 97. С. 119.

²⁵ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 45. С. 63.

²⁶ Там же. Письмо № 45. С. 63.

²⁷ Там же. Письмо № 46. С. 65.

²⁸ Там же. Письмо № 23. С. 31.

²⁹ Там же. Письмо № 64. С. 104.

³⁰ Собрание писем блаженные памяти оптинского старца Макария. С. 85

³¹ Творения иже во святых отца нашего Феофана Зат-

ворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 92. С. 111; № 96. С. 117 и др.

³² Там же.

³³ От слова «лесть».

³⁴ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 47. С. 66–67.

³⁵ Там же. Письмо № 19. С. 29.

³⁶ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 96. С. 117.

³⁷ Там же. Письмо № 97. С. 118–119.

³⁸ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 47. С. 65.

³⁹ Там же. С. 66.

⁴⁰ Там же. Письмо № 70. С. 97.

⁴¹ Там же. Письмо № 48. С. 67. Ср.: Там же. Письмо № 5. С. 14.

⁴² Там же. Письмо № 3. С. 8–9.

⁴³ Там же. Письмо № 7. С. 16.

⁴⁴ Там же. Письмо № 47. С. 66.

⁴⁵ Там же. Письмо № 45. С. 63.

⁴⁶ Там же. Письмо № 62. С. 103.

⁴⁷ Там же. Письмо № 61. С. 102.

⁴⁸ Там же. С. 102–103.

⁴⁹ Там же. Письмо № 63. С. 92–93..

⁵⁰ Там же. Письмо № 71. С. 97 и др..

⁵¹ Там же. Письмо № 69–74. С. 96–99.

⁵² Там же. Письмо № 73. С. 98.

⁵³ Там же. С. 99.

⁵⁴ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 81. С. 109.

⁵⁵ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 12. С. 22.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 23.

⁵⁹ Собрание писем блаженные памяти оптинского старца Макария. С. 58

⁶⁰ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 81. С. 109.

⁶¹ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 83. С. 104.

⁶² Там же. Письмо № 15. С. 26.

⁶³ Собрание писем блаженные памяти оптинского старца Макария. С. 197.

- ⁶⁴ Там же. С. 486.
⁶⁵ Там же. С. 192.
⁶⁶ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 81. С. 107.
⁶⁷ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 12. С. 23.
⁶⁸ Там же. Письмо № 53. С. 73.
⁶⁹ Там же. Письмо № 20. С. 30.
⁷⁰ Там же. Письмо № 18. С. 28.
⁷¹ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 97. С. 118.
⁷² Там же.
⁷³ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 81. С. 109.
⁷⁴ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 77. С. 100.
⁷⁵ Там же. Письмо № 12. С. 23.
⁷⁶ Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца Макария. С. 478–479.
⁷⁷ Там же. Письмо № 191. С. 481–482.
⁷⁸ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 78. С. 101.
⁷⁹ Там же. Письмо № 53. С. 73.
⁸⁰ Там же. Письмо № 56. С. 75.
⁸¹ Цит. по: там же. Письмо № 5. С. 13.
⁸² Там же. Письмо № 45. С. 63.
⁸³ Там же.
⁸⁴ Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца Макария. С. 20–21.
⁸⁵ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 80. С. 106–108.
⁸⁶ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 96. С. 115–116.
⁸⁷ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 18. С. 28–29.
⁸⁸ Там же. Письмо № 45. С. 63.
⁸⁹ Там же. Письмо № 74. С. 99.
⁹⁰ Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца Макария. С. 263.
⁹¹ Там же. С. 282.
⁹² Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуск VI. Письмо № 97. С. 119.

- ⁹³ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 3. С. 9.
⁹⁴ Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца Макария. С. 35.
⁹⁵ *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма. Письмо № 3. С. 9.
⁹⁶ Там же.
⁹⁷ Там же.

В. Л. КУРАБЦЕВ*

ПЛАТОН И ГУБИТЕЛЬНОЕ НЕБЫТИЕ БЛАГА

*Все губительное и разрушительное —
это зло, а спасительное
и полезное — благо.*
Платон. Государство, 608e

Философ в произведении «Государство» написал о людях, как о *вечных* узниках пещеры¹ — символа тотального небытия. И его мысли нередко соприкасались с христианским пониманием человека и мира. Например, он говорил, что если в душе господствуют страсти (ялости, страха, зависти и др.) и от этого, казалось бы, нет никому никакого вреда, то это тоже несправедливость. В христианстве известна подобная «несправедливость» — грех помышления, который не обязательно становится словом или делом. Душа, пребывающая в нем, действительно, оказывается нечистой, во власти темных духов.

Обычной «суетности неразумной души» (Теэтет, 175b)² Платон решительно противопоставил *поильное уподобление богу*. А бог — только справедлив, только благ. И только с богом связаны истинные

человеческие возможности. А весь низкий и разрушительный спектр человеческой души (и жизни) философ свел к *небытию разума, небытию воздержанности, небытию религиозности и справедливости, небытию всего возвышенного*.

И вот этот спектр в зрелых и поздних сочинениях Платона.

1. Не любезные богу

Платон говорит: «Кто из нас рассудителен, тот и любезен богу³» (Законы, кн. 4, 716d). Кто же *неразумен*, тот может столь сильно отойти от бога, что зло в его жизни станет многоликим.

Например, это преобладание любви к телу, а не к бессмертной душе. А с телом, как полагал Платон, связаны «тысячи хлопот» — еда, недуги, страхи, страсти, вздорные призраки. Тело лишает досуга (для философии), мешает приблизиться к «чистому знанию». Оно заставляет человека радоваться или печалиться без понимания истинности предмета чувств. То есть глубокое, но плотское чувство скорее обманчиво, как, например, «пошлая», а не «небесная» любовь. Для сравнения — в христианстве чрезмерная печаль тоже признается ложной печалью, разжигаемой бесами для гибели человека, и она связана с грехами уныния и отчаяния.

Тело склоняет человека ко лжи и ложной жизни. Поэтому люди с красивыми и сильными телами оказываются обладателями «пустых и дерзких» душ, а люди с некрасивыми и слабыми телами становятся (душой) «низменными и неблагородными» (Законы, 728e)⁴. Кроме того, «телесные» люди неоправданно боятся смерти, не понимая ее смысла, а также посмертных наград и наказаний.

Неразумие и невежество способны сделать человека ненавистником прекрасного и доброго, привести к неразумной молитве, когда вместо помощи навлека-

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

ется гнев богов. Неразумный склонен доверять ворожке, магии, чарам, о которых трудно составить истинное знание. Но особенно опасна, в понимании Платона, мисология (греч. «ненависть к слову, разуму»), которая аналогична лжи мизантропизма, когда человек сперва чрезмерно доверяет людям, а потом, из-за частых обид, начинает всех ненавидеть. Мисолог, в осмыслении Платона, подобен зверю, поскольку он отсекает все пути к самопознанию и познанию, к философии, искусству, творчеству и многому другому.

Неразумный даже в хороших своих проявлениях, например, мужественных поступках, способен вести себя поистине безумно, то есть неоправданно рисковать и подводить товарищей. Он не способен оценить вред для своей души от общения с испорченными людьми и от восприятия плохих песен и порочного искусства. Он может поверить скептикам, которые, найдя истинное доказательство, тут же ищут и другие доказательства, лишая себя «истинного знания бытия». Или поверить софистам, которые признают наличие более мудрых людей, однако полагают, что ничье мнение не ложно. Платон иронизирует по поводу Протагора: «Почему бы ему не сказать в начале своей “Истины”, что мера всех вещей — свинья, или кинокефал, или что-нибудь еще более нелепое среди того, что имеет ощущения...» (Теэтет, 161c)⁵.

Одна из главных проблем неразумного и невежественного человека — неумение справиться с человеческим «врожденным злом, величайшим из всех зол» (Законы, кн. 5, 731de–732a). Так Платон «величает» *чрезмерное себялюбие*. Это зло есть «в душах большинства людей» и оказывается «виновником всех проступков человека». «Ибо любящий слеп по отношению к любимому, так что плохо может судить, что справедливо, хорошо и прекрасно» (Там же)⁶. В христианстве чрезмерное себялюбие — один из главных грехов человека, который ведет к полному рас-

тлению, оборачиваясь гордыней, презрением к ближнему своему, прелюбодеянием и т.д. И Платон в «Законах» ясно пишет о «несметных бедах как для отдельных людей, так и для государств», связанных с себялюбием. Они объективируются в необузданной сексуальности, в кровосмешении, гомосексуализме, в связях с женщинами, от которых мужчина не хочет иметь детей и т.д.

Неразумный и невежественный человек может также не признавать бессмертия души. А если и признает, то может не понять, что человеческой душе подобает заботиться не «об этом небольшом промежутокке (земной жизни. — В. К.), а... о вечности» (Государство, 608cd)⁷. У преподобного Серафима Саровского мы читаем почти те же слова: «Наша жизнь — одна минута в сравнении с вечностью»⁸, и все сегодняшние страсти недостойны этой Божьей тайны.

Даже после телесной смерти души неразумных людей, как показано в диалоге «Тимей», продолжают терпеть убытки: в следующем рождении они оказываются в телах женщин; легкомысленные души — в телах птиц; души чуждых философии — в телах животных. А совсем глупые становятся рыбами, живущими в глубинах водных, как в глубинах невежества.

Вывод Платона предсказуем: чем дальше душа человека отходит от философии и разума, тем более она противоречива, ошибается и страдает. Потому что избирает несправедливое, «чуждое и не истинное». «А всего дальше отходит от разума то, что отклоняется от закона и порядка» (Государство, 587a)⁹. То есть асоциальное и преступное «дело, слово и помышление», говоря языком молитвы.

Таким образом, источниками, так сказать, *познавательного зла* у Платона оказываются, во-первых, «плохое мышление» и «плохая философия», во-вторых, уступки неразумному вожделеющему началу

души и, в-третьих и чаще всего, — сочетание того и другого.

2. Беззаконный вид желаний

Как показывают зрелые и поздние работы Платона, его размышления о человеке со временем становятся более мрачными и противоречивыми. В частности, Платон начинает высказываться о *темной стороне* биологической и социокультурной природы человека. Например, в человеке во время сна, «под влиянием сытости и хмеля» (Государство, кн. 9, 571c), может проснуться звероподобное начало души, влекущее к сексуальной девиации, кровопролитию и т.д. «Какой-то страшный, дикий и беззаконный вид желаний таится внутри каждого человека», даже в умеренных людях (Государство, кн. 9, 572b)¹⁰. И он пробуждается во сне.

Более того, — Платон даже называет внутреннего человека *«многосоставным зверем»*, который слагается из собственно человека, из льва и других зверей. Этого зверя человек может, на свою беду, пробудить. Например, невоздержность «сверх всякой меры дает волю в невоздержном человеке той страшной, огромной и многообразной твари» (Государство, кн. 9, 590a)¹¹.

Напомним, что в ранних диалогах философ уже писал о порочных людях, которые в силу укоренившейся в них тьмы и безбожности, становятся «неисцелимыми». В последующих работах Платон продолжает высказываться на эту тему: «Мы вправе бояться, что у нас встретятся граждане с природой неподатливой, точно рог, так что их ничем не проймешь» (Законы, кн. 8, 853d)¹². Они «неподатливы законам», то есть как бы неисправимо плохие. Однако Платон предполагает даже большее — наличие, так сказать, общечеловеческой неподатливости, неподатливости в самой человеческой природе: «Человек — существо с

нелегким нравом» (Законы, кн. 6, 777b). И при этом еще, оказывается, «многосоставной зверь».

Этого зверя, согласно Платону, пробуждают разные явления. Но наиболее часто это происходит (с человеком и государством) по двум причинам — по причине *сознательно обусловленной разнузданности* и по причине *природно обусловленной разнузданности*. Сознательная разнузданность и в меньшей мере природная разнузданность связаны с неразумием и ложными ценностями человека или государства.

К сознательной разнузданности относятся, например, противоестественные связи. Если в «Пире» Платон — едва ли не апологет гомосексуализма, то в поздних «Законах» он уже консерватор и реалист: «Наслаждение от соединения мужской природы с женской, влекущего за собой рождение, уделено нам от природы, соединение же мужчины с мужчиной и женщины с женщиной — противоестественно и возникло как дерзкая попытка людей, разнузданных в удовольствиях» (Законы, кн. 1, 636c)¹³. То есть эти люди идут против природы, морали и богов, проявляя распушенность ради удовольствия.

Самый исконный вид сознательной разнузданности связан с ценностями «большинства» или «толпы». Толпа, как полагал Платон, жадна к земным благам и удовольствиям, ненасытна и лишена самообладания. Они «лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами» (Государство, кн. 9, 586ab)¹⁴. Они ополчаются даже против собственной выгоды и воли, поскольку не понимают истины и не научились заполнять «ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы» (Государство, кн. 9, 586ab)¹⁵.

Природно обусловленная разнузданность мало зависит от воли человека, а определяется такой природной чувственностью, которая влечет к «бешеным вождениям и самым неистовым, какие только могут быть, страстям» (Законы, кн. 5, 734a). Такие люди

сами же страдают от своих чувственных вспышек, то есть лишаются «приятной жизни» и их «страдания превышают удовольствия как величиной, так и количеством и напряженностью» (Законы, кн. 5, 734a)¹⁶.

Есть и другие причины утраты человеком совести и стыда — власть, «богатство, красота, сила и все пьянящее наслаждением» (Законы, кн. 1, 649d). В силу субстанциальности и плюрализма причин Платон полагал необходимым запретить поэтам и всем «творцам» воплощать в своих произведениях «что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное» (Государство, кн. 3, 401b)¹⁷. Поскольку незаметно для людей может составиться «в их душе некое единое великое зло» (Там же, 401c).

Разнузданность столь опасна для человека и государства, что может погубить даже великую цивилизацию. Так, по мысли Платона, произошло с Атлантидой и великим родом атлантов. Они отошли от божественного начала и добродетели, отошли от равнодушия к богатству и стали «постыдным зрелищем»: «Они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила» (Критий, 121b)¹⁸. И тогда Зевс погубил Атлантиду, чтобы она отрезвела от беды. Таким образом, Платон предупреждает эллинов, а также всех людей и государства о неминуемой расплате (от богов) за разнузданность и нечестивость.

Каким же образом бороться с разнузданностью? Ответ Платона в простоте истины таков: каждый человек (дом, поселок, государство) должен быть не слабее, а сильнее самого себя, то есть оказываться победителем своеволия. А поскольку «от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами» (Законы, кн. 1, 626ab), людьми и внутри человека, то следует сражаться и побеждать, чтобы получить все блага. Победа над самим собой «есть первая и наилучшая из побед» (Законы, кн. 1, 626e)¹⁹. А благо победителей — воцарение мира и

«всеобщего дружелюбия». В христианстве это называется «согласием» или «благодатью».

Однако Платон позднего периода творчества вовсе не уверен в успешности борьбы с разнузданностью. Он полагает, что «огромное большинство людей поступает как раз наоборот» (Законы, 918d), то есть своевольно и невоздержанно. Поэтому, с его точки зрения, постыдны страстно-меркантильные «занятия мелкого торговца, крупного купца и содержателя гостиницы» (Законы, 918d). И «лишь небольшая часть исключительных по своей природе людей, получивших превосходное воспитание, может держать себя в надлежащих границах, когда сталкивается с какими-нибудь нуждами и вожделениями» (Законы, 918cd).

Таким образом, надежды на то, чтобы победить человеческое своеволие, у Платона не остается, но борьба с разнузданностью, конечно же, необходима. «Зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру» (Теэтет, 176a)²⁰.

3. Негодные люди

Так «величает» Платон в поздних «Законах» (Книга 10, 886a) *неверующих* людей. Он продумывает им даже меру наказания: тюрьма — для добродетельного атеиста, смертная казнь — для злокозненного и чувственно разнузданного атеиста, включая софистов.

Но еще более суров мыслитель по отношению к *несправедливым*: «Зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь — величайшее зло для такого человека (несправедливого. — В. К.)... Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время» (Законы, кн. 2, 661c)²¹. Таким злом оборачивается, например, получение душой «величайшей власти» — она становится высокомерной, дерзкой, неразумной (ненависть к друзьям), несправедливой. Это зло мо-

жет порождаться и социальной несправедливостью — богатый горшечник не хочет совершенствоваться, впадает в лень, а бедный — не может купить инструмент, склоняется к низости и злодеяниям. Так в большом государстве вместо единогласия появляются два или множество враждебных государств, и все души оказываются несправедливыми. «Несправедливость, Фрасимах, вызывает раздоры, ненависть, междоусобицы» (Государство, кн. 1, 351d).

Кроме того, человек в состоянии несправедливости становится враждебным по отношению к самому себе, к людям и богам. И поэтому он несчастен и достоин жалости. Его постоянно преследует возмездие и даже гибель. У богов тоже «полнейшая... немолость в отношении несправедливого» (Законы, 907b). Такие люди не подозревают к тому же о посмертном наказании — они будут «вечно... дурные в обществе дурных» (Теэтет, 177a). Платон полагал также, что и в государственных делах несправедливым и неблагочестивым людям нельзя давать ход: они — «вздорный люд, то есть бремя земли, а не благоспасаемая опора отечества» (Теэтет, 176d)²².

Тем не менее философ парадоксально говорит: «Всякий несправедливый человек бывает несправедливым не по своей воле» (Законы, кн. 5, 731c), потому что «никто, никогда и нигде» не приобретал добровольно величайшее зло в самой ценной области — области своей души. И тогда главная причина несправедливости человека (или государства) — опять-таки неразумие.

С несправедливостью Платон призывал вести постоянную и непримиримую борьбу и неуклонно карать тех, кто совершил «тяжкие, трудно исцелимые... несправедливости» (Законы, кн. 5, 731b). Вдвое прав тот человек, который и сам не совершает подобного, и другим не позволяет. Платон столь привержен духу справедливости, что называет «человеком совершенным и великим для государства» (там же,

730d) того, кто ненавидит несправедливость и по мере сил содействует правителям в осуществлении наказаний. Необходимо очищать государство от неисправимых преступников, в том числе от неимущих, которые выступают против обеспеченных людей. Платон так понимал справедливость, что допускал невозвращение ростовщику долга и процентов. И непринятие ложно воспитанных иностранцев, даже если город, колония переживают спад и осиротение.

Задача человека, согласно Платону, — быть врагом несправедливости и бороться с ней с «благородной яростью духа» (Законы, кн. 5, 731c). Любить не себя и свое худшее, а справедливость и лучших людей. Только тогда человек способен одолеть свое разрушительное и губящее начало ради созидательного и спасающего начала.

4. Туповато-рассудительные

«Туповато рассудительные» в философии Платона — это многие из тех, кто был упомянут раньше. Но прежде всего это те, кого он отнес к *большинству*, к «невежественной и невоспитанной» толпе. Философ среди них — как человек «среди зверей» (Государство, кн. 6, 496d). Философ тянется к прекрасному, совершенному, мудрому, а «непосвященный» — «и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой» (Пир, 204a)²³. Он может знать семь колен своих богатых предков, но не знать ничего возвышенного. И такого рода «посредственных — без числа».

Они признают все только естественное, незримое для них не существует. И нет у них никакого благоговения перед абсолютной красотой. Они кажутся умеренными и воздержанными, но это у них — только из-за страха потерять некоторые удовольствия. То есть их добродетель на самом деле — «пустая видимость», как «хилая и подложная» добродетель рабов.

Если они возьмутся за государственные дела, то будут грубы. Если же примутся за искусство, то окажутся пошлы. А если они решатся приступить к философии, то будут шарлатанами, создающими подражательные призраки. Если же они вступают в брак, то могут пойти на близость по расчету с чужим и нелюбимым человеком. И не ведают они о том, что за подобное, как полагал Платон, их душа будет девять тысяч лет слоняться по земле и под землей. Они слишком испорчены телом и не очищены душой, чтобы разбираться в добре и зле и следовать добру.

В чем же причина этого? Причин, согласно Платону, несколько, и начальная из них та, что некоторые из людей — от природы *слабые или мелкие натуры*. «...Слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол» (Государство, кн. 6, 491e)²⁴. Еще одна причина — *местность*, в которой нет «божественного дуновения», нет милостивых даймонов, и рожденные в этой местности от природы нехороши. Так говорил Платон о природе египтян, финикийцев и других, у которых вместо мудрости «плутовство».

Но дело не только в природе. Все люди, как поведено в мифе о пещере, «с малых лет» приобретают оковы на ногах и шее. Все малоподвижны и сидят спиной к свету, то есть оказываются «непросвещенными». За этой «непросвещенностью» может стоять *ложное воспитание*, когда, например, детям внушают, что нужно в жизни стремиться к золоту, деньгам и могуществу, а не к справедливости и мудрости. «Не золото надо завещать детям, а побольше совестливости» (Законы, кн. 5, 729b), — так понимает философ воспитание.

Получив же «низкое и неблагородное» воспитание (Законы, кн. 1, 644a), человек начинает жить в уже *испорченном, неблагородном мире*, в котором лучшие люди отличаются всего лишь острыми мнениями и памятью, а также предсказывают грядущее. И

человек продолжает блуждать по жизни, окончательно присоединяясь к большинству. «Им не выйти за эти пределы, ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнились в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия» (Государство, кн. 8, 586ab)²⁵.

Их цель — земные удовольствия и похотливые страсти, столь мало связанные с рассудком и самообладанием, с нравственностью и религиозностью. И пути к удовольствиям — удобные, легкие, прямые. И поэтому их удовольствия и страдания столь уродливы, что похожи на «смешные пародии» на истинные удовольствия и страдания.

Среди них могут оказаться и философы, которых погубили красота, богатство, телесная сила, влиятельное родство. А «посредственные», в свою очередь, продвигаются в философию, например, бывшие ремесленники с покалеченной душой и телом. В их стан могут попасть *обокраденные* люди, то есть те, кто позволил себя переубедить или забыл истинное. А также *обольщенные* — те, кто был обольщен удовольствием или охвачен страхом. Это могут быть и *подвергшиеся насилию* — то есть те, кого страдания, горе заставили изменить свои истинные мнения.

Ничего хорошего в этих людях, явно близких так называемому *массовому человеку* нашего времени, Платон не замечал, и это, вероятно, потому, что искренне и глубоко их не любил. Но предлагал пути их исправления. Во-первых, это путь обличения их незнания, чтобы развернуть их к реальному положению дел, стыду и переоценке своих знаний. Платону хотелось снять с них оковы неразумия, заставить встать и взглянуть в сторону света. Во-вторых, философ предлагал «насиленно тащить его по крутизне вверх, в гору... пока не извлечет его на солнечный свет» (Государство, кн. 7). В-третьих, очищать нравы как людей, так и государства. Философ предлагал и

самые крайние меры: не «лечить» тех, кто полноценен лишь телесно. А тех, у кого неисцелимо порочная душа, — умертвить.

Таким образом, то, что в XX—XXI веках воспринимается как нормальные ценности — удовольствия, земные успехи и самоудовлетворение, — в понимании Платона представало как опасное и обманчивое зло. Перед человеком, согласно философу, с необходимостью стоят непростые, а иногда едва ли не невозможные задачи *всестороннего развития*, без которого ему не стать человеком. Это, конечно, идеал. Утопия возможности стать человеком. Но это и маяк, который на полтысячелетия раньше христианства позвал за собой лучшие умы и скорее не обманул. Соблазняет и обманывает антиплатонизм.

Назаретянин тоже потребовал от нас невозможного преобразования, которое вдруг или постепенно становится возможным. И тоже, до Его Второго пришествия, не получится победить тотальное зло этого мира, которое даже воцарится на три с половиной года. Но Платон, не зная о более точных бытийственных тайнах, расставляет, с «посильным уподоблением богу», *спасительные знаки* в связи с присутствием «зла», «нейтрального» и «блага». И в этом его богоподобие и вечная сила. Как человек, как страстный человек он высказывался в том числе проблемно — в духе раннего коммунизма, непосильных требований, радикальных наказаний, антихудожественных выпадов, вымышленных мифов и т.д. Но будем помнить, что свет его философии идет от «неосязаемой сущности».

Примечания

¹ В мифе о пещере (Государство, кн. 7) Платон говорит: «А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней?»

² Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 231.

³ Языческое понятие бога у Платона и понятие Бога в иудаизме и христианстве, безусловно, различны. Бог Платона скорее собирательный образ эллинского политеизма.

⁴ Платон. Собр. соч. в 4- т. Т. 4. С. 180.

⁵ Там же. Т. 2. С. 215.

⁶ Там же. Т. 4. С. 183.

⁷ Там же. Т. 3. С. 406.

⁸ Духовные наставления преподобного Серафима мирянам и инокам. Клин, 2005. С. 28.

⁹ Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. С. 382.

¹⁰ Там же. С. 361.

¹¹ Там же. С. 385.

¹² Там же. Т. 4. С. 306—307.

¹³ Там же. С. 83—84.

¹⁴ Там же. Т. 3. С. 380.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. Т. 4. С. 186.

¹⁷ Там же. Т. 3. С. 167.

¹⁸ Там же. С. 515.

¹⁹ Там же. Т. 4. С. 73.

²⁰ Там же. Т. 2. С. 232.

²¹ Там же. Т. 4. С. 110.

²² Там же. Т. 2. С. 233.

²³ Там же. С. 114.

²⁴ Там же. Т. 3. С. 271.

²⁵ Там же. С. 380.

*Е. В. Никольский**

**ВСЕВОЛОД СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ
И СВЯТОЙ ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ****

К ИСТОРИИ ДУХОВНЫХ И ТВОРЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Будущий писатель Всеволод Сергеевич Соловьев родился 1 января 1849 года. Он был первым ребенком в семье известного русского историка Сергея Михайловича Соловьева. Род Соловьевых в пятом—шестом поколении относился к крестьянству, затем представители этой семьи перешли в духовное сословие. Дед писателя по отцу, священник Михаил Соловьев, благодаря дружбе и покровительству графа Федора Андреевича Остермана смог хорошо устроиться в Москве. Со временем отец Михаил дослужился до почетного звания протоиерея, что случилось тогда нечасто.

Духовно-религиозный путь Вс. Соловьева условно можно разделить на несколько этапов. В детстве под влиянием своего дедушки, московского священника отца Михаила, он с чуткостью своей души принял православную веру, которой (если судить по его письмам к Ф. М. Достоевскому) он не изменил и в

* Автор — кандидат филологических наук, преподаватель Московского государственного университета геодезии и картографии.

** 100-летию преставления святого праведного Иоанна Кронштадтского посвящается.

юности. В более зрелом возрасте, предположительно из-за имевших тогда место косности религиозной жизни в «государственной» церкви, он стал скоро искать «духовность» в иных сферах бытия: интересовался спиритизмом, индуизмом и буддизмом, о чем потом искренне сожалел и в чем каялся¹.

Встреча Всеволода Сергеевича Соловьева с Еленой Петровной Блаватской произошла в 1884 году. К моменту знакомства с нею писателю исполнилось 35 лет. Он находился в депрессии, порожденной одиночеством и потерей вкуса к жизни. Поначалу писатель надеялся с помощью *femme aux phénomenes*² разрешить мучавшие его вопросы философско-мистического характера, но позже его ждало глубокое разочарование, от которого ему удалось избавиться с помощью святого Иоанна Кронштадтского. Впечатление от этих событий Всеволод Сергеевич отразил в своей мистической дилогии «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер».

Однако, как ни парадоксально, но русская литература, с самого своего возникновения идейно и духовно базировавшаяся на православной вере, не создала значительного количества ярких образов священнослужителей. Исключением из такой странной закономерности могут послужить герои Н. Лескова, П. Мельникова-Печерского и Ф. Достоевского.

Писатель в своей мистической дилогии, состоящей из романов «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер», создал незабываемый и светлый образ священника Николая, ставшего в этих произведениях резонансом автора.

В связи с этим встает вопрос: имел ли священник Николай из романов «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» реального прототипа или этот персонаж полностью является плодом писательского вымысла? В литературоведении принято определение понятия прототип «как реально существовавшего лица, послужившего автору образом (модельного) для создания ли-

тературного персонажа. «Переработка» прообраза, его творческое преображение — неизбежного следствие художественного освоения жизненного материала»³.

В диссертационном исследовании А. В. Лексиной, посвященном творчеству Вс. Соловьева, высказывается мысль, что прототипом этого персонажа был младший брат романиста, философ Владимир Сергеевич Соловьев. Данное суждение аргументировано тем, что главный герой дилогии, князь Юрий Захарьев-Овинов, доводится сводным братом отцу Николаю⁴. Однако эта точка зрения является спорной, о чем свидетельствует ряд документальных материалов.

Сам факт родства героев романа (даже если он и имел автобиографическую обусловленность) может быть объяснен спецификой сословного происхождения писателя, который по отцовской линии являлся потомком священнического рода, а по материнской — аристократического.

При изучении проблемы прототипов весьма ценны свидетельства близких к писателю людей, особенно его родственников. В книге «Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция» имеется небезынтересное замечание: «Между Всеволодом и Владимиром с ранней юности началась ожесточенная вражда. Почти мальчиками они столкнулись лбами, когда влюбились в двоюродную сестру Катю Романову... К брату (Всеволод Сергеевич) относился с презрением и злословием, говоря, что тот «надеется стать римским кардиналом»⁵.

Следует особо отметить, что, несмотря на интерес к польской культуре и гордость шляхетским происхождением, Всеволод, в отличие от брата-философа, не испытывал каких-либо прочных и постоянных симпатий к Римо-Католической Церкви и в своих романах («Княжна Острожская», «Старый дом», «Изгнанник») резко отзывался о «латинстве». Однако согласно архивным и мемуарным источникам, отношения Вс. Соловьева с его родственниками запу-

танны и порою крайне недружелюбны. По свидетельству племянника романиста, греко-католического священника Сергия Соловьева, его дядя «Всеволод... не похож на братьев. В семье его не любили и... были несправедливы к его оригинальной и печально сложившейся жизни»⁶. Между братьями Всеволодом и Владимиром Соловьевыми отсутствовали родственная близость и соответственно какие-либо основания для теплоты, душевности и богословских споров. Отношения между братьями не выходили за рамки холодной светской любезности. Это подтверждается и архивными материалами. Единственное сохранившееся письмо писателя к Владимиру Соловьеву посвящено разрешению споров о наследстве и носит отстраненно-деловой характер; в то время как письма Всеволода к своим друзьям (Ф. М. Достоевскому⁷, А. А. Александрову, Н. Ф. Мертцу⁸ и другим) наполнены теплотой и душевностью. А вспыльчивый характер, свойственный, по воспоминаниям отца Сергия, всем представителям этой семьи, мешал установлению какой-либо прочной симпатии. Как писал племянник Вл. и Вс. Соловьевых, Сергей Соловьев-младший: «В результате всех своих приключений Всеволод Сергеевич был решительно отвергнут своими братьями и сестрами. Одна только мать и старшая сестра Вера, подруга его детства, не порвали с ним отношения»⁹.

Из-за отсутствия у братьев Соловьевых психологической близости и общих взглядов (а также принимаемая во внимание антипатия писателя к Владимиру Соловьеву), мы считаем возможным предположить, что известный философ не мог стать прототипом священника Николая в романах «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер». Но это требует дополнительных доказательств.

Закономерно встает вопрос: кто из близких к писателю лиц мог стать прототипом отца Николая, самого светлого из всех положительных героев мистической дилогии Всеволода Соловьева?

Наша гипотеза заключается в том, что этим человеком был святой праведный Иоанн Кронштадтский. Для аргументации данной версии приведем свидетельства друзей и родственников писателя и сопоставим текст романов «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» с проповедями отца Иоанна и свидетельствами его духовных чад и биографов. О значимости отца Иоанна для Всеволода Соловьева можно судить, исходя из следующих фактов. По наблюдению критика П. В. Быкова, «отец Николай невольно вызывал в читателе воспоминание о покойном Иоанне Кронштадтском»¹⁰. Это замечание представляет для нас особую ценность, т.к. исходит от человека, знавшего романиста лично и бывшего современником знаменитого священника. Уже цитированный нами отец Сергей Соловьев отмечал, что, «в отличие от отца и братьев, Всеволод Сергеевич был... православным»¹¹, с близостью к отцу Иоанну Кронштадтскому, который крестил его детей»¹². Данный факт позволяет предположить, что отношения святого праведного Иоанна Кронштадтского и писателя Всеволода Сергеевича Соловьева были близкими и дружественными. Вполне возможно, что романист стал духовным сыном именитого пастыря. Отец Сергей Соловьев писал, что «Иоанн Кронштадтский, прочитав романы (имеется в виду мистическая диалогия) говорил: «Ах, Всеволод Сергеевич! Какой же Вы сердцеводец!»¹³.

Романы «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» были написаны во второй половине 80-х годов XIX века. Занимаясь в *Bibliothèque Nationale de la France*, писатель изучил огромное количество разнообразных материалов, связанных с историей тайных обществ и развитием в Европе оккультно-эзотерических учений и, прежде всего, наследием таинственного ордена розенкрейцеров. Доминантой диалогии служит глубокая и серьезная идея о высшей степени человеческих познаний. Розенкрейцерам представляется едва ли не

полная картина всех тайн мироздания, однако, владение информацией и власть над природой, человеком и обществом лишает «таинственных посвященных» радостей бытия.

Можно предположить, что, приступая к созданию своей диалогии, Вс. Соловьев находился под воздействием оккультных знаний и даваемой ими силой, и об этом он собирался сказать. Первая половина «Волхвов» написана именно с таких позиций, и увлеченность автора сферой таинственного невольно передается читателю. Но затем восхищение силой ума и обширностью познаний, вытеснивших из души главного героя, князя Юрия Захарьева-Овинова, все другие чувства и интересы, сменяется некоторым недоумением. Сам князь, чувствуя неудовлетворенность жизнью, не может понять ее причину. Потом герой осознает, что он был просто несчастлив, что жизнь подчиненная только интересам рассудка, не приносит счастья, что отраду бытия может дать только чувство глубокой любви к Богу и Его творению — человеку. Весь его путь был путем интеллектуала- безбожника, признающего в качестве мирового первоначала Безличный Абсолют. И только встреча с мудрым и чутким священником Николаем помогла ему обрести веру и внутреннюю гармонию.

Неслучайно, что диалогия предваряет эпитафия из Первого послания к Коринфянам, где апостол Павел провозглашает приоритет любви над всеми иными сферами духа (верой, знаниями, харизматическими дарами и т.д.). Не отрицая определенной ценности знания как такового, писатель размышляет о том, что без высокого завета любви знание теряет свою ценность. Именно в этом направлении шла духовная эволюция князя Юрия Захарьева-Овинова.

Можно предположить, что изменение взглядов Вс. Соловьева отразилось в развитии мировоззрения героя, ведь автор хотел написать роман о силе человеческого знания; но постепенно изменил свой замысел.

Возможно, позитивное влияние святого Иоанна Кронштадтского было тому причиной.

В одной из своих проповедей, обращаясь к петербургской интеллигенции, именитый пастырь произнес наставление: «Что значит просвещение научное без любви христианской? Ничто! Мудрость века сего — безумие перед Богом. Смирись, кичливый ум, перед учением Евангелия и нищетою Христовою, сойди со своего пьедестала, стань пониже, не себе только собирай, не свои прихоти удовлетворяй, а в Бога богатей добрыми делами, которыми и по смерти пойдут за тобою»¹⁴. Одну из важных задач своей деятельности протоиерей Сергиев видел в утверждении в обществе, забывшем о православии, норм и правил евангельской этики.

Священник Николай в мистической диалогии представлен как пастырь заблудших людей, врачующий своим мудрым словом духовные болезни и указывающий путь к истинам Нового Завета.

Тематическая и текстуальная близость наставлений, произносимых в диалогии отцом Николаем с размышлениями и проповедями святого Иоанна Кронштадтского, также говорит в пользу нашей версии. Например, в романе «Волхвы» священник Николай, обличая гордое маловерие князя Юрия, произносит следующее поучение на тему богообщения и молитвы: «Ты проси у Бога, ибо у Него есть все. Проси с дерзновением, взывай всею душою твоею, пока Господь не услышит твоего голоса! И знай, слышишь ли, знай, что тебе непременно дано будет то, о чем ты неустанно взываешь для блага ближнего, ради любви к ближнему! Знай также и то, что если в разум твой или сердце твое закралось бы хоть малейшее сомнение, если бы хоть на единый краткий миг ты сказал себе, что Бог может тебя не услышать, Он может не дать тебе того, чего ты у него просишь, — ты становишься недостойн получить просимое, и ты не в силах своих принять дары любви и передать их

ближнему. И напрасно будешь ты взывать, твой глас замрет, не поднявшись к Престолу Подателя всех благ»¹⁵.

Это наставление вымышленного героя весьма близко к мыслям, выраженным святым Иоанном Кронштадтским в его книге «Моя жизнь во Христе», которая явилась плодом многолетних сосредоточенных размышлений, созерцаний и молитв. Вполне естественно, что некоторые аспекты учения великого подвижника благочестия нашли свое выражение в проповедях и беседах отца Иоанна, которые мог слушать Всеволод Соловьев. Писатель имел возможность ознакомиться и с печатной версией поучений своего духовника.

Применительно к нашей проблеме следует отметить тематическое и, отчасти, текстуальное сходство наставлений отца Николая и некоторых высказываний святого Иоанна, который, в частности, писал: «А бывает часто, что человек молится и внутренне сердцем не надеется, что его грехи будут прощены, считая их как бы выше Божьего милосердия. За то, действительно, не получает прощения. *Неуверенность в получении просимого у Бога — хула на Бога* (здесь и далее — курсив мой. — Е. Н.)»¹⁶. Или в другом месте этой же книги читаем: «Когда молишься о чем-либо Господу, или Пресвятой Богородице (или Ангелам, либо Святым), прося их ходатайства о себе или ближних пред Богом, — тогда слова, выражающие твое прощение, почитай за самые вещи, за самое дело»¹⁷. Это сопоставление указывает на то, что при разработке образа отца Николая, писатель, по-видимому, находился под глубоким впечатлением от общения со своим духовным наставником.

Одной из главных тем проповедей и бесед святого Иоанна Кронштадтского было Божие милосердие. Ощущая упадок веры, мудрый пастырь специально обращал внимание своих слушателей на это фундаментальное свойство Божественной Личности Христа,

желая пробудить у своих последователей любовь и доверие к Творцу и Искупителю Мира.

Несколько отступая от темы, следует отметить, что в богословии XX века тема Божественного милосердия стала одной из наиболее актуальных и разрабатываемых. Впервые она была затронута в античности в писаниях отцов Церкви; особенно в творчестве блаженного Августина (ум. в 430 г. от Р.Х.). В восточной и западной теологии Средних веков и эпохи Возрождения этот аспект богопознания практически не рассматривался. О любви Бога к человеку и возможности обретения гармонии и мира с Царствием Небесным через покаяние и углубление веры писал Ф. М. Достоевский, старший друг и наставник Всеволода Соловьева¹⁸.

Плодом молитвенного созерцания стали богословские размышления и духовные поучения, высказанные известными святыми и подвижниками благочестия, жившими во второй половине XIX и в XX веках. Среди них сугубо отметим святого преподобного Силуана Афонского и его учеников и последователей — архимандрита Софрония (Сахарова) и митрополита Антония Сурожского, архиепископа Иоанна (князя Шаховского), а также святую Рахиль Бородинскую, митрополитов Антония (Храповицкого) и Евлогия (Георгиевского), Никодима (Руснака).

В романах «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» священник Николай произносит ряд поучений, обращенных как к главным, так и к эпизодическим персонажам. Тема божественного милосердия и божественного попечения о человеке становится в них центральной и основополагающей.

В романе «Великий Розенкрейцер» отец Николай так характеризует свой духовный опыт: «Долго я молился, долго разбирался в душе своей, наконец, решил с трепетом, но с надеждой на Бога, на *Его милосердие*, на Его поддержку... и многое понял»¹⁹. Это высказывание отца Николая весьма близко (как

тематически, так и текстуально) следующему фрагменту из книги «Моя жизнь во Христе» святого Иоанна, где автор вспоминая свою прошлую жизнь, писал: «Долго я не знал во всей ясности, как необходимо укрепление нашей души от Духа Святого. Теперь *Многомилостивый* дал мне узнать, как оно необходимо»²⁰.

В романе «Великий Розенкрейцер» Всеволод Соловьев создал побочную линию, в которой описал печальную историю разорившейся дворянской семьи Метлиных. Благодаря духовной поддержке и протекции мудрого священника к этим людям возвращается радость жизни и они вновь приобретают социальное благополучие, получив неожиданную милость от Екатерины II.

В разговоре с Метлиным персонаж мистической дилогии отец Николай произносит следующее наставление: «*Бог милосерд*. Он приходит на помощь слабости человеческой... Он придет к тебе на помощь без промедления. Я обещаю тебе это. А когда увидишь, то откажешься на веки от зла и омой свою греховную душу добром и любовью»²¹.

В связи с этим приведем еще один фрагмент. Из книги «Моя жизнь во Христе», в которой его прототип отец Иоанн писал: «Бог долготерпелив и милосерд к тебе; ты это испытываешь каждый день многократно»²².

В финале романа «Великий Розенкрейцер» отец Николай, видя позитивные перемены в духовной жизни главного героя, князя Юрия Захарьева-Овинова, восторженно восклицает: «Много перемен, *много милосердия Божьего надо всеми нами!*»²³.

Однако князь Юрий, отягощенный бременем грехов, совершенных до встреч со священником Николаем и не обретя твердой и незыбленной веры в Творца Мира, испытывает определенные сомнения и высказывает неуверенность в возможность Божьей милости и собственного благополучия. Отец Николай

наставляет его вновь: «Но могучий, глубоко убежденный голос пастыря Христова уже звучал над ним: “Для тебя возможно еще счастье, ибо *бесконечно Божие милосердие*”»²⁴.

Это краткое поучение, помещенное Вс. Соловьевым в финале романа текстуально близко к следующему размышлению его духовного отца: «Иисус Христос со Отцом и Духом Святым есть неисследованная пучина человеколюбия. В этой пучине милосердия достанется с избытком для всех милости. Только обратитесь к Богу с верою, упованием и сердечным болезнованием о неправдах своих, об оскорблениях, причиненных нами Господу, Владыке и Благодетелю»²⁵.

Сравнение текстов диалогии Вс. Соловьева и книги святого Иоанна Кронштадтского позволяет нам более обоснованно говорить о том, что духовный наставник писателя стал прототипом священника Николая, выполняющего в романах «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» роль авторского резонёра.

По мнению теоретика литературы В. Е. Хализева, «степень ориентированности на прототип, характер его использования зависят от направления, жанра и творческой индивидуальности писателя. Наличие прототипа *иногда жизненно значимого для автора и дающего импульс работе* над произведением — существенная черта литературного творчества, особенно реалистического, с его жизнеподобием, бытовым колоритом, психологизмом»²⁶.

В мистической диалогии Всеволода Соловьева присутствует не только психологическая драма главного героя, идеологические споры о роли знания и любви в духовной и социальной жизни человека, но и мастерски созданная картина эпохи, отражен быт как монархов и аристократов, так и духовенства, представлены картины не только русской, но и европейской действительности. Ведь, «с помощью художественного вымысла писатель, даже отталкиваясь от прототипа, создает не копии реально живших людей, а

художественные образы, обладающие силой обольщения и несущие в себе авторскую оценку»²⁷.

В связи с этим нам хотелось бы отметить одну интересную особенность диалогии. Действие романов развивается в эпоху Екатерины II, в то время как святой Иоанн жил на рубеже XIX–XX столетий. Писатель использовал характер своего духовника как модель для создания образа священника Николая, обличавшего гордое неверие сына князя Захарьева-Овинова (XVIII век). У персонажа диалогии отца Николая есть и некоторые вымышленные черты. В отличие от святого Иоанна он был родом не из Архангельской, а из Псковской губернии, учился не в Санкт-Петербурге, а в Киеве и имел приход не в городе, а в селе. По-видимому, привнес в романы эти изменения, писатель пытался избежать (в восприятии читателей) полной идентичности Кронштадтского пастыря и своего героя. Изменение имени прототипа с Иоанна на Николая было, по-видимому, вызвано этическими соображениями, т.к. в то время, когда писались романы, отец Иоанн был весьма известен православным верующим Санкт-Петербурга.

Для более детального аргументирования нашей гипотезы рассмотрим другие аспекты данной проблемы. Приведем сопоставление поступков отца Николая из соловьевской диалогии и свидетельства о пастырской деятельности святого Иоанна Кронштадтского. В романе «Великий Розенкрейцер» писатель в одном из диалогов воссоздает обычный день из петербургской жизни своего героя: «Что за рань! Для батюшки отца Николая рани не бывает; что день, что ночь — для него все едино. Коли не у службы Божьей, так по больным ходит. Больных-то ныне, с самого лета, ох, как много по Питеру. Ну, вот его и зовут»²⁸.

Православный публицист Н.И. Большаков, автор биографии знаменитого священника, так описывает обычный день великого пастыря: «Снова окруженный толпою, ожидающей выхода о. Иоанна, выходит

он на улицу, садится в приготовленный экипаж и, не заезжая домой, отправляется по молебнам, посещает больных и приезжих»²⁹. Далее, в этой же книге мы встречаем следующие подробности: «Он отправляется по заранее намеченным адресам, причем отдает предпочтение трудным больным, нуждающимся в святом причащении»³⁰.

Романы Всеволода Соловьева «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» публиковались писателем из номера в номер в издаваемом им собственном еженедельном журнале «Север» в течение 1888 года. В этом же издании за подписью «Издатель»³¹ в 49-м номере вышла статья «Отец Иоанн», посвященная кронштадтского священнику, в которой романист скромно упоминает о совместной поездке со своим духовным наставником из Санкт-Петербурга в Кронштадт. Этот факт свидетельствует о глубоком интересе автора к личности святого пастыря.

Подтверждением такого наблюдения, на наш взгляд, является определенное сходство внешности героя романов и святого Иоанна. Например, в «Волхвах» есть описание необыкновенного взгляда отца Николая: «В ...ясных голубых глазах было столько света и блеска, что казалось, они все вокруг себя озаряют. При виде этих глаз совсем забывался, как-то исчезал весь человек... Глаза священника, если долго в них смотреть, умиротворяли, утешали»³².

В подробной биографии Иоанна Кронштадтского содержится упоминание о впечатлении, которое производил взгляд святого на близких ему людей: «Его кроткий и полный любви взор проникает в самую глубь всякого сердца, ярко освещает темные закоулки духовной природы каждого из нас, уничтожает в ней всякие недоумения и страхи, проливает целебный бальзам в истерзанную душу, одобряет и утешает страждущих и скорбящих»³³.

В очерке об Иоанне Кронштадтском Вс. Соловьев писал: «Ему редко удается спать более трех—

четырёх часов в сутки... несколько минут отдыха — и он снова спешит всюду, куда его зовут, служит молебны, навещает больных»³⁴. В разделе «Беседы Севера» он, характеризуя своего духовника, отмечал, что его дары стали возможны благодаря глубокой вере праведника: «Кто может так верить и так любить, как о. Иоанн, тот получает не только духовную силу, но и телесную в размерах изумительных и почти непостижимых. Всякий может убедиться в этом, если хоть несколько дней проследит за деятельностью о. Иоанна»³⁵.

В диалогии писатель так описывает пастырскую деятельность священника Николая в Петербурге: «На следующий день по приезду у священника оказалось очень много занятий в Петербурге... К отцу Николаю начали стекаться со всех сторон недугующие, труждающие и обремененные. У него не было возможности ни днем, ни ночью отдохнуть... а отпустив этот народ, дав каждому то, чего тот просил, он спешил из дома, сопровождаемый толпою»³⁶. Во второй книге мы встречаем более яркое определение отца Николая: «отец святой... благодетель... чудотворец»³⁷. В пользу нашей версии говорят также и иные факты из жизни праведного Иоанна Кронштадтского. В этом же очерке Вс. Соловьев писал, что может засвидетельствовать «несколько случаев истинных исцелений»³⁸.

В своей статье о знаменитом пастыре писатель отмечал: «По всему нашему громадному отечеству нескончаемо слышатся рассказы о добрых делах кронштадтского священника, о силе его молитвы, производящей чудесные исцеления, о великой нравственной помощи, получаемой от него с верою к нему обращающимися»³⁹.

Завершая сопоставление, отметим, что в романе «Великий Розенкрейцер» в реплике одного из второстепенных персонажей Вс. Соловьев упоминает об сверхъестественных способностях, которыми обладал

отец Николай: «Он здесь не для треб, а для *целения души и тела*. Скольکو народу за него молится! Не человек он — ангел! Угодник Божий!»⁴⁰.

Сравнивая описание дня из жизни отца Николая и краткие характеристики пастырской работы святого Иоанна Кронштадтского нельзя не констатировать их несомненную близость. Это позволяет нам предполагать, что образ жизни, формы работы с мирянами, устные и письменные наставления духовника писателя явились ценным источником для формирования образа отца Николая из мистической дилогии. В пользу нашей версии можно интерпретировать и другие аспекты романов Вс. Соловьева, а также определенные факты из жития святого Иоанна и некоторые фрагменты из духовного (прежде всего гомилетического) наследия знаменитого проповедника, что служит основанием утверждать, что святой Иоанн Кронштадтский послужил прототипом для образа священника Николая из мистической дилогии Всеволода Соловьева.

Примечания

¹ Об увлечении Вс. Соловьева буддизмом (в ракурсе поиска абсолютной истины вне христианского вероучения) есть упоминание в книге племянника писателя о. Сергия Соловьева «Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция». Но, по-видимому, его «страсть» не была продолжительной, т.к. в других источниках мы не находим упоминание об этом.

² «Женщина с феноменами» (*фр.*) — термин Вс. С. Соловьева.

³ Литературный энциклопедический словарь. М. 1987. С. 310.

⁴ *Лексина А. В.* Историческая проза Вс. Соловьева: проблематика и поэтика. Коломна, 1999. С. 78.

⁵ *Соловьев С. М., свящ.* Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М. 1997. С. 20–21.

⁶ *Соловьев С. М., свящ.* Указ. соч. С. 18.

⁷ НИОР РГБ, ф. 239, кн. 18.

⁸ РГАЛИ, ф. 372, 2, 22, 87.

⁹ *Соловьев С. М.* Указ. соч. С. 20.

¹⁰ *Быков П. В.* Вс. С. Соловьев: Его жизнь и творчество // *Соловьев Вс. С.* Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1917. С. 41.

¹¹ В своих статьях, посвященных анализу творчества Льва Толстого, Вс. Соловьев порицал великого писателя за отход от православной веры

¹² *Соловьев С. М.* Указ. соч. С. 21

¹³ Там же. С. 23.

¹⁴ *Большаков Н. И.* Источник живой воды. СПб., 1910. С. 101–102.

¹⁵ *Соловьев Вс.* Волхвы. М., 1994. С. 377.

¹⁶ *Св. Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Валаамский монастырь, 1991. Т. 1. С. 96.

¹⁷ Там же. Т. 2. С. 250.

¹⁸ История знакомства и дружбы двух русских писателей нашла отражение в их переписке (НИОР РГБ; ф. 239, кн. 18) и в «Воспоминаниях о Достоевском» Всеволода Соловьева (СПб., 1884).

¹⁹ *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. М., 1992. С. 40.

²⁰ *Св. Иоанн Кронштадтский.* Указ. соч. Т. 1. С. 90.

²¹ *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. С. 54.

²² *Св. Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. СПб., 1893. С. 243.

²³ *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. С. 200.

²⁴ Там же. С. 203.

²⁵ *Св. Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. С. 133.

²⁶ Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 310.

²⁷ Краткий словарь литературных терминов. М., 1985. С. 126.

²⁸ *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. С. 32.

²⁹ *Большаков Н. И.* Указ. соч. С. 270.

³⁰ Там же. С. 276.

³¹ Так Вс. Соловьев подписывал свои публицистические заметки и очерки.

³² *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. С. 284.

³³ *Большаков Н. И.* Указ. соч. С. 200.

³⁴ Север: СПб., 1888. № 49. С. 14.

³⁵ Там же.

³⁶ *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. С. 372–373.

³⁷ Там же. С. 179.

³⁸ Север: СПб., 1888. № 49. С. 14.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Соловьев Вс.* Великий Розенкрейцер. С. 32.

Заказ № 709 Тираж 1000 экз.
Отпечатано в ОАО «Щербинская типография»
117623, г. Москва, ул. Типографская, д. 10.
Тел.: 659-23-27.