



Просмотр записи

Выберите форму вывода записи: Стандартный Карточка Список С именами элементов С метками MARC 21

Если в записи щелкнуть по одному из подчеркнутых элементов, можно провести поиск по нему в одной из баз данных или просмотр алфавитного указателя, начиная с этого элемента.

Документы, имеющие ссылку "заказ" и статус "Осн.хран" в таблице экземпляров с 18.04.2016 можно заказать через электронный каталог. Подробнее об электронном заказе читайте здесь. В тех случаях, когда на документы с такими шифрами отсутствует ссылка "заказ", обращаться к сотрудникам на кафедру Зала ЭК.

Запись 14 из 93 ◀ Предыдущая запись Следующая запись ▶

№ зап.	005493909
Экземпляр	Все экземпляры
Шифр хран.	[ФБ Осн. хран.] 2 12-69/279
Шифр хран.	[ФБ Осн. хран.] 2 12-69/280
Рег. номер	12-69493
Заглавие	**Жизнь во Христе**: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи [Текст] : VI Международная богословская конференция Русской православной церкви, Москва, 15-18 ноября 2010 года
Вых.данные	Москва :Синодальная библейско-богословская комиссия, 2012
Объём	830 с.;22 см
ISBN	978-5-98604-311-1
Язык	rus
Библиогр.	Библиогр. в примеч. в конце докл.
Тема	Религия -- Христианство -- Православие -- Русская православная церковь -- Вероучение -- Нравственное богословие -- Материалы конференции Религия -- Христианство -- Вероучение -- Нравственное богословие -- Материалы конференции
Доп.мер.	Международная богословская конференция Русской православной церкви 6 2010 Москва

◀ Предыдущая запись Следующая запись ▶

© 2002 Ex Libris



Жизнь во Христе

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ

По благословению
Митрополита Волоколамского ИЛАРИОНА,
Председателя Отдела внешних церковных связей,
Председателя Синодальной библейско-богословской комиссии
Русской Православной Церкви

VI Международная Богословская Конференция
Русской Православной Церкви

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ:

Христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

Москва, 15 – 18 ноября 2010 г.

СИНОДАЛЬНАЯ
БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОМИССИЯ
МОСКВА 2012

Издание осуществлено при поддержке
Фонда имени святителя Григория Богослова
и Фонда Kirche in Not

© Синодальная библейско-богословская комиссия, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Общие сведения о конференции 13

Святейший Патриарх Московский и Всея Руси КИРИЛЛ
ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО
на открытии VI Международной
богословской конференции
Русской Православной Церкви 18

Митрополит Минский и Слуцкий ФИЛАРЕТ,
Патриарший Экзарх всея Беларуси,
Председатель Синодальной библейско-богословской комиссии
Русской Православной Церкви
ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО 26

ДОКЛАДЫ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Епископ Авидский Кирилл (Константинопольский Патриархат)
«Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Аскетический путь прп.
Силуана Афонского как вызов современной эпохе 31

Апостолос Трифиллис (Александрийский Патриархат)
Жизнь во Христе как нескончаемый вызов 42

Георгий Нахас (Антиохийский Патриархат)
Православное богословие и современные вызовы.
Этические проблемы 47

Константин Ниархос (Иерусалимский Патриархат)
Диалектическое соотношение философской и христианской этики 61

Митрополит Волоколамский Иларион (Московский Патриархат)
Значение монашества для современного Православия 73

Епископ Афанасий (Евтич) (Сербский Патриархат)
Православная вера и жизнь. Догма и этика в Православии 90

Протоиерей Николаэ Мосоиу (Румынский Патриархат)
Важность более глубокого понимания православного чинопоследования Святого Таинства Крещения для духовной жизни 111

Димитр Попмаринов Киров (Болгарский Патриархат)
Православный этос в глобальном мире 130

Михаил Спиру (Кипрская Церковь)
Миротворческая роль Православной Церкви
в современных обществах 145

Диакон Анастасий Бендо (Албанская Православная Церковь)
Исключительная духовная ценность брака в православной традиции
и современные вызовы 152

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков
(Польская Православная Церковь)
Вызовы современной эпохи и их характер 159

Протодиакон Георгий Харконен (Финляндская Православная Церковь)
Православная церковь перед лицом вызовов современной Европы 170

Протоиерей Иоанн Бэр (Американская Православная Церковь)
Личностное бытие и свобода: укорененность обоих в аскезе 177

Архимандрит Иустин Синаит (Синайская Архиепископия)
«Да будет воля твоя»: Христос – наш образец и пример 195

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ ИНОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ

Пол Вальер
Церковные соборы как контекст жизни во Христе 203

Священник Хулиан Каррон

«Слава Божия есть человек живущий»:
христианство перед лицом вызовов современности 216

СЕКЦИЯ «АСКЕТИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ ЦЕРКВИ»

Архиепископ Нижегородский и Арзамасский Георгий

Экклесиологические аспекты поста 231

Андрей Виноградов

Учение об аскезе, браке и плоти
в гетеродоксальной среде раннего христианства
(по материалам апокрифов II-III вв.) 247

Павел Доброцветов

Таинственное присутствие Христа в святых
по апостольскому и святоотеческому учению 254

Алексей Фокин

Учение прп. Иоанна Кассиана о делании и созерцании 278

Наталья Головнина

Круг церковных проблем и поиск их решения
в Нижнем Египте IV-V веков:
по сочинениям Шенуте (348–466 гг.) 299

Терезия Хайнталер

Жизнь во Христе по учению аввы Дорофея 309

Игумен Адриан (Пашин)

Преподобный Анастасий Синаит:
неразрывная связь аскетики с богословием 321

Диакон Владимир Василик

Происхождение и классификация грехов в «Луге Духовном» 332

Петр Малков

Учение святых отцов Восточной Церкви о страстях (в его взаимосвязи с учением о человеческой природе и призвании ее к обожению) 346

Андрей Пономарев

Покаянные песнопения сирийского Тропология (рукопись Sinait. Syr. 48) 363

Марко Скарпа

Аскетическое учение преподобного Григория Синаита и его рецепция у славян 370

Священник Димитрий Батреллос

Понимание христианской жизни у святого Николая Кавасилы и его современное значение 378

Олег Родионов

Учение преподобного Никодима Святогорца о плодах умного делания в контексте исихастского аскетического предания 389

Анна Щукина

Образ истинного старца (по учению прп. Зосимы Верховского) 404

Протоиерей Андрей Михайлов

Богословско-аскетическая традиция преподобного Паисия Величковского и святителя Игнатия Брянчанинова 415

Игумен Дионисий (Шленов)

Добродетель послушания в греческой святоотеческой традиции 430

Протоиерей Олег Давыденков

Христологические основания православного учения об обожении 442

Протоиерей Владимир Башкиров

«Непрестанно молитесь» (1 Сол 5:17):
Как понимать молитву и как молиться современному человеку?
(По материалам аскетического предания Церкви) 456

Протоиерей Максим Козлов

О месте принципа послушания
в современной аскетической практике 470

СЕКЦИЯ «ХРИСТИАНСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ»

Архимандрит Кирилл (Говорун)

Христианская этика: на пути от самодостаточности
к самопреодолению 499

Алексей Козырев

Возвращение этического: формальная этика или этика Христова? 505

Константин Сигов

Этическое поле общения и понятие «правда» 516

Протоиерей Владимир Мустафин

Мировоззренческие корни нравственных проблем
в современном обществе 528

Михаил Шахов

К вопросу о рациональных обоснованиях этики 533

Давид Гзгзян

К индоктринации концепции ценностной иерархии
в христианскую этику 551

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим

Нравственный аспект служения женщины
по трудам святителя Иоанна Златоуста 562

Алексей Сидоров

Как богатые пытаются войти в царство небесное
(Ирина Хумнена Палеологиня, в монашестве – Евлогия) 574

Диакон Августин Соколовски

Учение святителя Августина Иппонского о благодати
как нравственная парадигма жизни во Христе 592

Протоиерей Всеволод Чаплин

Быть верными Евангелию. Миссия и диалог
в условиях соприкосновения этических систем 608

Архимандрит Платон (Игумнов)

Язык морали и этики 616

Сергей Хоружий

Этические принципы исихазма
и современные поиски неклассической этики 626

Протоиерей Леонид Грилихес

«Никогда человек не говорил так, как этот Человек»: нравственные наставления Спасителя в контексте раннего иудаизма 637

Константин Костюк

Социальная концепция Русской Православной Церкви
как система нравственных вызовов к обществу 647

Протоиерей Георгий Рой

Христианско-этическая оценка законодательства Республики
Беларусь в сфере современных биомедицинских технологий 653

СЕКЦИЯ «ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ»

Протоиерей Владислав Свешников

Кризис личности и кризис семьи 665

Протоиерей Павел Великанов

Кризис пастырского служения
и синдром профессионального выгорания (burnout) 678

Аркадий Малер

Персонализм православной аскетики
и имперсонализм современных идеологий 692

Протоиерей Александр Ранне

Либерализм и традиционное сознание в контексте полемики
вокруг «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского 708

Протоиерей Кирилл Копейкин

Христианство в «конце истории» 721

Протоиерей Владимир Воробьев

Христианский университет
в современном образовательном пространстве 730

Владимир Шохин

Тайна искупления и таинство покаяния:
несколько небогословских рассуждений 741

Ольга Седакова

Вопрос о человеке в современной секулярной культуре 749

Александр Филоненко

Свидетель в евхаристической антропологии 756

Алексей Беглов

Жизнь во Христе:
уроки отечественной церковной истории XX столетия 773

Петр Михайлов

Богословский метод митрополита Антония Сурожского 787

Игумен Петр (Мещеринов)
Вызовы времени: экклезиология 796

Александр Кырлежев
Секуляризация и постсекулярное общество 804

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Митрополит Волоколамский Иларион
Слово на круглом столе, посвященном актуальным вопросам общеправославного свидетельства миру 815

Митрополит Минский и Слуцкий ФИЛАРЕТ,
Патриарший Экзарх всея Беларуси,
Председатель Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви
Выступление на заключительном пленарном заседании 822

СВЕДЕНИЯ О ДОКЛАДЧИКАХ 825

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О КОНФЕРЕНЦИИ

VI Международная богословская конференция Русской Православной Церкви на тему «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи» состоялась в Москве 15–18 ноября 2010 года.

Тема конференции и даты проведения были определены решениями Священного Синода (от 15 апреля 2008 г. и 10 октября 2009 г.).

Конференция была организована секретариатом Синодальной библейско-богословской комиссии под руководством ее Председателя Высокопреосвященного ФИЛАРЕТА, Митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси.

На конференции было представлено 65 докладов (4 доклада представлены в письменной форме по причине невозможности личного участия докладчиков).

Рабочие языки конференции – русский и английский. Все доклады были доступны в печатном виде на обоих языках. В ходе работы конференции осуществлялся синхронный перевод дискуссии.

В работе конференции приняли участие богословы и церковные ученые, представлявшие:

Московскую духовную академию
Санкт-Петербургскую духовную академию
Киевскую духовную академию
Минскую духовную академию
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Нижегородскую духовную семинарию
Свято-Филаретовский институт
Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия»
Учебный комитет Русской Православной Церкви
Отдел по взаимодействию Церкви и общества
«Журнал Московской Патриархии»

Среди выступавших также были научные сотрудники светских образовательных и исследовательских институтов:

Московского государственного университета
Института всеобщей истории РАН
Института философии РАН
Российской академии государственной службы

13 иностранных участников представляли различные научно-образовательные центры: университеты Киева и Харькова (Украина), Афин (Греция), Сибиу (Румыния), Велико Тырново (Болгария), Милана и Венеции (Италия), Фрибурга (Швейцария), Франкфурта-на-Майне (Германия), Кардиффа (Великобритания), Индианаполиса (США), Баламандский университет (Ливан), Свято-Владимирскую православную семинарию в Крествуде (США), Александрийскую патриаршую библиотеку (Египет).

Особенностью конференции стало участие в ее работе православных богословов, представляющих 14 Поместных Автокефальных и Автономных Православных Церквей, которые, по приглашению Святейшего Патриарха КИРИЛЛА, были направлены в Москву их Предстоятелями.

В конференции участвовали представители:

Константинопольского Патриархата
Александрийского Патриархата
Антиохийского Патриархата
Иерусалимского Патриархата
Сербского Патриархата
Румынского Патриархата
Болгарского Патриархата
Кипрской Церкви
Элладской Церкви
Албанской Церкви
Польской Церкви
Финляндской Церкви
Американской Церкви
Синайской Архиепископии

Для настоящей общецерковной богословской конференции, в отличие от предыдущих, была избрана комплексная тема, включающая три направления:

- христианская нравственность,
- аскетическое предание Церкви,
- вызовы современной эпохи.

Однако эти три направления были объединены одной общей темой: «Жизнь во Христе».

Задача конференции состояла в том, чтобы направить научно-богословскую мысль к практическим вопросам осуществления христианской веры в жизни Церкви и ее членов, побудить богословов к истолкованию истин веры с точки зрения благодатной причастности верующих ко Христу Спасителю.

Такой подход предполагал осмысление богатств аскетического предания Церкви, с одной стороны, и рассмотрение вопросов христианского нравственного учения, с другой.

Практическое значение такого подхода связано с тем, что только жизнь во Христе может быть источников православного свидетельства в современном мире, то есть источником церковной миссии в обществе, переживающем духовный и нравственный кризис, но взыскующем евангельского слова об Истине и спасении во Христе.

Во второй и третий день работа конференции проходила в секциях по трем выше обозначенным направлениям.

Не менее важная задача настоящей конференции состояла в том, чтобы предоставить слово представителям поместных православных традиций и создать возможность обмена мнениями между православными богословами из разных стран и культурных регионов.

Пленарное заседание в первый день конференции, которое открыл своим словом Святейший Патриарх КИРИЛЛ, было посвящено выступлениям представителей Поместных Православных Церквей. А в заключительный, четвертый, день конференции состоялся межправославный круглый стол по актуальным вопросам богословия, работу которого возглавил Высокопреосвященный Иларион, ми-

трополит Волоколамский, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Неотъемлемой и не менее важной частью конференции стало общение участников в кулуарах, установление новых взаимополезных контактов между богословами и учеными, неформальные дискуссии.

Заседания проходили в конференц-зале г/к «Даниловский» и одном из его помещений, а также в Большом зале ОВЦС.

Для обеспечения работы конференции были привлечены студенты Московской духовной семинарии.

В качестве информационных партнеров в освещении работы конференции участвовали:

Научно-богословский Интернет-портал «Богослов.Ру» (www.bogoslov.ru)
Интернет-издание «Татьянин день» (www.taday.ru)
Интернет-издание «Православие и мир» (www.pravmir.ru)

В преддверии конференции указанные Интернет-издания опубликовали интервью (в текстовом и видеоформате) и другие материалы, посвященные будущей работе.

В ходе работы конференции портал «Богослов.Ру» открыл особую тематическую страницу, где зачитываемые доклады публиковались в режиме реального времени.

Публиковались также и краткие оперативные обзоры работы конференции.

В кулуарах конференции сотрудники партнерских Интернет-ресурсов провели серию подробных интервью – в текстовом и видеоформате – с отечественными и иностранными участниками. Таким образом, благодаря новым медийным технологиям, которые используют церковные средства массовой информации, конференция приобрела дополнительное измерение за пределами залов для заседаний, а выступления ее участников стали доступны широкому кругу заинтересованных читателей и зрителей.

По сложившейся многолетней традиции VI Международную богословскую конференцию открыл Предстоятель Русской Православной Церкви – Святейший Патриарх Московский и всея Руси КИРИЛЛ.

Его Святейшество прибыл 15 ноября в конференц-зал г/к «Даниловский», где на пленарное заседание собрались все участники и гости конференции, чтобы обратиться к присутствующим с приветственным словом и преподать им первосвятительское благословение.

Также с приветственным словом к участникам и гостям конференции обратился председатель Синодальной библейско-богословской комиссии Высокопреосвященный Филарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси.

В первый день работы конференции Святейший Патриарх Кирилл провел встречу с представителями Поместных Православных Церквей, прибывшими по его приглашению для участия в конференции.

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО НА ОТКРЫТИИ VI МЕЖДУНАРОДНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства! Дорогие отцы, братия и сестры! Я хотел бы сердечно приветствовать всех вас на очередной международной богословской конференции, которая организуется Богословской комиссией Русской Православной Церкви. Тема конференции – «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи».

За десять лет своего существования богословские конференции Русской Православной Церкви стали важной площадкой, где на академическом уровне обсуждаются актуальные вопросы церковной жизни и церковного служения. Сегодня этот форум имеет международный статус, и мы с удовлетворением приветствуем здесь представителей братских Поместных Православных Церквей, а также представителей иных Церквей и христианских общин. Думаю, что такого рода академические встречи являются важным элементом общеправославного взаимодействия и совместного богословского осмысления стоящих перед нами задач.

Сегодня в нашей Церкви запущен процесс широкого соборного обсуждения и основательного продумывания важнейших вопросов церковной жизни и служения. Для этого учреждено представительное Межсоборное присутствие. Идея создания такого органа была сформулирована на последнем Поместном Соборе: выслушав некоторые очень критические, недоуменные голоса, Собор принял решение создать постоянно действующий соборный орган, который должен изучать существующие в Церкви проблемы – богословские, пастырские, литургические, церковно-

практические, касающиеся сферы церковно-государственных и церковно-общественных отношений.

В основу новой системы соборной мысли, соборной работы был положен опыт Предсоборного присутствия, которое действовало в начале XX века и запустило механизм, приведший в конце концов к знаменитому Собору Русской Церкви 1917–1918 годов – первому Собору за многие столетия, который произвел действительно очень важные перемены в жизни Церкви, по крайней мере на теоретическом уровне. И то, что эти перемены не смогли осуществиться во благовремении, было связано с последующими революционными событиями, с Гражданской войной и с принципиальным изменением положения Церкви в стране.

Опыт Предсоборного присутствия и полагается в наше время в основу деятельности Межсоборного присутствия. Почему присутствие назвали Межсоборным? А потому, что на Соборах невозможно принимать решения, касающиеся важных сторон церковной жизни, без всестороннего обсуждения с широким привлечением не только богословов-специалистов, но и всех заинтересованных людей, всего народа Божьего. Никакие скороспелые решения на Соборах не могут сегодня помочь реально решить те проблемы, которые существуют в церковной жизни и которых, как оказалось, очень много, – потому что все эти проблемы должны решаться исключительно на основе тщательного богословского анализа, с последующей апробацией Полнотой Церкви.

Мы не ставим никаких временны́х рамок: мы не говорим, что эта проблема должна быть решена через столько-то лет, а другая – через столько-то лет. Мы запускаем механизм соборного осмысления. Постоянно действующее соборное начало – это уникальный орган, которого никогда не существовало в Церкви. Мы не собираем время от времени Собор, а учреждаем постоянно действующий орган соборного осмысления проблем, стоящих перед Церковью и перед родом человеческим.

Первые же встречи в рамках Межсоборного присутствия показали, какой огромный перечень проблем существует. Мы разделили эти проблемы на темы, на «кластеры», и в связи с этой классификацией создали тринадцать постоянно действующих комиссий. Должен сказать, что в течение всего этого года комиссии работали достаточ-

но интенсивно, и уже наработан большой материал. Надеемся, что часть этих документов будет уже в ближайшее время представлена в Интернете – для собирания отзывов и рекомендаций. Возможно, некоторые из этих документов будут одобрены или по крайней мере изучены Архиерейским Собором, который в начале февраля месяца соберется в Москве.

Другой проект, имеющий важное богословское значение и осуществляющийся сейчас в Русской Церкви, – это подготовка современного катехизиса. Мы также считаем, что работа, которая ведется в этой области, должна не только осуществляться на уровне деятельности отдельных богословов или рабочих групп, но и стать предметом широкого общецерковного обсуждения. И мы рассчитываем на то, что дискуссия, которая состоится на настоящей конференции, внесет полезный вклад в те соборные процессы, о которых я только что сказал.

Все важные церковные решения должны приниматься на основе тщательного теоретического осмысления. Поэтому совершенно очевидны актуальность и востребованность богословия для церковной практики, в том числе и как инструмента церковной власти. Не должно быть разрыва между богословским процессом и учительным авторитетом Церкви, т.е. между богословием и церковной властью. Богословие призвано к осмыслению хранимого Церковью Божественного Откровения и многовекового церковного Предания. Именно теоретический богословский анализ должен быть основой и ориентиром для практического применения духовного и интеллектуального наследия Церкви в современных условиях ее жизни и служения. Но, к сожалению, в этом отношении далеко не все гладко. Мы должны честно признать, что далеко не всегда богословская теория лежит в основе церковной практики. И богослову-теоретику сегодня гораздо проще написать монографию, чем предложить богословски выверенное и убедительное основание для принятия церковной властью тех или иных конкретных решений, касающихся внутренней или внешней деятельности Церкви.

Я не думаю, что мы должны возлагать всю вину за этот разрыв на богословов. Проблема заключается также в том, что значение богословия для нужд церковной жизни не в должной мере осознается сегодня и церковными практиками. Поэтому необходимо, чтобы

практики – в первую очередь епископат и священнослужители, но также и миряне – были в достаточной мере богословски компетентны и эрудированны. Вместе с тем и богословы-теоретики должны иметь интерес к современным проблемам и приобретать опыт актуального применения святоотеческого наследия в условиях реальной церковной жизни. Это требует творческого и духовного дерзновения, но дерзновения трезвенного, основанного, с одной стороны, на бережном отношении к традиции, а с другой – на вере в то, что в Церкви, как прежде, так и ныне, и всегда, действует Святой Дух, Который немощное врачует и оскудевающее восполняет.

Это рассуждение представляется мне вполне уместным, если иметь в виду саму тему конференции – «Жизнь во Христе». Ведь христианство – это не теория, не мифология, не идеология, не ритуал: это в первую очередь жизнь. Жизнь в многообразии ее проявлений; жизнь, в которой есть место и горю, и радости, и кропотливому труду, и светлому празднику; жизнь, исполненная высочайшего смысла. И Церковь в целом, и каждый ее член в отдельности призваны свидетельствовать об этом смысле и о полноте этой жизни.

Жизнь во Христе – это ключевое понятие богословия апостола Павла. Само выражение «во Христе» в различных вариациях встречается в его посланиях более 150 раз; и его отношение ко Христу принципиально превосходит отношение почитателя к объекту почитания или последователя – к основанию исповедуемого им учения. Выражением «во Христе» апостол Павел обозначает исключительную степень внутренней общности и близости со Христом, являемую в образе совершенно нового бытия: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17). Это новое бытие, жизнь во Христе, противопоставляется умиранию в ветхом Адаме: «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:22).

Все эти слова могут восприниматься как совершенно мертвые фразы, если именно богословие не будет интеллектуально актуализировать их содержание. Огромная проблема нашей сегодняшней церковной жизни заключается в неспособности богословия, а значит, и проповедничества актуализировать христианское послание. Тексты, которые я процитировал, захватывают своей силой, потому что все это имеет непосредственное отношение к нашему времени, ко всем этим изгибам в развитии человеческой цивилизации. Если

богословы помогут людям понять, что означают эти божественные тексты применительно к сегодняшнему дню, какую перспективу они открывают, то это и будет реальным свидетельством на интеллектуальном уровне о Христе – Спасителе мира.

Общая тема конференции рассматривается в нескольких важных аспектах. Так, безусловно важным элементом жизни во Христе является аскеза – ведь рождение во Христе, в Таинстве Крещения не означает немедленной победы над ветхостью, продолжающей существовать в человеке. Это сосуществование новизны и ветхости предполагает непрерывную духовную брань, означает постоянное облечение во Христа, так что верующим необходимо постоянно прилагать усилия, с тем чтобы, по слову апостола Павла, «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, обновиться духом ума и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (см. Еф 4:22-24).

Православная Церковь свято хранит сокровищницу аскетического наследия и древних, и новых отцов. Это великое богатство, стяженное трудами множества подвижников, на своем опыте приобретших навыки успешной борьбы со страстями и похотями ветхого человека, опять-таки нуждается в актуализации. Но актуализацию аскетической основы христианской жизни, что заложена трудами и опытом святых отцов, ни в коем случае нельзя понимать как поверхностную адаптацию аскетических принципов к современной жизни. Если мы будем говорить только о том, что нужно подправить в аскетике – реформировать, подменить, облегчить, – если мы пойдем по пути формирования некоего «облегченного христианства», это будет огромной ошибкой. По этому пути уже шли в прошлом, и никогда этот путь не приводил к цели. Кроме того, мы должны иметь в виду ошибки, происходящие не только в православной среде, но и вообще в мировом христианстве, когда неудержимое желание адаптировать евангельские принципы к современной жизни приводит к выхолащиванию самих этих принципов, когда создание системы, которая якобы облегчает человеку восприятие аскетической основы христианской традиции, на самом деле приводит к полному пренебрежению всякой основой и к отказу от всякой аскетики.

Поэтому актуализация не является механической адаптацией. Мы живем в информационном обществе, где распространение греха и порока зачастую ставится на индустриальную основу. В этом обществе уже нет сдерживающих нравственных основ, характерных для традиционного общества. Традиционное общество своими правилами сохраняет модель нравственного поведения. Постиндустриальное информационное, так называемое плюралистическое, общество отказывается от всяких моделей, которые сохраняют нравственную традицию. В этом обществе действительно нет сдерживающих нравственных основ, и многое из того, что считалось противоестественным, немыслимым, греховным, противным человеческой природе, ныне воспринимается и пропагандируется как норма. Все это, безусловно, накладывает совершенно новый отпечаток на ситуацию, в которой христиане обретают свой духовный опыт.

Но как важно актуализировать для современного человека аскетическое послание Церкви и помочь понять, что вне этой нормы вообще не существует человеческой жизни, что само существование рода человеческого, как мы говорим – выживание человеческой цивилизации обусловлено именно таким порядком бытия, которое Бог предлагает человеку через Свое слово! Совершенно очевидна и связь аскетики с этикой. Без аскетической практики, без навыков борьбы со страстями (а ведь именно в этом заключается смысл аскетического делания) невозможно понуждать себя и к творению добра. Знание нравственного закона вовсе не означает легкости его исполнения, и об этом говорит апостол Павел: «ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного» (Рим 7:22-23).

Этическая проблематика оказывается сегодня одним из важнейших пространств для диалога и полемики Церкви и общества по основополагающим аспектам общественного бытия и острым проблемам современности. И еще раз хочу сказать: от того, как люди будут решать все эти нравственные проблемы, зависит само выживание человеческого рода. Обсуждение вызовов современной эпохи, чем также будет заниматься наша конференция, важно в первую очередь для совершенствования миссии Церкви. Иногда приходит-

ся слышать скептические высказывания о том, что современность не слишком важна для Церкви, живущей во Христе, Который «вчера, сегодня и во веки Тот же» (Евр 13:8). И в этом есть большая доля правды. Церковь ориентирована на вечность. В этом смысле Церковь всегда присутствует в эсхатологическом измерении, вне времени. Наши ценностные ориентиры сфокусированы на вечность, а для человека мятущегося, увлеченного повседневными хлопотами, не имеющего даже возможности остановиться и подумать, фокус лежит в устройстве быта, в организации семейной жизни, в посещении магазинов, в получении образования, в карьере...

Каким образом Церковь, которая действительно аксиологически ориентирована на вечность и главной задачей которой является спасение и жизнь вечная, может войти в этот контекст каждодневной жизни человека? Как она может помочь ему изнутри, из его собственной озабоченности воспринять вечные Божественные заповеди и выстроить подлинные приоритеты бытия? В этом смысле мне хотелось бы напомнить мудрый совет святого Игнатия Богоносца: «Вникай в обстоятельства времени, ожидай Того, Кто выше времени». Замечательные слова, которые говорят о том, что является абсолютным приоритетом для Церкви. Но как этот приоритет должен реализовываться в условиях исторического бытия Церкви, с учетом обстоятельств времени? По всей вероятности, слова апостола Петра о том, что «нам надлежит всякому требующему отчета в нашем уповании дать ответ с кротостью и благоговением» (см. 1 Пет 3:15), и предполагают эту способность Церкви, не теряя перспективы вечности, обращаться с убедительными словами к современникам.

Я хотел бы от всего сердца пожелать успехов конференции, которая собралась для обсуждения такой важной темы, и еще раз сказать о том, что польза от всех наших богословских изысканий будет тогда, когда их результаты можно будет включить в реальную церковную работу. Теоретическая, лабораторная работа и сопутствующая этой работе дискуссия специалистов является необходимым делом. В таких коллективах говорят на особом языке, и как решаются задачи, которые такие коллективы ставят, простому человеку часто не очень понятно. Но если конечный результат такой лабораторной работы не направлен на людей, он теряет смысл. Поэтому, привет-

ствуя в этом зале высоких представителей богословской науки, я бы хотел пожелать не только того, чтобы работа форума, доклады, дискуссии были на высоком богословском уровне, но и того, чтобы результаты вашей работы могли быть реально включены в современную повестку дня Православной Церкви.

МИТРОПОЛИТ МИНСКИЙ И СЛУЦКИЙ ФИЛАРЕТ

ПАТРИАРШИЙ ЭКЗАРХ ВСЕЯ БЕЛАРУСИ,
ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СИНОДАЛЬНОЙ
БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Ваше Святейшество! Ваши Высокопреосвященства, Ваши Преосвященства, досточтимые отцы, братья и сестры!

Ваше Святейшество! Позвольте выразить Вам благодарность за напутственное слово, с которым Вы обратились к собравшимся на нынешнюю богословскую конференцию Русской Православной Церкви.

Когда мы три года назад, по завершении предыдущей нашей конференции, которая была посвящена православному учению о церковных таинствах, думали, какую тему избрать для следующей – то есть нынешней – конференции, звучали разные предложения.

Ранее мы обращались в основном к отдельным направлениям богословия: антропология, экклезиология, эсхатология, сакраментология. И возникла мысль, что необходимо обратиться к актуальным темам, важным для жизни и служения Церкви в современных условиях.

Так появилась нынешняя сложная тема, включающая аскетическое предание, вопросы христианской нравственности, а также проблемы, связанные с современными вызовами для Церкви со стороны мира и общества.

Но смысловым центром обсуждения всех конкретных вопросов для нас должна стать жизнь во Христе. Ибо, по слову апостола Павла, Церковь есть Тело Христово, Глава которого – Сам Спаситель, а мы – члены. И все, что в Церкви совершается, исходит от Христа и к Нему устремлено.

Из истории Церкви и из ее современной жизни мы хорошо знаем, что всякий раз, когда утрачивается понимание того, что общение с Господом и Спасителем нашим Иисусом Христом – общение литургическое, сакраментальное и молитвенное – является средоточием Церкви, тогда происходит искажение церковного сознания и религиозной жизни.

То же самое касается проповеди и церковной миссии. Благовестие Церкви – это Благовестие Христово, возвещение спасительной веры в искупление и духовное преображение, даруемые в Христовой Церкви.

Жизнь во Христе составляет содержание жизни христианина в Церкви. Опыт жизни во Христе человек обретает в процессе внутреннего духовно-аскетического подвига – в соработничестве с благодатью Божией, подаваемой в Таинствах.

Жизнь во Христе также находит свое выражение в христианском нравственном устроении человека и общества.

Нравственно-аскетическое богатство церковного предания и опыта является основой и необходимым условием исполнения миссионерского призвания Церкви.

Все эти аспекты жизни во Христе мы будем обсуждать в ходе нашей конференции, на которую собрались богословы, церковные ученые, христианские философы – не только из России, Украины и Беларуси, но и из других стран.

Сердечно приветствую на нашем богословском форуме представителей Поместных Православных Церквей, специально прибывших по благословению своих Предстоятелей.

Мы благодарны вам за готовность участвовать в общей дискуссии и за предпринятые труды.

Православная Церковь едина в вере и в спасительной причастности Божественной благодати. В то же время это единство проявляется в многообразии местных традиций и находит различные языковые и культурные выражения.

Мы надеемся, что между всеми нами состоится плодотворный обмен духовными дарами и мы сможем, в возможной для нас степени, выразить кафолическую природу Православной Церкви.

Богословие и церковная наука – это одна из тех сфер, сотрудничество в которых может и должно служить всеправославному единству и осуществлению общей православной миссии в современном мире.

Приветствую также участников и гостей нашей конференции, представляющих другие христианские традиции. Наше сотрудничество в области христианской богословской науки призвано служить делу современного христианского свидетельства, отстаиванию христианских нравственных ценностей, усилению христианского присутствия в мире.

Приветствую также всех присутствующих, среди которых, как мы видим, много молодежи. В основном это будущие богословы. Именно с этим новым поколением мы связываем надежды на дальнейшее развитие нашего богословского образования и науки, на новый расцвет православной богословской мысли.

По традиции работа нашей конференции продлится четыре дня.

Сегодняшний день мы целиком посвятим пленарному заседанию, в ходе которого выступят, прежде всего, представители Поместных Православных Церквей, а также другие иностранные участники.

Два следующих дня будет проходить работа в трех секциях (в разных помещениях, указанных в программе):

1. Аскетическое предание Церкви.

2. Христианская нравственность.

3. Вызовы современной эпохи.

В третий день работа секций «Христианская нравственность» и «Вызовы современной эпохи» будет проходить последовательно в одном помещении.

Наконец, в заключительный, четвертый, день с утра представители Поместных Православных Церквей приглашаются на круглый стол по актуальным вопросам общеправославного свидетельства миру. Работу круглого стола возглавит митрополит Волоколамский Иларион, председатель Отдела внешних церковных связей (круглый стол будет проходить в большом конференц-зале ОВЦС).

После обеда мы все снова соберемся здесь на пленарное заседание, чтобы заслушать отчеты о работе секций и подвести итоги нашей общей работы.

Результаты нашей конференции, ее выводы и рекомендации будут представлены Священному Синоду нашей Церкви, как это было ранее при проведении общецерковных богословских конференций Русской Православной Церкви.

Доклады представителей Поместных Православных Церквей

Епископ Авидский Кирилл

(Константинопольский Патриархат)

«Держи ум твой во аде и не отчаивайся»

Аскетический путь прп. Силуана Афонского как вызов современной эпохе

В соответствии с Синодальным деянием Константинопольского Патриархата от 26 ноября 1987 года брат Силуан из России, который почти полвека был насельником святого ставропигиального Свято-Пантелеимонова монастыря, провозглашен святым ввиду его духовных достижений. Это стало признанием полученных Силуаном от Бога даров исцеления болящих и страждущих, а также его пророческого учения, прозвучавшего в бурном XX веке, – даров, которые он стяжал в ходе многолетних подвижнических усилий воплотить любовь и стать сосудом Святого Духа.

Погружаясь в изучение жизни св. Силуана, не находишь ничего экстраординарного и впечатляющего. Это была жизнь крестьянина, который не получил серьезного образования и, отдав свой долг военной службы, посвятил себя простому, монотонному существованию простого монаха. Тип святости, который являет нам Силуан, – это сокрытая, но все же распознаваемая святость, проистекающая из смирения. Ибо Силуан не был ни ученым профессором, ни видным, многоязычным епископом. Он даже не имел священного сана. Своей простотой Силуан показывает миру: в конечном счете имеет значение и является наиболее важным не то, *что* представляет собой человек, но *кто* этот человек. Не менее важны, как показывает пример Силуана, и те средства, используя которые человек достигает цели своей жизни.

Надо признать, что на раннем этапе жизнь Силуана была бурной, исполненной нравственной двусмысленности и неоднократных

падений. Именно в этот период первоначальное стремление к монашеской жизни ослабло, и следствием этого стали повторяющиеся грехи. Но душевные страдания, связанные с такой жизнью, истощили Силуана; он испытывал все более сильные угрызения совести. Горький опыт греха, конечно, не мог принести ему удовлетворения – по крайней мере удовлетворения экзистенциального, стремление к которому с самого детства определяло поиск Силуаном Бога, – и сыграл ключевую роль в изменении его отношения ко многим вещам. Благодаря этому после службы в армии более раннее желание вступить на путь монашеской жизни вернулось с новой силой. Интересно, что сам Силуан приписывает свое новое обращение к монашескому идеалу Богородице, которая не бросила его в блудный период его жизни, но снизошла до того, чтобы посетить его и пробудить от духовного сна. Неважно, насколько сильным или искренним было его покаяние: Силуану потребовались годы борений, чтобы достичь видения Бога, видения нетварного света, не забывая при этом прошлого греховного состояния. Имея в виду покаяние Силуана, надо отметить, что именно личные истории бесконечной вереницы таких же, как он, кающихся лучше всего свидетельствуют о божественном характере Христова откровения, опровергая представление о том, что оно сконструировано самими людьми. Присутствие Христа в жизни Его учеников всех времен – это не искусственный конструкт, но Его ответ на их воздыхания, на человеческую жажду пережить самораскрытие Бога.

Ближе к концу своей военной службы Силуан поехал повидаться с о. Иоанном Кронштадтским, но встреча не состоялась, и он оставил записку, состоящую всего из нескольких слов: «Батюшка, хочу пойти в монахи; помолитесь, чтобы мир меня не задержал». От какого же «мира» хотел уйти Симеон, позднее на Святой Горе получивший имя Силуан? Что это: город, деревня, группа людей или, быть может, что-то совсем другое? Новый Завет, а св. апостол и евангелист Иоанн в особенности дают нам ключ к пониманию того, какой «мир» имел в виду Силуан: мир – это «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Ин 2:16). Иоанн ясно говорит, что «мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин 2:17).

Биограф Силуана архимандрит Софроний (Сахаров), основатель монастыря Св. Иоанна Предтечи в Эссексе, Англия, так описывает жизнь Силуана в Свято-Пантелеимоновом монастыре:

> Вводился брат Симеон в духовный подвиг вековым укладом Афонской монастырской жизни, насыщенной непрестанной памятью о Боге: молитва в келлии наедине; длительные богослужения в храме; посты и бдения; частая исповедь и причащение; чтение, труд, послушание[1].

Силуан знакомился с новым образом жизни, погружаясь в него, а не слушая лекции. Он вступил в целожизненную борьбу с искушениями плоти и дурными помыслами, включающую сопротивление превозношению и тщеславию, в титаническую внутреннюю битву с целью стяжать благодать Божию. Возможно ли Церкви перестать проповедовать об этой духовной брани и восхвалять личное усилие, направленное против всех видов зла, индивидуального и коллективного? Если мы намерены взять свой крест и нести его, мы должны начать с выяснения степени нашего нравственного падения. Ибо у нас, христиан, очень ясная задача: суть ее в человеческом усилии следовать Христу как образцу, то есть принять этос Христа в качестве руководства в своей жизни; иными словами, каждый из нас призван достичь того, чего достиг Павел, сказавший: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Избранная св. Силуаном жизнь – жизнь монаха, призванного очистить себя от страстей, которые препятствуют вхождению в Царство Божие, – это вызов современному, потребительскому образу жизни. Совершенно очевидно, что современное общество устремлено к тому, чтобы ублажать человеческие чувства телесными удовольствиями. Оно прославляет жадность, гордыню и тщеславие, создавая в то же время помехи межличностным отношениям, которые должны быть основаны на уважении к другому и к инаковости вообще. В наш век примитивного материализма и господства машин, разрушения человеческого духа и сведения мировоззрения до уровня ощущений будущее человечества оказалось под угрозой научного вмешательства на молекулярном и атомном уровне. Возникающие в этой ситуации ослепления нравственные проблемы – беспрецедентны и с трудом поддаются решению. Нас, граждан, сегодня приучают соответствовать типу *homo economicus*[2], то есть стремиться лишь к максимизации прибыли. Отсюда странные парадоксы: мы все меньше работаем, но все больше устаем; мы имеем больше, чем предыдущие поколения, но

чувствуем себя беднее и стремимся иметь еще больше; у нас больше удобств и роскоши, но мы беспокоимся и переживаем стрессы больше, чем когда-либо раньше. Все эти аспекты современной гражданской жизни составляют противоположность жизни монашеской, нацеленной на упразднение человеческого отчуждения в борьбе за обретение благодати и действительное предвкушение вечности.

Иноческая жизнь св. Силуана может быть приблизительно разделена на три этапа, соответствующие исходу еврейского народа из Египта: переход через Красное море, пребывание в пустыне и вступление в Землю обетованную. Первый этап – это призвание Богом, сопровождавшееся радостью, дарованной Духом Святым. «Одни грехи принес я в монастырь, и не знаю, за что Господь даровал мне, когда я был еще молодым послушником, столь много благодати Святого Духа, что и душа и тело были полны благодатию». Далее он говорит: «…Благодать была, как у мучеников, и тело мое жаждало страдать за Христа». Те, кто не знают благодати, не ищут ее. Те, кто стремятся достичь богатства и власти в этом мире, – слепы и буквально являются пленниками земли. Они подобны деревенскому петуху, довольствующемуся тесным и безопасным двором. Напротив, орел, парящий в облаках, знает много стран; он видел леса и луга, реки и горы, моря и города. Если подрезать орлу крылья и заставить жить в тесном дворе, где владычествует петух, он, без сомнения, проведет оставшуюся жизнь в страданиях и тоске по небу.

Второй этап монашеской жизни Силуана – это очень трудный период ухода благодати, переживаемого, по словам архимандрита Софрония, как богооставленность. Об особом монашеском опыте затмения Бога и Его благодати нередко говорится в аскетической литературе: у Макария Египетского, Диадоха Фотикийского, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и у других Отцов Церкви. В этой связи св. Силуан упоминает об опыте прп. Серафима Саровского, который испытал полное преображение, обретя благодать и сладость Святого Духа. Но когда позднее эта благодать ушла, Серафим удалился в пустыню и в течение трех лет молился на камне: «Господи, помилуй мя, грешнаго». Лишенный благодати Духа, человек опускается на уровень животного. Без благодати душа заболевает. В своем невежестве люди с чрезмерным уважением относятся к светским наукам и переполняются радостью, когда встречаются с

земными правителями. Однако действительно значимый подвиг для всех нас – путь к познанию Господа и Его воли Духом Святым. Конечно, эту драгоценную встречу с живым Господом нельзя сравнить с чем-либо, что могут нам дать светское знание или мирские блага. Без Духа Святого душа мертва, даже если она полна всем знанием мира сего.

Время человеческой жизни, когда Бог отсутствует, – это очень мучительный период, время суровой духовной борьбы. Начинаются нападения темных помыслов и искушений. Молитвы и прошения остаются неуслышанными. Кажется, небо закрылось и Бог глух к воззванием человека. Все в жизни становится трудным. Тело легче поддается болезням, а все, что окружает страждущего, представляется враждебным. В такой ситуации печаль, охватывающая душу, не ведающую, вернется ли Христос, просто непереносима.

Этот травматический период потери божественной благодати длился в случае Силуана целых пятнадцать лет. Но в это время переживавший отсутствие Бога Силуан получил нечто, что для большинства людей остается необъяснимой тайной, превосходящей всякое разумение и не поддающейся словесному выражению. Иными словами, подобный опыт выходит за пределы объективного описания, так как в языке просто нет достаточных ресурсов, чтобы передать то, что по природе трансцендентно и предельно личностно. После пятнадцати лет муки Силуан получил во время молитвы такое – теперь уже хорошо известное – откровение: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Для кого-то эта фраза совершенно бессмысленна, для других – это чистое безумие. Однако для некоторых (несомненно, менее многочисленных) в ней содержится скрытая (от так называемых «мудрых» мира сего) тайна человеческого падения и искупления. Путь к истине, как и сама истина, был предметом проповеди миру в течение двух тысячелетий, но принявших ее мало, и слушающие всегда составляют малое стадо.

Как бы то ни было, что же на самом деле означает это речение: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»? Господь предложил Силуану спуститься в ад, и Силуан назвал это движение вниз «великой наукой», которая сообщила его душе покой. Погрузившись в ад, душа смирилась, и сердце Силуана разбилось. Кроме того, дурные помыслы покинули ум, и божественная благодать нашла в верующем место

для своего обитания. Как Христос Своими страстями погрузился в ад, чтобы снова торжественно взойти на небо, так ныне Он призвал Силуана сойти во ад, со всеми последствиями такого духовного действия (внутренняя тьма и одиночество в условиях полной оторванности человека от общения с Богом и другими людьми), чтобы он пережил духовную победу, подобную победе Господней. Настоящие святые считают себя недостойными перед Богом, тогда как тем, кто уверены в своем внутреннем достоинстве и просят о восхождении на небо, Господь говорит: «Вы не знаете, о чем просите». Ад – это духовная область, которая отделяет человека от Бога, обнаруживая духовную несостоятельность человека. Однако надо иметь в виду, что это обнадеживающая ситуация, ибо сознание своей несостоятельности наполняет душу сожалением; это начало покаяния, благодаря которому Бог может обитать в опечаленной душе. Симеон Новый Богослов называет это состояние «духовной обходительностью», потому что в таком состоянии верующий не приходит в отчаяние, но, наоборот, способен преодолеть свои страхи и печали, находя новую надежду в милосердии Божием. Подлинное раскаяние, по словам св. Иоанна Синаита, освобождает от божественного суда и вечного осуждения. Как говорит апостол Павел, «если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы» (1 Кор 11:31). Самоосуждение на ад – лучший путь избежать осуждения. Самокритика порождает раскаяние, ведет к покаянию, поражает врагов, освобождает нас от пут греха и делает смирившегося человека причастником Духа Святого. Так же думал и св. Григорий Палама, отмечавший, что смирение и самокритика суть духовные средства преодоления всякого зла. Таким образом, наше временное самоосуждение избавляет нас от страха грядущего Божьего суда. Подобно Силуану, и другие знаменитые Отцы Церкви, такие как Антоний Великий, Сисой, Макарий, Пимен (чтобы назвать хотя бы некоторых), соглашались пережить этот опыт ада в своей земной жизни. Так, Силуан вспоминает случай со св. Антонием, когда тот молился Богу, желая узнать, на какую степень добродетели взошел.

> И было ему указание, что в меру Сапожника он не пришел. Придя к Сапожнику, Преподобный спросил его, как он живет. Тот отвечает, что треть заработка отдает он на храм, треть – нищим, остальное удерживает на свои нужды. Антония, кото-

> рый бросил все свое имение и жил в пустыне в большей, чем Сапожник, нищете, сие делание не удивило. Не в нем было его превосходство. Тогда он говорит Сапожнику: «Господь послал меня к тебе узнать, как ты живешь?» Смиренный Сапожник почитал Антония и, испугавшись такого слова, говорит: «Ничего я не делаю, а лишь, работая, смотрю на проходящих мимо людей и помышляю: все спасутся, один я погибну».

Александрийский сапожник говорил ясно, так же кротко и прямо, как и Антоний, Сисой, Пимен и другие Отцы Церкви. И все же сила их простой речи, как и скрытая ее глубина, остается за пределами понимания тех, кто не имеет соответствующего опыта, то есть всех, кто не испытал агонию ада и неспособен на самоосуждение. Но каждый, кто избежал горечи самоосуждения, по определению отделен от Духа Святого и божественной благодати, посылаемой Утешителем. Силуан в данном случае категоричен: «Господь… Сам научил меня, как надо смиряться. “Держи ум твой во аде и не отчаивайся”. И этим побеждаются враги; а когда я умом выхожу из огня, то помыслы снова приобретают силу».

Опыт ада сегодня представляет собой конкретную и вполне реальную ситуацию, с которой сталкивается множество людей, оказывающихся в разного рода тупиках, включая и те, которые они создают себе сами. Осаждаемые постоянными проблемами, люди очень часто склоняются к различным формам эскапизма как способу обрести моментальное облегчение, к гедонизму и роскоши, которые становятся искусственной заменой жизни. В результате такого потребительского отношения к жизни люди все больше отдаляются от Бога и друг от друга. Первая часть данного Господом Силуану указания подразумевает, что сделать ад местом временного пребывания ума, наряду с покаянием и смирением, – это единственное средство исцеления души. Вторая часть дает надежду на окончательное искупление. Добровольно совершая самоосуждение и схождение во ад в послушании заповеди Христовой, верующий христианин преодолевает искушения и, что более важно, показывает, что любовь ко Христу сильнее смерти, как Сам Христос учит нас Своим примером, когда нас ради попирает смерть смертью. Так и человечество призвано быть выше мира, его естественного тления и детерминизма, подражая Христу в Его реши-

тельной победе над смертью, достигнутой благодаря акту предельного смирения.

Следуя откровению, полученному от Господа, Силуан вновь обрел утраченное духовное состояние молитвы и внутреннего мира. Теперь божественная благодать пребывала с ним, и он чувствовал Божие присутствие все время, часто с изумлением наблюдая чудесное вмешательство Бога в свою жизнь. Но понадобилось еще пятнадцать лет, чтобы преодолеть колебание между своим прошлым Я и состоянием обожения. Сам Силуан пишет: «О Господи, как же Тебя благодарить за эту новую неисповедимую милость: невежде и грешнику Ты открываешь тайны Свои». С течением времени монах стал чувствовать печаль за весь мир, а также за тех, кто не познал Христа. «Мир погибает в оковах отчаяния… Господи, не могу я один, дай всему миру познать тебя». Наученный любви Христовой Духом Святым, Силуан говорил: «Молиться за людей – это кровь проливать». «Любить любовью Христа это значит пить чашу Христа, ту чашу, которую Сам Человек-Христос просил Отца "мимонести". Любовь Христова есть блаженство ни с чем не сравнимое в мире сем, и в то же время она есть страдание – большее всех страданий, страдание до смерти». Помещая свой ум в сердце в чистой молитве и глубоко погружаясь в сердечное пространство, Силуан видел, что бытие человечества – это не что-то чуждое его собственному существованию; таким образом, он воспринимал всех людей как часть самого себя. Но что более важно, он теперь начинает постигать Христову заповедь «любить ближнего, как самого себя» совсем не в качестве просто морального правила. Потому что слово «как» говорит не о степени любви, а об онтологическом единстве всех людей. Кроме того, в день Страшного суда Христос будет с «малейшими» членами человеческого общества. Ибо в самом Своем существе Христос заключает человечество в его полноте и потому страдает за «всего» Адама. Как пишет Силуан:

> Монах – молитвенник за весь мир… Монаху Господь дает любовь Святого Духа, и от этой любви сердце монаха печально о народе, потому что не все спасаются. Сам Господь до того был печален о народе, что предал Себя на Крестную смерть. И Божия Матерь ту же печаль о людях носила в Сердце Своем, и Она подобно Своему Возлюбленному Сыну всем

> до конца желала спасения. Того же Духа Святого дал Господь апостолам и святым отцам нашим и пастырям Церкви. В этом служение наше миру. И потому ни пастыри Церкви, ни монахи не должны заниматься мирскими делами, но подражать Божией Матери, Которая в храме, во «Святая святых», день и ночь поучалась в законе Господнем и пребывала в молитве за народ.

Люди молитвы – это прежде всего святые. Силуан считал, что именно благодаря их молитве и ходатайству Бог сохраняет этот мир. Святые столь угодны Богу, что Он слушает их молитвы с благоволением и сохраняет нас от бед. Если бы не их горячие молитвы, мир или части мира уже давно могли бы погибнуть. «Мир стоит молитвою святых, а когда ослабнет молитва, тогда мир погибнет», – говорит Силуан. Святые наделены любовью Христовой, которая сама по себе есть божественная сила. Именно эта сила сохраняет творение. В тот самый момент, когда святые перестанут рождаться на земле, мир разрушится: к такой мысли пришел Силуан после многих лет непрестанной молитвы за весь мир. Так же считал и старец Софроний, который сподобился провести рядом с Силуаном определенное время и видеть чудесное обновление жизни, которое Христос дарует Своим верным ученикам. В их сердцах удивительным образом соединялись мир и скорбь, совмещались радость о творении как благодати и глубокое сочувствие человечеству, пребывающему в постоянной трагедии греховного падения. Отсюда ясно, что монашеская жизнь включает две вещи: любовь к Богу и любовь к другому человеку. Когда монах уходит из мира, готовый начать целожизненную борьбу со страстями, в действительности он заявляет о своей стойкой любви к Богу. Но затем, совершенствуясь в духовной жизни, монах снова – однако по-иному – возвращается в мир, научившись видеть людей не физическими глазами, а очами души, которая исполнена бесконечной любви, изливающейся на каждого. Его зрение обостряется, так что он видит каждого человека как Личность, то есть как уникальное, неповторимое и неисчерпаемое существо; как в существе своем достойное существо, драгоценное в очах Божиих. Святой Силуан был исполнен сострадания ко всем людям, печалуясь о них и призывая на них милость Божию. Здесь уместно вспомнить разговор Силуана с одним монахом-пустынником, который был уверен, что Бог обречет

всех атеистов на адские мучения. Реагируя на жесткое законничество пустынника, Силуан спросил его, сможет ли он спокойно смотреть из рая, как кто-то мучается в аду. К своему вопросу он добавил: «Любовь не может этого понести... Нужно молиться за всех». Поэтому совсем не случайно, что вовлеченные в миссионерскую и пастырскую работу священнослужители, несущие свет Христов, следуют требованиям аскетического этоса и постоянно пребывают в борьбе со страстями.

Нет сомнения, что св. Силуан Афонский, почивший в Боге 24 сентября 1938 года, – это маяк монашеской надежды, инок, заслуженно увенчанный светом нетварных энергий Бога. Конечно, можно сказать, что его образ жизни, его подвижнический путь более или менее отличен от того образа жизни, который свойственен нам – христианам, живущим в миру. Это, однако, не означает, что аскетическая традиция Православной Церкви чужда искренним христианам. Напротив, аскетические элементы всегда присутствуют в жизни христиан, кто бы они ни были, ибо как ученики Христа мы призваны пересмотреть наше отношение к миру и к его использованию ради своей выгоды. Мы не являемся мироотрицателями, как какие-нибудь манихеи; просто мы отвергаем нынешнее, падшее состояние мира, то есть его несправедливые и жестокие социальные структуры, основанные на жадности, гордыне, похоти и ненависти. Духовная жизнь, как в монастыре, так и вне его, всегда связана с несением креста, хотя и, конечно, во множестве разных контекстов, в которых мы живем.

Бесспорно также то, что со Христом, новым Адамом, в мире утвердилась новая космическая реальность, новая онтология, часто именуемая «новым творением». Совершенное Христом спасение касается не выполнения набора этических предписаний; оно представляет собой радикально новые онтологические условия, участие в новом образе бытия, что для человечества является результатом физического преображения как последствия спасительного деяния Господа Иисуса Христа. Как члены Церкви, Тела Христова в истории, христиане приобщаются благодати и славе Господа. Существом христианства является не его нравственное учение, но сама личность Христа, положившего начало новому творению. Соответственно, вести христианскую жизнь – значит позволить Христу обитать в нас по примеру апостола Павла, и в этом случае человеческая природа возвращается к своей первоначальной славе храма Христа и Святого Духа. Жизнь св. Силуана хорошо показывает,

что христианство не следует истолковывать в духе моральных теорий, которые сводят спасение к «добрым делам» и различным человеческим достижениям. Главное в спасении – это участие в новом творении, переход из времени к вечности и из тварной сферы – в нетварную, причастие нетварным энергиям Бога. Другой урок, который мы выносим из жизни св. Силуана, заключается в том, что все этические предписания и заповеди, которые он стремился исполнять, сами по себе не являются целями: они лишь вехи на пути к спасению. Спасение в собственном смысле есть открытость и восприимчивость человека к благодати Святого Духа, физический проблеск нетварного света, который пережил Силуан на первом и третьем этапах своей монашеской жизни. Только так мы можем понять совершающееся в последний момент спасение разбойника на кресте в результате одного лишь покаяния, хотя и подлинного и искреннего; и так мы может начать осознавать смысл слов о том, что блудницы и мытари идут ко спасению впереди других, при том что фарисеи, так называемые благочестивые блюстители Закона, могут оказаться и за пределами Царства Божия. Добродетели – это естественные проявления человека, который обрел благодатное присутствие Святого Духа, тогда как на ранних этапах монашества добродетели – цели, которых следует достигать. Их достижение предполагает, конечно, жизнь в борениях и лишениях, и именно по этой причине нравственные требования никогда не следует считать «излишними»; хотя верно и то, что нужно учитывать, в соответствии с пастырским подходом Церкви, и конкретные обстоятельства жизни каждого христианина. Верующих учат нравственным обязанностям, но от них не ждут, что они станут их рабами. В конце концов, ни существо Церкви, ни ее истина не могут быть сведены к точному следованию правилам. Церковь есть Сам Христос, от Которого все исходит и с Которым все соотносится. Христиане как освященные члены Тела Христова являют своего Господа в истории своим освящением, тем самым указывая, что христианская вера – это не плотская идеология, но воплощенная реальность.

Примечания

[1] *Софроний, иеромонах*. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 12.

[2] Homo economicus (*лат.*) – человек экономический.

Апостолос Трифиллис

(Александрийский Патриархат)

Жизнь во Христе как нескончаемый вызов

Жизнь во Христе – это то, о чем мы постоянно встречаем упоминания в Деяниях Апостолов, у Отцов Церкви и у главных аскетических писателей нашей религиозной традиции. Это то, что составляет предельную цель человеческой жизни. Всё – Христос, и во всем – Христос.

Апостол Павел был первым, кто с гордостью сказал: *И уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал 2:20).

Но может ли каждый из нас произнести те же слова, что и апостол Павел? Может ли каждый из нас так воспринимать себя и прийти к такому же выводу?

Конечно, для нас, обычных людей, это трудно, если не невозможно. Но связано это с тем, что мы, погруженные в мелочные повседневные заботы, и не предполагаем, что, даже пребывая в обыденности, можно жить во Христе.

С самого начала нашей земной жизни мы ожидаем от себя, что достигнем совершенной жизни ангелов, и забываем о том, что через малые и скромные дела, делаемые с терпением и постоянством, для нас, с помощью Божией, открывается путь, который ведет ко спасению.

Другим препятствием на пути, ведущим к жизни во Христе, является говорение о ней. Мы – священнослужители и все причастные к Церкви – непрестанно говорим и часто пребываем в состоянии духовного самодовольства, ограничиваясь тем, что, по нашему мнению, нам подходит.

Мы отказались выходить из самих себя, открыться народам. Мы не хотим потерять некоторые из наших привилегий, потерять то, чем мы владеем. Эгоистическое сокрытие нашего великого богатства, ко-

торое мы приберегли для себя, и циничный отказ разделить это богатство с другими ведут к духовному самоуничтожению.

Ибо если Церковь и призвана что-то сказать, то она призвана сказать это миру, следуя библейской традиции. Мы должны следовать правилу Церкви, которая на протяжении своей двухтысячелетней истории как Тела Иисуса Христа во времени и пространстве непрестанно призывала к спасению согласно слову апостола Павла: *Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия* (1 Кор 1:18).

Как и Сам Иисус Христос, Церковь намеренно обращается к каждому без всякого различия. Она не уклоняется от задачи, вселяющей в некоторых ужас: любить своего врага. Она всегда стремилась достигать неведомых пределов, к чему ее подвигает приверженность смирению.

Конечно, на этом пути Церковь сталкивалась с многочисленными вызовами. Однако эти вызовы позволили Церкви многократно усилиться и обрести способность гибко, по-новому реагировать на те особые обстоятельства, с которыми она имела дело.

Имея в качестве своего истока Слово нашего Господа, Церковь родилась и возросла в крайне враждебном окружении – в условиях жестоких гонений и кровавых преследований, приводивших к мученичеству. С самых первых своих шагов она имела своим призванием придать благовестию Иисуса Христа универсальный характер. В то же время Церковь смогла, распространяя провозвестие нашего Господа во всемирном масштабе, вобрать, радикально преобразовать и освятить уже существовавшие материальные, интеллектуальные и эмоциональные особенности, воплощенные в различных образах жизни, ценностных системах и традициях.

Именно эта способность Церкви к взаимодействию с обществом, целью которого было включение различных элементов его жизнедеятельности в жизнь во Христе, дала Церкви исключительное и непревзойденное преимущество перед политическими и социальными системами, исчезающими с течением времени. Мы имеем множество примеров этой творческой и новаторской силы Церкви. Позвольте напомнить о том, как великие александрийские Отцы Церкви использовали древнегреческую философию, с тем чтобы придать необходимую форму христианской мысли.

В то же время в ходе этого процесса формирования совершенно иного типа человеческой мысли и деятельности Церковь создала такое наследие, которое не нуждается в какой-либо адаптации, или приспособлении, к мирским способам существования. Часть этого наследия – аскетика, являющаяся оригинальным и многообещающим путем, ведущим к совершенству и обожению, к сокровенной жизни со Христом в Боге. Или, как говорит св. Нектарий Пентаполисский:

> Святость: молитвенная встреча с божественным; это имя (святой) обозначает того, кто рассудителен и чист; того, кто свободен от любой скверны и страсти. Святость: высокое призвание, указывающее на совершенство и обозначающее присутствие всяческой добродетели.

Этот образ жизни, ничем не затронутый и не изменяющийся с течением времени, подтверждает дематериализующую силу Церкви, ожидающей вневременной жизни после смерти. Или, как говорит прп. Антоний, один из основоположников монашеской жизни, обращаясь к пришедшим к нему монахам:

> Паче всего да будет у всех общее попечение о том, чтобы, начав, не ослабевать в деле, в трудах не унывать, не говорить: давно мы подвизаемся. Лучше, как начинающие только, будем с каждым днем преумножать свое усердие; потому что целая жизнь человеческая весьма коротка в сравнении с будущими веками; почему и все время жизни нашей пред жизнию вечною ничто (Св. Афанасий Великий. Житие св. Антония, 16).

Конечно, аскетический образ жизни имеет отношение не только к тем, кто ушел из мира, но и к тем, кто живет в мире, стремясь к совершенству и подлинности. Или, как говорит Арсений Великий, другой подвижник, много способствовавший формированию монашеского идеала в Египте:

> Всею силою своею подвизайся так, чтобы внутреннее делание было по Богу, и победишь внешние страсти (Прп. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Ч. 2, гл. 14).

И все же, несмотря на то что Церковь воспитывает граждан неба, она живет на земле, обращает внимание на земные заботы и временные попечения. Помимо освящения светских систем посредством их инкорпорирования, а также предложения нового образа жизни, наполненной неиссякаемым присутствием Божиим, Церковь имеет дело с посюсторонними вызовами.

Церковь следует примеру нашего Господа, Который обращался к тем, кого отвергали и отчуждали не только общество, но и семья. Он говорил с ними, соприкасался с ними, разделял с ними трапезу и делал их причастниками Божественной благодати и прощения. Он воплощал Собою Божественную любовь и участие в отношении всех тех, кто считался в обществе изгоем.

Через свои деяния, слова и единственную в своем роде жертву Иисус Христос показал, что забота о другом есть явное свидетельство того, что каждый человек достоин любви Божией. Более того, Он явил, что забота о другом не сводится к удовлетворению его непосредственных нужд, но заключается также и в том, чтобы поддержать и утвердить его в устремлении и надежде на освобождение от уз этой жизни.

Например, в Африке Александрийская Церковь – миссионерская Церковь par excellence – не может остаться слепой и глухой к необходимости преодолеть гуманитарные проблемы, с которыми сталкиваются африканские народы. И в этом случае Церковь призвана приспосабливаться к особым обстоятельствам, следуя заповедям св. Нектария:

> Любовь к Богу и любовь к ближнему ведут человека и направляют его к возможному для него совершенству, поскольку он есть образ и подобие Божие.

А любовь к ближнему означает такую благотворительность, которая предполагает воздействие на сердце другого. К другому следует относиться без всяких условий, касающихся его катехизической подготовленности, а также без какой-либо дискриминации по признаку цвета кожи, расовой и национальной принадлежности и унаследованных верований. Именно так мы должны относиться к другому, чтобы его сердце смогло воспринять более великую любовь – христианскую

любовь, чтобы оно стало более восприимчивым к Евангельской вести о спасении.

Облегчение тягот повседневной жизни – это первый шаг, который необходимо сделать прежде, чем проповедовать Слово Божие и насаждать его в сердцах африканских народов, чтобы они смогли воспринять сокровище жизни вечной, о которой мы молимся – молимся, дабы нам стать достойными этой жизни и собраться вокруг Того, пред Кем склоняется всякое колено и Кого исповедует всякий язык.

Георгий Нахас

(Антиохийский Патриархат)

Православное богословие и современные вызовы. Этические проблемы

ПРОБЛЕМАТИКА

Если иметь в виду обычную ситуацию, то жизнь Церкви в мире протекает в напряженной атмосфере просто потому, что она «в мире, но не от мира», говоря словами Христа. В XX веке Церковь столкнулась с разными вызовами – историческими, политическими и культурными. Православная Церковь испытывала мощное давление вплоть до гонений и массовой эмиграции, и эти события отчасти требуют пересмотра ее столетней давности канонических структур. Православная Церковь столкнулась также с более общими вызовами философского и социального характера, когда верующие стали по-новому осмыслять различные вопросы, касающиеся традиции. Все это порождает законные вопросы:

Есть ли противоречие между православным богословием и современностью?

Есть ли напряжение между традицией и современной мыслью?

Как следует Православной Церкви отвечать на новые вызовы – прежде всего в этической сфере?

Далее я рассмотрю эти проблемы в соответствующем контексте, а затем буду говорить о том, что, на мой взгляд, является тремя столпами православной традиции. Это позволит также говорить о возможных реакциях на современные этические проблемы.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Православное богословие

Термин «богословие», соответствующий греческому *theologia*, этимологически означает «слово о Боге». Именно поэтому для православия «богослов – это тот, кто молится». Важно, однако, постараться дать такое определение этому понятию, чтобы оно соответствовало проблематике настоящего доклада. Можно предложить следующее «динамическое» определение: *православное богословие есть способ, посредством которого благовестие о спасении отражается в молитве за мир и в служении миру так, что при этом используется язык, соответствующий задаче свидетельства в конкретных обстоятельствах места и времени*.

Одна из главных трудностей, с которой встречаются верующие, когда воспринимают благовестие о спасении, – это несоответствие между самим благовестием (как предельной целью *богословия*) и теми, кто приносит им это благовестие. В своем существе благовестие постоянно, и мы должны сохранять его в чистоте. Динамизм богословия связан с необходимостью возвещать одно и то же благовестие в разных исторических, географических и культурных контекстах. Это дело благовестников, вынужденных быть как бы «репортерами», которые ограничены своим человеческим контекстом, но призваны быть верными благовестию. Отсюда и проблема соответствия проповедников благовестия самому благовестию, которая, в свою очередь, порождает другие проблемы:

Абсолютное значение придается тому, чему его придавать не нужно, а именно личности проповедника.

В качестве неотъемлемой части благовестия воспринимается то, что может быть лишь временным и/или личным пониманием его содержания.

Существо благовестия подменяется формами, которые становятся неотделимыми от самого благовестия.

Церковь как община верующих, пребывающая в истории, должна различать эти два взаимодополнительные (поскольку без проповедников не будет и возвещения благовестия), но не равноценные аспекта.

Современность, история и мышление

С другой стороны, следует отметить, что современность есть понятие, имеющее три взаимосвязанные измерения:

Историческое измерение: то, что когда-то было современным, не может быть таковым вечно.

Концептуальное измерение: идеи воспринимаются по-разному в зависимости от образования, возраста и уровня межкультурного общения.

Социальное измерение: существуют разные степени принятия изменений в научной и философской областях.

Главный вопрос касается роли человеческой мысли в эволюции человечества. Попытки демонизировать современность и/или критическое мышление анахроничны и не имеют никакой опоры в православном богословии. Фактически современность независима от Церкви, и последняя не может ее игнорировать, поскольку современный мир – это та среда, в которой осуществляется свидетельство Церкви. Это не значит, что Церковь должна полностью принимать современность, однако при этом не нужно впадать в другую крайность и демонизировать все, что связанно с современностью.

Таким образом, возникают три вопроса:

Следует ли нам отказывать в доверии человеческому мышлению под предлогом верности Откровению?

Чем должно руководствоваться богословие в своей критике новых идей?

Возможен ли, с православной точки зрения, диалог между богословием и динамичной, развивающейся человеческой мыслью?

Дать ответы на эти вопросы можно лишь при глубоком понимании (1) особенностей православного богословия и (2) специфики тех проблем, которые поставила современность. Редукционистский подход будет иметь негативные последствия для христианского свидетельства. Какой же должна быть позиция православного богословия, чтобы оно смогло выявить любовь Бога к миру и указать на Его присутствие в мире?

СОСТАВЛЯЮЩИЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Было бы самонадеянным пытаться в нескольких словах определить, что такое православное богословие. Однако можно обратить внимание на некоторые аспекты, отражающие специфику этого богословия в рамках христианского мира и делающие православную традицию заметной.

Православное богословие и жизнь во Христе

В православии богословие неразрывно связано с возрастанием во Христе личностей и общин. Характерным в этом отношении является один из текстов чинопоследования Крещения, в котором верующий призывается быть «носителем Христа». Иначе говоря, Крещение призывает не просто к некоему дополнительному усилию, но к онтологическому изменению. Роль богословия состоит в том, чтобы помочь как верующим, так и Церкви в целом вполне осознать тот факт, что верующие являются и должны быть «христоносцами» (*christophores*).

Соответственно, каждый принявший Крещение человек призван возрастать во Христе в ходе своей жизни и в ее изменяющихся условиях. Жизнь во Христе теряет свой смысл, если речь идет о жизни, к которой призваны лишь некие «избранные личности». Это противоречило бы принципу «спасения», который отстаивает православная традиция. Христиане – и индивидуально, и как сообщество – не могут выйти из мира и таким образом избежать современности. Напротив, мир есть область свидетельства, он дает возможность прожить жизнь в вере, выявляя присутствие Бога в мире.

Православное богословие и общинное измерение

Другим фундаментальным аспектом православного богословия является его общинное измерение. Православное богословие опирается на взаимодействие людей и общины в духе общения. Основополагающим в данном случае является предложенный Дионисием Ареопагитом образ Церкви, *собранной вокруг* Агнца. Этот образ отражает жизнь в таинствах и особенно участие в Евхаристии, а также питает «церковное сознание», которое свидетельствует о постоянном при-

сутствии Бога в мире. В то же время этот образ указывает на особую, свойственную православию диалектику: с одной стороны, индивиды сохраняют свои особенности и побуждают общину лучше исполнять свое предназначение, а с другой стороны, община через свое суждение и мудрость заботится о том, чтобы ее члены уважали существо веры и традиции. Именно поэтому для описания православной практики принято использовать термин *соборность*.

Сегодня христиане живут и свидетельствуют в секуляризованном пространстве, но совсем не обязательно в неблагоприятных обстоятельствах. Индивидуализм, который отстаивают современные философские теории (порой опирающиеся на западные богословские подходы), прямо противоположен описанному православному видению. Но диалектическое отношение между индивидами и общиной позволяет православным богословам возвещать Благую весть, в которой так нуждается мир.

Православное богословие и свидетельство

И, наконец, надо сказать еще об одном измерении православного богословия, касающемся свидетельства об Искуплении. Православные верующие не могут рассматривать Искупление просто как историческое событие. Это догмат веры, а потому и жизни: не свидетельствовать – значит не веровать. Таково глубинное значение веры в православии. Верующие должны связывать свою жизнь со своей верой и быть способными провозглашать эту веру словом и делом. Община также должна свидетельствовать своими делами, побуждая к этому своих членов.

К сожалению, среди православных есть и такие, которые сводят церковное свидетельство к богослужебной жизни. Однако жизнь Церкви, хотя и является глубоко литургической, в то же время имеет и другие измерения, в первую очередь библейское и догматическое. Поэтому жизнь Церкви состоит также и в том, чтобы нести евангельское благовестие и содержание веры человечеству в тех условиях, в которых оно в настоящее время находится. Православное богословие защищает Тринитарное Единство не на уровне идей – это сделало бы наш подход философским и даже идеологическим, – а на уровне церковного видения Воплощения, с которым неразрывно связана жизнь

общины и ее членов. Церковь призвана являть это единство так, чтобы ее видимая жизнь как Тела Христова свидетельствовала о силе присутствующего в ней Святого Духа, благодаря Которому она признает Отца источником всякого блага в мире.

В завершение этого раздела хотел бы сказать следующее. (1) Церковь ответственна за мир, и эта ответственность является божественным долгом; Церковь как «община верующих» должна исполнять этот долг в своей жизни и жизни своих членов. (2) Православная Церковь имеет в своем богословии необходимые основания для того, чтобы быть важным восполнением современности; обнаружение особенностей, свойственных природе Церкви, является насущной задачей, потому что мир нуждается в благовестии надежды, которое несет Церковь. (3) Церковь как «провозвестница» должна идти в мир и нести это благовестие. Для Православной Церкви пришло время открытости, которая будет не «реактивной», но активной, что означает участие в поиске ответов на проблемы, с которыми сталкивается человечество, благо которого Церковь видит прежде всего в перспективе спасения.

ОБЩИЙ ЗНАМЕНАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ

С эпохи Просвещения и знаменитого декартовского «мыслю, следовательно, существую» в современной мысли утвердился непомерный индивидуализм, близкий протестантскому теологическому подходу, который был реакцией на латинское богословие, как оно развивалось со Средних веков. Более того, даже принцип *magister dixit*[1] латинского богословия был поставлен под вопрос после Французской революции, которая в Декларации прав человека провозгласила новые «заповеди». В отличие от этих процессов, которые шли на Западе, Церковь на Востоке, находившаяся по разным причинам в стесненных обстоятельствах, не смогла в течение столетий выявить свою специфику и продемонстрировать иной христианский богословский подход. Именно поэтому многие философские течения, возникшие в XX веке, ссылаются только на западную христианскую богословскую мысль, когда речь идет о социальных, политических и церковных вопросах.

С другой стороны, секуляризованный мир демонстрирует важные изменения, и можно указать на многие макрофеномены, которые создали новые социальные парадигмы в начале наступившего столетия:

1. Действительно, начало XX века было очень плодотворным в том, что касается идей, оказавших влияние на развитие общественных наук в их связи с гуманитарными науками и искусством. Идеи, которые появились в начале XIX века, с течением времени оказали сильнейшее воздействие на политические, социальные и семейные отношения и резко изменили те представления, которых мир придерживался в течение столетий.

2. Кроме того, развитие точных и прикладных наук привело в середине XX века к пересмотру многих этических оснований, например:

а) к вопросам жизни теперь перестали подходить с точки зрения религиозно-нравственных аксиом; на смену пришел подход, опирающийся на концепцию прав человека и индивидуалистическое понимание человеческого существа;

б) вопросы, касающиеся бедности в мире, перестали обсуждать с точки зрения принципа равенства; на смену пришел подход, характерный для общества потребления и опирающийся на абсолютизацию *экономического права*;

в) теория власти косвенно утверждает право сильнейшего устанавливать нормы за счет устоявшихся обычаев и стандартов, навязывая свое представление об общественном благе.

3. В то же время в этот период развития науки отсутствовала *коммуникация* между модернизирующимся миром и Церквами. Секуляризованный мир и Церкви не смогли создать коммуникационную площадку, которая позволила бы углубить возникающие идеи, учесть как новый опыт, так и критику, создавая тем самым общую перспективу на будущее. С течением времени разрыв увеличился, и обнаружился реальный антагонизм.

4. Наконец, в конце прошлого века широкое распространение получили компьютеры и мультимедиа как новые средства коммуникации. Человек обнаружил себя в пространстве планетарного масштаба, которое сильно отличается от привычных представлений о месте и времени. Эта технологическая революция не сводится к ис-

пользованию технических приспособлений. Мир вошел в фазу потенциальной позитивной открытости, что, однако, не исключает возможности фальсификации любых объективных данных и стремительного распространения ложных посланий во всемирном масштабе. Все эти изменения ставят Церкви перед новыми вызовами в том, что касается способа вести диалог с возникающим новым миром.

Церковный дискурс (в особенности в Православной Церкви) не получил развития, соответствующего этой ситуации. Когда Церковь говорит, она говорит, реагируя на происходящее, а не пребывая в созвучии с эволюцией современного мира. Поэтому нынешняя проблематика, касающаяся современности, имеет несколько общих элементов:

Философское смешение *личности* и *индивида*, когда индивид понимается как нечто самодостаточное, вне зависимости от его окружения, общины, к которой он принадлежит, и изменений, происходящих в мире. Но православный подход видит в человеке, мужчине или женщине, «личность», то есть *индивида в общении*.

Первенствующее значение отдается *количественному* (видимому и измеримому), а не *качественному* (связанному с природой вещей и их ценностью). Не умаляя важности количественного аспекта, христианский подход (особенно православный), рассматривая человеческую личность, исходит из того, что ее нельзя сводить к физическим компонентам и что целое, образуемое взаимодополняющими компонентами, является гарантией ее эволюции и реализации ее возможностей.

Запад придает относительное значение религиозному дискурсу и, как правило, сводит его к тому, что считается религиозным в узком смысле. Одновременно то, что именуется «возвратом сакрального», не обязательно направлено на описанную внутреннюю целостность личности, столь близкую православному богословию, но часто принимает эзотерические и пиетистские формы, которые являются реакцией на вековую ригидность религиозных христианских установлений. К последним относятся некоторые законнические дискурсы и позиции, которые в конечном счете приводят к фундаментализму, являющемуся антиподом православного подхода, основанного на открытости и *икономии*.

КОНКРЕТНЫЕ ПРОБЛЕМЫ, ТРЕБУЮЩИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Учитывая вышесказанное, следует подчеркнуть: чрезвычайно важно, чтобы в православном мире был принят такой подход к этическим проблемам, который предполагал бы решения, опирающиеся на указанные богословские позиции. Этические проблемы можно подразделить на три категории, дополняющие друг друга, и если рассматривать их в единстве, это создаст прочное основание для социальной деятельности Церкви.

Личность и общество

Юридическое понятие «закон» появляется еще в далекой древности. Десять заповедей и Кодекс Хаммурапи – очевидные тому примеры. Однако после американской и французской революций все большее распространение получает концепция «прав индивида». В XX веке было составлено несколько документов, касающихся прав индивидов и групп. Несмотря на важность этих текстов, нельзя не отметить, что в них приоритет отдается *правам*, а не таким понятиям, как *долг и ответственность*. Более того, французский лозунг «Свобода – Равенство – Братство» порождает свои проблемы, что делает его уязвимым на социальном уровне. Возникают, например, следующие вопросы: (1) какой свободой обладает индивид на общественном уровне и как эта свобода связана с понятием ответственности? (2) какое равенство предполагается проповедовать в мире, где существуют мультикультурные общества, не обладающие внутренней гармонией? (3) о каком братстве можно говорить в мире, который разделен бедностью, борьбой между классами и отсутствием человеческого критерия, касающегося ответственности? Такого рода вопросы редко ставятся в мире, которым движут политические интересы, а управляют в основном интересы экономические. Так мы сталкиваемся с двойной проблемой:

С одной стороны – индивид, который считает, что его идентичность должна утверждаться «в противовес» другому; поэтому он настаивает на своих правах и минимизирует важность своих обязанностей.

С другой стороны – общество, которое (в отличие от других обществ) принимает индивидуалистическую позицию человека в отношении к себе самому и имеет нормативный взгляд – в отношении своих членов. Это объясняет его внешние и внутренние противоречия.

Православное богословие отстаивает понятие личности в рамках уникального антропологического подхода, который, к сожалению, остается малоизвестным за пределами этого богословия. Именно поэтому практически никакого влияния этот подход на современные проблемы не оказывает. Православие фактически предлагает другой девиз, опирающийся на Воплощение. Оно не возражает против девиза Французской революции, но предлагает его дополнить следующим образом: (1) свобода бессмысленна без ответственности, которая полагает ей границы; (2) равенство бессмысленно без любви, которая признает равенство и реализует его в жизни; (3) братство бессмысленно без служения, которое подтверждает его в повседневной жизни. С православной точки зрения, личности и общества призваны придавать равное значение обоим девизам: «Свобода – Равенство – Братство» и «Ответственность – Любовь – Служение». Если Церковь примет второй девиз и сделает его своим жизненным планом, исходя из своей веры в Воплощение, то ее дискурс будет более последовательным и более близким тому, чего ожидает современный мир.

Хотя это отношение между личностью и обществом можно рассматривать как сугубо социальное, на самом деле оно является этическим, так как касается равновесия, которое нам следует устанавливать между свободой личности и благом общества. Возьмем, к примеру, ценность толерантности в социальном контексте. Является ли толерантность всегда этичной, или она может перестать быть этичной, когда во имя нее призывают признать то, что противоречит установившимся принципам: можем ли мы, например, терпимо относиться к двоеженству в христианской среде? Такого рода вопросы можно разрешить, лишь более ясно определив соотношение личности и общества.

Этика и мораль

Другая фундаментальная проблема, которая обнаружилась в современной и религиозной мысли, – отношение этики к общественным

нормам и ценностям и их влияние на жизнь людей. Эта проблема порождает множество конкретных вопросов, например такие: является ли этика синонимом морали? можно ли заместить ценности нормами? существует ли некий абсолют, который следует отстаивать в дискуссии об этике? каково соотношение этики и толерантности? можно ли говорить о некоем референте в качестве основы общественной дискуссии по этой проблеме?

Во имя индивидуальной свободы современность утверждает относительность этического подхода. Социальный аспект подчеркивается для того, чтобы создать правовую систему, а не для того, чтобы начать процесс поиска ответов на вопросы. Соответственно, на одни понятия обращают больше внимания, чем на другие, или акцентируют на них внимание в ущерб другим без всякой видимой причины. Многие вопросы современной мысли нельзя обсуждать, не учитывая различие уровней обсуждения. Так:

Оппозиция между *справедливым* и *законным* ведет к оппозиции между этикой и моралью.

Понятие демократии противопоставляется понятию *праведности* (тому, что хорошо и правильно).

Понятие благосостояния противопоставляется понятию общего блага.

Проблема, собственно, состоит в том, что этика стала синонимом доминирующей морали по причине индивидуализма мысли и потому, что общественные нормы были заменены ценностями, которые определяются господствующим материализмом. Этика – гораздо более широкое и богатое понятие с человеческой и религиозной точки зрения.

Говоря схематично, в религиозной мысли Запада присутствуют два противостоящих друг другу направления: латинское богословие и протестантское богословие. Православное же богословие с очевидностью основывается на гибком подходе – в соответствии с предлагаемыми обстоятельствами, и оно отстаивает особую значимость личности и общины в рамках определенного представления о них. Говорит ли это о слабости православного богословия? – И да, и нет.

О слабости можно говорить в том случае, если эта *икономия* не опирается на ясные критерии, т.е. если православная позиция не продумана и не видоизменяется в соответствии с культурны-

ми и социальными изменениями, которые происходят с течением времени. Тогда создается впечатление (как это происходит сегодня), что Православной Церкви нечего сказать нынешнему миру, что она не развивает диалог с современностью и что это просто пиетистская Церковь, практика которой противоречит учению о Воплощении.

В то же время можно говорить и о том, что у Православной Церкви сильная позиция, если принимать во внимание два взаимодополнительных соображения: с одной стороны, нужно, чтобы Православная Церковь постоянно занималась осмыслением актуальных этических проблем; с другой стороны, нужно сделать так, чтобы стали явными практики, обнаруживающие, как Православная Церковь отражает интересы личностей и обществ. К сожалению, Православная Церковь не может создать такие *церковные* структуры, которые позволили бы учесть и объединить позиции Поместных Церквей, опыт верующих и современные научные и социальные достижения. Потенциально православное богословие способно продуктивно отвечать на вызовы современности, но оно пока не может найти средства, которые актуализируют ее потенциал.

Это следует учитывать для того, чтобы иметь дело с проблемами, которые создают нынешние общественные и культурные процессы. Именно таким образом нужно подходить к ведущейся сегодня дискуссии по вопросам биоэтики, так как иначе будут превалировать иные, не соответствующие церковному опыту подходы.

Тело, плоть и бытие

Другой важной проблемой современного мира является способ осмысления тела. Мы живем в эпоху, когда тело рассматривается как *вещь*. Тело недооценивается, и это считается нормальным. Я думаю, что это является прямым следствием того видения человечества вообще и индивида в частности, которое утвердилось в современном мире. Соответственно, когда современный мир говорит о телесном аспекте человеческого существа, он опирается: (1) либо на доминирующие в обществе моральные нормы, которые сформировались под воздействием социальных изменений; (2) либо на *иные этические подходы*, накопленные обществом за долгий период; (3) либо на

определенные научные данные (биологии или психологии) с целью избежать ошибок.

Христианский подход противоположен подходу современного мира, потому что христианство отказывается рассматривать тело как вещь или недооценивать его. Христианство настаивает на уважении к телу и его потенциальной способности выражать специфику человека. И именно потому, что такой подход не предполагает отклонения от христианского понимания человека, христианская этика должна быть представлена в мировой дискуссии по вопросам биоэтики. Православная позиция не вполне выражена и не приспособлена для артикулирования в нынешней дискуссии. И все же православное богословие может предложить инновационный дискурс, опирающийся на такую антропологию, которая отстаивает единство человеческого существа: (1) обозначая различие между телом и плотью; (2) обогащая этический подход концепцией человеческой личности, призванной к бытию; (3) обращая внимание на социальное измерение проблемы, не попадая при этом к нему в плен; (4) и, наконец, рассматривая жизнь личности в контексте общины, что является обязательным условием церковной педагогики.

До сих пор мы так и не пересмотрели наше сомнительное отношение к телу, когда смешиваются *плоть* и *тело* (которое нужно рассматривать как храм Святого Духа, согласно учению апостола Павла). С другой стороны, наша приходская педагогическая система все еще мало обеспечена ресурсами, и для нее не разработано ясное и перспективное видение. И, наконец, мы не сделали этику предметом общеправославного обсуждения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение хотел бы сказать следующее:

(1) Православное богословие потенциально может вести диалог с современностью. Оно обладает такой спецификой, которая позволяет развернуть инновационный дискурс, сохраняя при этом верность Преданию. Однако актуализация этого потенциала требует общих усилий Православной и Католической Церквей.

(2) Православной Церкви следует создавать дискуссионные площадки, привлекая для обсуждения пастырей, ученых, мужчин и женщин доброй воли, молодежь, а также социологов и педагогов, для того чтобы постоянно вести соответствующую работу ради последующей деятельности. Такие площадки открывают возможность обнаруживать и формировать общий дискурс, не ограниченный опытом прошлого, но ориентированный в будущее. Такие площадки также позволят Церкви осуществлять свое свидетельство среди молодежи, к которой апеллируют представители самых разных взглядов.

(3) Вера, Священное Писание и Живое Предание управляют жизнью Православной Церкви. Во имя открытости, посредством которой наше богословие может гармонизировать эти элементы, мы призваны сегодня вступать в диалог с современностью.

Примечания

[1] Magister dixit (*лат.*) – это сказал учитель (ссылка на непререкаемый авторитет). – *Прим. пер.*

Константин Ниархос

(Иерусалимский Патриархат)

Диалектическое соотношение философской и христианской этики

ВВЕДЕНИЕ

В этом докладе я намереваюсь обозначить основные характеристики философской и христианской этики и исследовать важнейший вопрос об их взаимодействии в смысле соотношения философского логоса, разума и христианской веры с точки зрения существования «добра» и «зла» в общественном поведении человека.

ЗАДАЧА ЭТИКИ

В обычном, традиционном смысле этика – это изучение понятия «блага» с точки зрения индивидуального поведения человека и его отношений с другими. А мораль в традиционном смысле – это изучение использования определенной этической теории человеческими сообществами. В расхожем понимании, этика старается соединить возвышенные и довольно абстрактные рассуждения с широко распространенным свободным морализмом, который имеет мало общего с повседневной жизнью и практикой индивидов и обществ.

Сама мораль стала главным образом обозначать сексуальную этику и в некоторых случаях – пуританское отношение к потаканию своим желаниям. В профессиональной среде в наше время этика занимается в основном моральными суждениями на основе преференций, эмотивистскими теориями, сводящимися к исправлению неизбежных ошибок при использовании языка морали.

Несмотря на известную ценность вышеуказанных определений, остается вопрос: как индивидуальная этика может быть первичной,

если моральная жизнь индивида связана с моральной структурой и совокупностью действия общества? В любом случае очевидно, что этика касается каждого, потому что нет человеческой жизни, совершенно независимой от какой-либо морали.

Конечно, прежде чем принять решение относительно какой-либо этической теории, лучше знать истину о себе самих, то есть обладать самопознанием. Но в чем эта истина, и как мы можем определить ее границы? Разумеется, реальность всегда шире наших узких схем, потому что жизнь и гораздо прекраснее, и гораздо ужаснее, чем обычно считается. Философ действует в сфере неоднородных понятий и среди обветшалых остатков традиционных систем. Он старается приемлемым образом их упорядочить. Это в большей степени обнаружение, чем изобретение, хотя чтобы увидеть, как соединить разные вещи, требуется некоторое воображение.

Конечно, этическая теория – это теория, а не этика. Существуют теории об этике и теории в этике. Хотя этику следует рассматривать вне зависимости от практики, как и всякую теорию, верно и то, что теория, не имеющая применения, не заслуживает внимания.

Чтобы сформулировать этическую теорию, не следует начинать с аксиом, чтобы потом выводить из них теоремы; ничего подобного. Не следует также начинать с порядка и спектра и стараться, как это предлагает Аристотель в «Евдемовой этике», отталкиваясь от «истинных, но неясных суждений» (1, 6), двигаться к суждениям ясным. Широко признано, что эмпиризм – это передний край открытий, тогда как разум выносит окончательные суждения.

Возможно, Аристотель несет ответственность за то, что акцент был сделан на практическом применении, от чего в дальнейшем страдала этика. Акцент непродуманный. Он считал, что этика – это практическое, тогда как метафизика – теоретическое. Это было бы совершенно верно лишь в том случае, если бы мораль представляла собой непосредственное практическое применение метафизики. Метафизика в любом случае находит свое применение – во всех теориях, любого типа, каждая из которых имеет свое практическое значение. Метафизика есть высокая теория и часто отражается на теориях более низких уровней. Этика есть теория более низкого уровня и имеет отношение к практике. Этика – это все еще теория, и она нужна как теория. В этом смысле мы должны определить, что такое благо, пре-

жде чем помыслить об одном из его подразделений – человеческом благе. И затем, прежде чем обратиться к подробному исследованию моральных кодов, мы должны исследовать человеческое благо. Верно, что у этики есть практическое ответвление, именуемое моралью, однако этика связана с практикой не больше, чем любая другая теория.

Моральная практика невозможна без какого-либо устойчивого основания в виде норм. Опыт требует работающих формулировок и ориентации на конкретные промежуточные идеалы. Таким образом, нормы в основном касаются практических действий, даже если обнаружение этих норм является теоретическим, а их введение – стратегическим. Но этика одновременно эмпирична и нормативна. Она имеет дело как с реальными ситуациями, так и с предполагаемыми ими идеалами, так же как физика – с физическим миром и математическими формулами.

Очень важно подчеркнуть, что и причины индивидуальных действий, и общественные правила, говорящие о том, что позволено индивиду, – это эмпирические элементы; они фактически существуют и воздействуют в мире материи и энергии, во времени и пространстве. Но стоящие за ними ценности являются ценностями в том же смысле, что и другие ценности, стоящие за физическими элементами. Что бы люди ни делали, это человеческое. Ни о каком виде поведения нельзя сказать, что он более человеческий, чем другой. И теперь возникает вопрос: что лучше всего делать людям – лучше для них самих, но также, возможно, и для мира?

Широко признано, что моральные ценности являются нормативными, а физические – главным образом эмпирическими, потому что моральные ценности различаются в разных обществах, тогда как физические – нет. Однако человеческие сообщества и все, что они в себе содержат, включая моральные ценности, встроенные в свойственные им структуры, также являются эмпирическими. Нормативное – это локально эмпирическое. Следует подчеркнуть, что мораль сущностна, она сначала конститутивна и лишь затем регулятивна. В отличие от этого обычаи, традиции, культуры и законы общества имеют целью интегрировать это конкретное общество с его непосредственным окружением. Следует помнить, что нормативное «следует», имея в виду границы конкретного общества, всецело определяется этим «есть». Вполне обычное дело: в каком-то контексте принять

определенное понятие о том, как следует жить. Эмпирические ценности – это не то, что не имеет исключений и глобально превалирует, но то, что имеет отношение к материальным вещам во времени и пространстве и оказывает на них влияние.

Нормативное и эмпирическое нельзя различать посредством измерения. Мы называем эмпирическим то, что можем измерить, а нормативным – то, что не можем, но это главным образом потому, что мы связываем наши удачи и неудачи с мирскими условиями, что неверно. Ибо, как уже давно сказал Платон, существующее можно измерить – даже если, мог бы он добавить, в некоторых случаях у нас еще нет соответствующей измерительной техники.

Подведем итоги вышесказанному о понимании этической теории. Мы считаем, что мораль преимущественно относится к правилам поведения в данном обществе, и акцент следует делать на совести индивидов. Этика же занимается сравнительным исследованием актуальных видов морали и затем – вопросом о том, какой должна быть идеальная мораль: чтó в разных видах морали общего и как прийти к представлению о совершенной морали для идеального общества, чтó является чаянием всех людей.

Следует отметить, что если этика есть практика блага, тогда благо является эмпирическим. Если же оно является эмпирическим, значит, оно должно быть не только человеческим. Конечно, человеческое благо – это определенная часть блага, но не благо в целом; ибо другие вещи могут быть благими сами по себе. Мораль на человеческом уровне может быть возникающим качеством и непосредственно человеческим. Но нечто аналогичное должно существовать на других эмпирических уровнях.

Что касается смысла блага, то здесь существует основополагающее различие между внутренним и внешним благом. Внутреннее благо является качественным и потому не поддается дальнейшему различению и подразделению. Внешнее благо – полезно и потому имеет много подразделений. Укажем на следующие:

1. Инструментальное (благо как орудие).
2. Функциональное (благо как умение).
3. Утилитарное (или социальное благо).
4. Гедонистическое (доставляющее удовольствие).
5. Волюнтаристическое (доброе намерение).

6. Интеллектуальное (благо как благие аргументы).

7. Эволюционное (благо как улучшение видов).

8. Самореализующееся (совершенствование индивида).

9. Лингвистическое (речь идет о предложениях, содержащих выражение эмоций или предписание).

Без сомнения, в том, что касается этики, разум есть высшее благо, потому что он упорядочивает блага, которые в основном являются материальными: это интеграция органических потребностей индивидов, благосостояние общества, надлежащие отношения со всеми другими существующими видами. Наш главный вопрос: помогает ли философия человеку соответствовать этике и жить по правилам морали? Обычная неудовлетворенность философией чаще связана с этикой, а не с метафизикой. Этика – более известный термин, и это главным образом потому, что обычно мы имеем дело с различными видами морали. У каждого государства есть официальная этика, как правило, выраженная в конституции; каждый врач следует так называемой «медицинской этике»; каждая религия имеет формально утвержденную этику, хотя и не всегда дарованную свыше; в каждой социальной институции есть своя профессиональная этика и проч.

Напротив, наличие официальной философии подразумевает, что все философские вопросы уже решены. И действительно, если какая-то этика выбрана и работает, зачем еще размышлять об этике? Заслугой греческой философии V–IV веков до Р.Х. было то, что устоявшаяся философия не создавала препятствий для дальнейшего философского исследования; философия была абсолютно свободна. В Средние века философия стала служанкой теологии, и св. Фома Аквинский использовал философию для рациональной защиты богословия. В наши дни она скорее добровольно пошла в рабство к науке. Другими словами, она пытается, с одной стороны, создать научную этику, а с другой – убежать от науки.

Философия всегда ставила важные вопросы, на которые не существует окончательного ответа. Но просто ставить философские вопросы и искать возможные окончательные ответы – это может иметь важные практические следствия. Этика как раздел философии должна играть важнейшую роль в человеческой жизни.

Конечно, этическая мысль в смысле попыток сформулировать особые коды и принципы морального поведения всегда была неотъ-

емлемой частью человеческих культур, однако моральная философия в более точном смысле началась с софистов в греческом мире V века до Р.Х. Софисты отстаивали идею моральных кодов, и наиболее радикальные из них, как показывают диалоги Платона, считали, что традиционные моральные стандарты – это просто конвенции, результат соглашения. Так возник фундаментальный вопрос: зачем быть моральным? Моральная философия Платона и Аристотеля может быть понята как систематическая попытка ответить на этот вопрос.

Платон разбирает вопросы, касающиеся традиционных добродетелей: умеренности, мужества, справедливости и благочестия. Благое качество этих добродетелей связано с тем, насколько они помогают людям вести благую жизнь. В сочинении «Государство» Платон доказывает, что благая жизнь состоит в гармонии души, когда разум, дух и желание исполняют соответствующие им функции. Традиционные добродетели могут быть тогда определены как аспекты этой фундаментальной психической гармонии. Поскольку речь в данном случае идет о счастье и процветании человека, морально благая жизнь, в соответствии с добродетелями, – это лучшая жизнь для человеческих существ. Таков ответ Платона на вопрос, зачем быть моральным.

Этическая теория Платона тесно связана с его верой в бессмертие души, которая выражена в диалогах «Государство», «Федр», «Федон» и «Пир». Платон сохраняет более ранний взгляд, согласно которому добродетель есть условие существования души, но теперь добродетелью разумной части становится мудрость, тогда как мужество – добродетелью духовной части, а справедливость истолковывается как «гармония» между тремя частями.

Хотя между моральной философией Платона и Аристотеля есть серьезные различия, Аристотель сохраняет тот же подход. В своей «Никомаховой этике» он утверждает, что предельной целью всякого человеческого действия является счастье (eudaimonia). Аристотель объясняет, что счастье – это особая функция человека как деятельность в согласии с разумом. Отсюда гипотеза об общем основании моральных добродетелей. Они суть такие предрасположения, в которых наши чувства и эмоции направляются разумом, так что наше поведение оказывается соответствующим ситуации. Чтобы руководствоваться разумом, нужно избегать чрезмерности или недостаточности, а потому каждая добродетель, по известно-

му выражению Аристотеля, – это «среднее» между крайностями (τό μέσον ὡς χρυσοῦς κανών).

Эпикур считал, что этика основана на гедонизме, отождествлении блага с удовольствием (ἡδονή). Но истинным гедонизмом, согласно эпикурейцам, является умственный покой, который достигается посредством отказа от суеверий, от страха перед богами и загробной жизнью.

Стоики считали, что этика основана на достижении благой жизни, которая является результатом жизни в согласии с природой, или естественным законом. Эта стоическая версия этики напоминает учение Платона и Аристотеля о «действии в согласии с разумом». Поскольку для стоиков это означало прежде всего невосприимчивость к движениям чувств, их идеал практически подобен умственному покою эпикурейцев.

ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА

Этические требования вполне можно мыслить как приказы, исходящие от определенного авторитета. Вопрос: чей это авторитет?

Может ли быть так, что единственным основанием моральных суждений служит тот факт, что они суть изволения или запреты Бога? Может ли одна только Его воля определять моральную праведность? Это предполагало бы, что мы можем признать существование моральных требований лишь при условии веры в Бога и знания Его заповедей. В этом случае говорить о морали значит, по существу, просто говорить о воле и заповедях Бога. Ясно, что религиозный человек скажет: то, чего требует Бог, является правильным и благим. Но если под «морально правильным и благим» мы подразумеваем только утверждение «то, чего требует Бог… есть то, чего требует Бог», тогда нет ничего другого, кроме очевидно верного утверждения. По существу, божественное требование – это требование существа, обладающего полной властью над своей вселенной.

В таком случае как мы можем говорить об оценке требования такого существа? Сколь бы естественным ни был такой ответ, это было бы сведением морали к простой пассивности перед лицом божественной власти. Но поклонение Богу (в иудео-христианской тради-

ции) очень сильно отличалось от поклонения чистой власти. Можно ли вести подлинно моральную жизнь и сохранять альтруистические взгляды, если считать, что нет ни Бога, ни жизни после смерти, ни окончательной победы добра и поражения зла?

Конечно, светские моралисты будут утверждать, что мораль не утрачивает своей силы и серьезности, если нет Бога и будущей жизни. Но не менее разумен и противоположный взгляд: индивидуальные моральные деятели в большей степени ответственны друг за друга. Следует признать, что религии сыграли важную роль в сфере морального учения и, конечно, морального действия.

Широко признано, что популярные представления о морали тесно связаны с религией. Вера в то, что моральные идеи суть божественные заповеди, порой весьма сильна. Хотя Платон и Аристотель были теистами и в определенной степени верили в единого Бога – Высшее Благо и неподвижный Перводвигатель соответственно, – их этика не является религиозной этикой, и их Бог – это не божественный законодатель; в лучшем случае он является образцом Идеальной жизни.

Однако моральная философия средневекового христианства была попыткой соединить христианскую мораль с греческой философией, и наиболее влиятельным примером этого стала мысль св. Фомы Аквинского, чьи философские размышления указывают на влияние аристотелевской философии, с которой он познакомился благодаря арабским переводам сочинений Аристотеля. Так, Аристотель, в частности, говорил о человеческой «функции», но не придерживался представления о том, что эту функцию можно рассматривать как необходимую цель, вложенную в человека божественным создателем. Конечно, рассматривая человеческую природу, мы можем выявить естественные для человека цели, так что следование этим целям будет означать следование «естественному закону». Ясно, что этот естественный закон отражает наше непосредственное участие в вечном законе, посредством которого проявляется вся вселенная; естественный закон обнаруживается в божественном законе, данном нам божественным творцом, и поэтому моральные правила естественного закона будут совпадать с моральными правилами, содержащимися в богооткровенном христианском учении.

Никак нельзя сказать, что такой синтез в любом случае будет устойчивым. Надо еще раз подчеркнуть, что любая попытка отожде-

ствить моральные принципы с божественными заповедями столкнется с дилеммой, впервые сформулированной Платоном в диалоге «Евтифрон»: является ли благо благом потому, что его заповедует Бог, или Бог заповедует его потому, что оно есть благо? Если верно первое, то мораль есть следствие произвольной воли и следование морали есть просто послушание божественному авторитету. Тогда знание божественной воли просто излишне. По сути, этический вопрос сводится к отношению между моралью и волей Бога, а также Его всемогуществом. Являются ли заповеди Бога источником морального правила? Томас Гоббс и Джон Локк отвечали на этот вопрос утвердительно, и именно такой взгляд был отвергнут профессором Гудвортом в его работе «Вечная и неизменная мораль». Воистину, действия являются благими или худыми по своей природе, а не просто в силу изволения.

Некоторые ученые, такие как Хатчесон, выражают мнение, что моральные принципы являются врожденными; но другие считают, что Творец мог придать этическим склонностям другой смысл. Согласно Платону, все содержание морали, а также религии составляет сущность человеческого поведения. Мы упоминали о том, что для Сократа добродетель есть знание блага. В этом смысле мораль – это одновременно служение Богу и служение человеку. Никто не может служить Богу, пренебрегая человеком, и наоборот. Платон утверждал, что мораль в жизни человека ведет его к подражанию Богу (ὁμοίωσις Θεῷ). В этом отношении любое поведение, противное Богу, является моральным отклонением, и, соответственно, любая моральная ошибка является религиозной ошибкой.

Поэтому очевидно, что попытка Фомы Аквинского соединить волю Божию с ожиданиями человека терпит крах в двух случаях. Ясно, что если мы будем продолжать настаивать на том, что мораль следует связывать исключительно с заповедями Бога, открытыми в рамках конкретной организованной религии, то эти заповеди придется принимать на веру, и моральная философия в этом случае просто не нужна. С другой стороны, если моральную теорию формулирует философия, тогда религиозная вера не играет какой-либо существенной роли в этом процессе. Именно на второй позиции стоит моральная философия Нового времени: основная традиция является сущностно секулярной.

Диалектика философской этики и христианского морально-этического учения связана главным образом с переходом от древнегреческой философской этики к христианскому пониманию человека и его положения внутри христианских сообществ.

Основным элементом этики является добродетель, как это признавали Сократ, Платон, Аристотель и другие философы. Обычно добродетель тесно связывалась со знанием, и эту тему живо обсуждали греческие философы. Аристотель первым создал систему прикладной этики, в соответствии с которой интеллектуальная деятельность широко признавалась людьми в их повседневной жизни как основание для правил, определяющих жизнь граждан.

Мы уже говорили, что высшая цель аристотелевской этики – достижение счастья (eudemonia). Если Платон искал счастья в мире Идей, то Аристотель видел его в человеческих обществах, в которых все добродетели составляют сущность счастья. Он утверждал, что совершенное счастье преодолевает простую человеческую природу, основывается на уме как высшей и божественной части души и ведет человека к божеству. Отсюда и подход Аристотеля к теологии. Однако ясно, что теология Аристотеля преимущественно интеллектуальная и потому неспособна достичь истинного счастья. И ключевой вопрос здесь – бессмертие души, ибо счастье мыслимо только в тесной связи с учением о бессмертии. Аристотель учил о бессмертии ума (νοῦς), а платоновское учение о бессмертии не включает душу в ее целостности. Поэтому счастье человека в данном случае остается сомнительным.

Несмотря на величие размышлений Платона и Аристотеля об этике, и о счастье в частности, они не дали ясного ответа на ключевой вопрос о бессмертии и смерти. Христианский ответ на запутанную доктрину Аристотеля основан на поиске человеческого счастья в рамках этики. Христианская любовь – вот единственный ответ на вечное вопрошание всего человечества на протяжении столетий. Воистину, лишь христианская любовь может победить не только закон тления, но даже саму смерть. И только как причастник бессмертия человек может любить даже врагов – это то, что совершенно отсутствует в философской этике. В этом смысле можно сказать: христианская этика опирается на новую онтологию, имеющую источником божественную и человеческую природы Христа. Верующий христианин знает уже существующую в человеческой природе дихотомию. Апостол Па-

вел в Послании к Римлянам (7:15-24) ясно описывает противоречие между волей и законом греха, которое может быть разрешено только во Христе.

Очевидно, что христианское учение не доводит до завершенности теорию этики и морали. Новый элемент, принесенный христианством, относится только к антропологии и онтологии и не касается социального и психологического уровней. Другими словами, создает не новую этику и мораль, но исключительно нового человека, который призван жить новой жизнью во Христе. Этот новый человек имеет основанием новой жизни новое представление об истине, которая освобождает его от смерти. Здесь надо подчеркнуть, что эта истина не отождествляется со знанием и воплощается в саму жизнь – в жизнь, противоположную смерти. Знание этой истины достигается не умом, так как человеческий интеллект неизбежно подвержен тлению и смерти, свойственным всем людям. Очевидно, что это знание не может дать счастья, так как невозможно преодолеть разделение тела и души в смерти. Поэтому знание, которое можно отождествить со счастьем, – это такое знание, которое освобождает человека от смерти. Это знание потенциально, и во власти человека его принять, поскольку только через это знание приходит уверенность в достижении истинного счастья во Христе. Христианская этика и мораль опираются на новый этос (ἦθος), новую личность, которая живет в обществе согласно правилам христианской веры. Эта новая личность, представляющая новую этику, опирается на новую христианскую онтологию, постигаемую как источник любви к врагам. Только любовь к врагам является путем преодоления смерти. Воистину, эта христианская этическая теория – любовь к врагам – есть свершение всех добродетелей, и она заново творит человека на протяжении истории.

Литература

Adler F. An Ethical Philosophy of Life. 1918.

Adler F. The Religion of Duty. 1905.

Adler F., McCain S. Ethics: The study of Moral Values. Chicago, 1962.

Anscombe G.E.M. Ethics, Religion and Politics. Oxford: Blackwell, 1981.

Barrow R. Injustice, Inequality and Ethics: A Philosophical Introduction to Moral Problems. Totowa: N.I., 1982.

Bergson H. Les deux Sources de la Morale et de la religion. Paris: P.U.F., 1967.

Bergson H. Οί δύο πηγές τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς Θρησκείας, μετ. Β. Τατάκη, Ἀθῆναι.

Brandt R. Facts, Values, and Morality. Cambridge: C.U.P., 1966.

Collins J. God in Modern Philosophy. London: Paul Kegan, 1959.

Dupréal E. Traité de Morale. Vol. I-II. Bruxelles, MCMXXXII.

Feldman F. An Introduction to Ethics. N.I.:Englewood Cliffs, 1978.

Foot Ph. Theories of Ethics. Oxford: O.U.P., 1967.

Foot Ph. Virtues and Vices. Berkeley, CA, 1978.

Gadamer H. E. Die Ideen des Guten Zwischen Plato und Aristoteles. Heidebberg, 1978.

Gibleman J. Moral Strategy: An Introduction to the Ethics of Confrontation. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967 (esp. p. 3-45).

Hick J. The Existence of God. London: Mac Millan, 1962.

The Oxford Companion to Philosophy / T. Honderich (ed.). Oxford: O.U.P., 1995.

Irwin T. Plato's Ethics. Oxford: O.U.P., 1995.

Irwin T.H. Stoic and Aristotelian Conceptions on Happiness // M. Schofield and C. Striker (eds). The Norms of Nature. Cambridge, 1986.

A Dictionary of Christian Ethics / J. Macquarrie (ed.). New York, 1967.

Malebranch N. Treatise on Nature and Grace / Tr. P. Riten. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Mesnard J. Les Pensées de Pascal. Paris, 1976.

Pojman L. Ethics: Discovering Right and Wrong. Belmont CA, 1990.

Christian Ethics and Contemporary Philosophy / I.T. Ramsay (ed.). New York, 1966.

Slote M. From Morality to Virtue. Oxford, 1992.

Wheat L. Paul Tillich's Dialectical Humanism: Unmasking the God above God. 1970.

Williams B.A.O. Morality: An Introduction to Ethics. NY., 1972.

Επικουρου.Ἠθική. Ἀθῆναι:Ἐξάντας, 1992.

Μαθήματα Χριστιανικῆς Ἠθικῆς. Θεσσαλονίκη, 1986.

Μαντζαριδη Γ. Εἰσαγωγή στην Ἠθική.Ἡ Ἠθική στην κρίση τοῦ παρόντος καὶ τήν πρόσκληση τοῦ μέλλοντος. Θεσσαλονίκη, 1986.

Митрополит Волоколамский Иларион

(Московский Патриархат)

Значение монашества для современного Православия

ВСТУПЛЕНИЕ

Будите совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть (Мф 5:48). Послушная своему Божественному Основателю, Церковь Христова вот уже без малого 2000 лет стремится к достижению не достижимого без благодати Божией идеала совершенства, заданного Господом в Нагорной проповеди и лежащего в основании великой христианской аскетической традиции. Эта традиция, давшая необъятный сонм святых аскетов, несомненно, не появилась в одночасье, но стала плодом многовекового развития и оттачивания своих форм и норм. Поступательный характер формирования аскетической традиции находит себе подтверждение в том месте Евангелия, где Господь, освобождая на время Своего земного служения Своих учеников от некоторых традиционных видов аскезы, указывает на время, *когда отнимется от них Жених, и тогда будут поститься* (Мф 9:15). Столь же несомненно, что типология христианской аскетики уходит своими корнями в дохристианскую религиозную культуру, причем не только ветхозаветную. В каком-то смысле можно говорить о единой типологии аскезы, опирающейся на некий всечеловеческий религиозный опыт.

Специфику христианской аскетики, вероятно, нужно искать именно в синтезе различных аскетических традиций религиозного и религиозно-философского происхождения, который стал возможным благодаря сближению библейского представления об образе Божием в человеке и идеи уподобления Богу, звучавшей в платонической религиозно-философской традиции[1]. Аскетическое богословие, возникающее на стыке догматики и аскетической практики, тесно связа-

но и с антропологией, получая тот или иной оттенок в зависимости от традиции мысли, стоящей за антропологическими воззрениями того или иного автора (библейской, стоической или платонической). Даже само понятие *аскезы*, не говоря о других заимствованиях, в большой степени восходит к излюбленной стоической теме – ἄσκησις ἀρετῆς («упражнение в добродетели»), хотя в своем исходном значении принадлежит сфере гимнастики[2].

Однако мое нынешнее слово – не о теории христианской аскезы и не об истории аскетических учений, но о том, какое значение для современного Православия имеет то церковное сословие, для которого аскеза является основным способом его бытия, можно сказать, его «профессией». Речь идет о монашестве.

Но прежде чем перейти к рассмотрению этого специального вопроса, я хотел бы остановиться на трех принципиальных моментах, характеризующих христианскую аскетику по существу, независимо ни от эпох, ни от каких бы то ни было сословий. Прежде всего, всякое проявление аскезы в Церкви подчинено цели приближения человека к Богу, богоуподобления, *приучения* нашего естества к добродетели, его приготовления для встречи с Богом, осуществляющейся – согласно домостроительству нашего спасения – во Христе Иисусе. Поэтому любое проявление аскезы в христианстве нельзя рассматривать как самоцель и самоценность (как, скажем, идеал бесстрастия, ἀπάθεια, у стоиков), но лишь как средство, как метод (μέθοδος), используя который бесчисленные поколения христиан благодатью Божией преображают удобопреклонное ко злу человеческое естество, становясь *благопотребными сосудами Слова* (степенна 6 гласа).

Во-вторых, аскеза, не будучи самоцелью, является в то же время неотъемлемой частью и неизменной спутницей духовной жизни, затрагивая равным образом телесную и душевную сферы. Основное противопоставление в христианской аскетической традиции проходит не между телом и духом, не между материальным и нематериальным, как в разнообразных дуалистических системах (платонизме, манихействе, некоторых направлениях гностицизма и т.д.), но между жизнью *по плоти* (κατὰ σάρκα) и жизнью *по духу* (κατὰ πνεῦμα), между исполнением заповедей Божиих *по букве* и их исполнением *по духу* (ср. Рим 8:1-8 и др.). Если жизнь *по плоти* под-

разумевает наложение на себя каких-либо ограничений из страха наказания и обставляется системой запретов (*не убий, не прелюбы сотвори, не возжелай* и т.д.), то жизнь *по духу* предполагает внутреннее настоятельное стремление к совершенствованию в Боге, движимое любовью к Нему. В этом контексте всякая форма аскезы приобретает положительное, созидательное значение, не ограничивая свободу человека *по плоти*, но подавая проверенные тысячью опытов способы обретения истинной свободы *по духу.*

И третье, являющееся следствием первого и второго: сугубо индивидуальный характер аскетического делания, определяющий меру подвига с учетом духовной потребности каждого человека на пути его возрастания *в меру полного возраста Христова* (Еф 4:13). Речь не идет о совершенной независимости христиан друг от друга в их аскетической практике – передача живого опыта Церкви, составляющая собственно Предание, Παράδοσις, невозможна без учительства и ученичества, без Павлова: *подражайте мне, якоже аз Христу* (1 Кор 4:16). Речь идет о том, что любая аскетическая норма, будь то воздержание в различных его проявлениях, молитвенное делание, как общественное, так и домашнее, а также те подвиги, которые отражены в монашеских обетах, имеет положительное значение только в соотнесении с общей динамикой духовного роста христианина, приобретением им *ума Христова* (1 Кор 2:16), усвоением им главного закона христианской жизни – закона любви[3]. На эту дилемму указывается в притче Христовой о десяти девах, в которой толковники, начиная со Златоуста, под елеем однозначно понимают милосердие или человеколюбие, т.е. деятельную христианскую любовь. Не стяжав ее, даже достигший больших аскетических высот подвижник остается *медью звенящей* и *кимвалом звучащим* (1 Кор 13:1).

Парадоксальным образом этот же закон любви, составляющий главный стержень бытия единого церковного организма, консолидирует в определенные времена аскетическое делание отдельных членов этого Тела в едином молитвенном или подвижническом порыве с целью противостояния какой-либо духовной или даже материальной угрозе, подобно тому как внутри человеческого тела происходит мобилизация всех жизненных сил в борьбе с недугом или перед лицом опасности. Именно таким образом сформировал-

ся нынешний порядок постов многодневных и однодневных, так обычно реагировала полнота церковная на различного рода опасности и бедствия, так люди преклоняли Бога и святых Его на милость и благодатную помощь в самые тяжелые моменты истории. В этом ключе необходимо рассматривать и возникновение различных монашеских уставов, которые собирают своих последователей в братства, духовно сильные именно своим единством и «круговой порукой».

Здесь мы уже вплотную приблизились к основной части нашего доклада, в которой мы будем говорить о монашестве как высшей ступени христианского совершенствования, о монашестве как служении Церкви и о некоторых проблемах современного монашества.

МОНАШЕСТВО КАК ВЫСШАЯ СТУПЕНЬ ХРИСТИАНСКОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

Цель восхождения христианина одна – таинственная встреча с Богом, вступление в богообщение. Но к этой вершине ведут различные пути: один из них более пологий и длинный – это брак; другой более крутой и короткий – это монашество. Жизнь Предтечи и некоторых апостолов Христовых, а также некоторые эпизоды Евангелий и Павловых посланий говорят о возможности скорейшего достижения этой цели в безбрачии. Да и земное служение Спасителя могло осуществляться только при необремененности обыденными семейными заботами. На монашеском постриге читается Евангелие, составленное из двух отрывков, заключающих в себе всю «философию» монашеской жизни:

> Кто любит отца или мать более, нежели Меня, недостоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, недостоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот недостоин Меня… Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко (Мф 10:37-38; 11:28-30).

Желание «быть совершенным» включает условие – «раздай все имение свое нищим и следуй за Мной» (ср. Мф 19:16-22). Каждый христианин призван к добродетельной жизни, но только монаху вменяется в обязанность безраздельное стремление к совершенству. Каждый христианин призван жить по Евангелию, но только монах воплощает евангельский идеал в жизнь наиболее радикальным образом, стремясь во всем подражать Христу. Каждый христианин в крещении дает обет верности Богу, но только монах обещает Богу следовать по пути полного нестяжания, целомудрия и послушания. Каждый христианин призван приносить покаяние, но только для монаха плач должен стать непрекращающимся и ежедневным подвигом. Если семейному человеку Господь заповедует соблюдать целомудрие в браке, не прелюбодействовать и не смотреть на женщин с вожделением, то от монаха Он требует полного одиночества и полного воздержания от супружества. Если мирянину Господь повелевает не накапливать сокровища не земле, но прежде всего заботиться о Царствии Божием, то монах должен вообще отрешиться от всякого земного стяжания, не иметь ничего своего, но все свое и всего себя отдавать Богу. Если мирянину заповедано «не любить мира и того, что в мире», то монах призван полностью отречься от мира и возненавидеть его.

Таким образом, монашество предстает как наиболее радикальная форма следования призыву Христа к совершенству, самоотвержению и несению креста. Монашество есть благое иго Христа, добровольно возлагаемое иноком на себя. Оно есть наиболее полное подражание Тому, Кто кроток и смирен сердцем, ради Кого монах отрекается от родителей, сродников, всего мира.

Это иго Христово наиболее отчетливо выражено в обетах, которые человек перед лицом Церкви произносит перед принятием «ангельского образа»:

– пребывание в монастыре и постничество до последнего издыхания,

– хранение себя в девстве, целомудрии и благоговении,

– послушание настоятелю и всей о Христе братии,

– пребывание до смерти в нестяжании и добровольной нищете Христа ради в общем житии,

– принятие всех уставов иноческого общежития, правил святых отец и приказов настоятеля,

– готовность терпеть всякую тесноту и скорбь иноческого жития ради Царствия Небесного[4].

Принесение этих обетов знаменует собой вступление в новую жизнь, полную различных подвигов и борений.

Обет целомудрия не сводится к хранению только плотской чистоты, но включает также и хранение ума от помыслов и сердца – от нечистых чувств. «Целомудрие» – греч. σωφροσύνη – означает буквально «здравомыслие», руководство во всех своих поступках и помыслах мудростью, сходящей свыше, которая есть Сам Христос – Логос Божий.

Нестяжание означает отказ от искания богатства, от стремления к земным благам. Монах имеет только необходимое для жизни, а остальное раздает нуждающимся и никогда не прилепляется сердцем ни к чему земному, чтобы его ум был всегда свободен от попечения о суетном и мирском, а занят был заботой о своем спасении и спасении ближнего. В «Лествице» и других памятниках аскетической письменности говорится о добродетели странничества, когда человек понимает, что не имеет здесь, на земле, пребывающего града, но грядущего взыскует, потому что его духовная родина – Небесный Иерусалим. И именно к нему устремлен духовный взор монаха.

Особое значение имеет послушание. Это тот подвиг, который современному человеку трудно понять и принять, а между тем именно в нем заключается вся суть монашеского делания.

«Послушание – основа монашества», – пишет великий подвижник современности архимандрит Софроний (Сахаров)[5]. Монашество прежде всего есть чистота ума. Без послушания невозможно достигнуть ее, и потому без послушания нет монашества. Непослушник – не монах в подлинном смысле этого слова. Вне монашества возможны достижения великих дарований Божиих, вплоть до мученического совершенства, но чистота ума есть особый дар монашеству, неведомый на иных путях, и познает монах это состояние не иначе, как чрез подвиг послушания.

Послушание духовно опытному наставнику облегчает монаху восприятие монашеской науки. Только прошедший эту школу способен впоследствии сам стать наставником для следующего поколения монахов.

> Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения, – говорит святой Иоанн Лествичник. – Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни в том, что может показаться ему злым; ибо за все несет ответственность тот, кто благочестиво умертвил душу его[6].

Постоянным и главнейшим занятием монаха, поддерживающим его в исполнении данных им обетов, является молитва, его духовное оружие. Поэтому в монашеских уставах по суткам распределены различные молитвословия в храме и в келье, общие и индивидуальные. Монах, постоянно пребывая в молитве, должен как можно чаще приступать к Святым Тайнам Христовым, чтобы, соединяясь с Божеским естеством Христа, уже здесь, на земле, вести жизнь будущего века.

Внутренний настрой монаха должен быть неразрывно связан с покаянием и плачем. В самом начале пострига в малую схиму игумен, призывая к себе смирившегося до земли постриженика, произносит: «Бог мудрый, яко Отец чадолюбивый, зря твое смирение и истинное покаяние, чадо, яко блуднаго сына приемлет тя кающагося и к Нему от сердца припадающаго».

Подвиг покаяния монах принимает на себя не потому, что он грешен более, чем другие люди, а потому, что он избирает для себя покаяние в качестве образа жизни. О монашестве как пути плача говорит преподобный Исаак Сирин: «Тот монах (сир. *abila* – букв. «плачущий»), кто, по упованию будущих благ, все дни жизни своей проводит в алчбе и жажде. Тот монах, кто пребывает вне мира и всегда молит Бога, чтобы получить ему будущие блага. Богатство монаха – утешение, находимое в плаче…»[7]

Но в этом постоянном сокрушении монах находит и духовную радость, которая рождается из плача и покаяния. В главе о «радостотворном плаче» Иоанн Лествичник говорит:

> С усилием держи блаженную радостную печаль святого умиления и не переставай упражняться в сем делании, пока оно не поставит тебя выше всего земного и не представит чистым Христу.

> Кто облекся в блаженный, благодатный плач, как в брачную одежду, тот познал духовный смех души.
> Размышляя о свойстве умиления, изумляюсь тому, каким образом плач и так называемая печаль заключают в себе радость и веселие, как мед заключается в соте… Такое умиление есть поистине дар Господень… потому что Бог утешает сокрушенных сердцем сокровенным образом[8].

Утешение ниспосылается от Самого Бога, которому и служит всей своей жизнью монах. Обращаясь к иноку в конце пострига, игумен говорит: «Всещедрый убо Бог… да восприимет, и обымет, и защитит, и да будет ти стена тверда от лица вражия… возлегая и востая с тобою, услаждая и веселя сердце твое утешением Святаго Своего Духа».

Монашество, в отличие от брака, является уделом избранных – не в том смысле, что они лучше других, но в том смысле, что они чувствуют призвание и вкус к одиночеству. Если у человека нет потребности в пребывании в одиночестве, если ему скучно наедине с собой и с Богом, если ему постоянно требуется что-то внешнее, если он не любит молитву, неспособен раствориться в молитвенной стихии, углубиться в нее, приблизиться через молитву к Богу – в таком случае он не должен принимать монашество.

Во многих отношениях жить в миру гораздо труднее. Монашество – это «узкий путь» в смысле отречения от многих вещей, которые обычным людям принадлежат по праву. И монашествующие отрекаются от многих внешних вещей ради внутренних обретений. Но не думаю, что монашество выше брака или что оно больше способствует достижению святости, чем брак. Любой путь, который избирает человек, если он стремится к Богу, – это путь трудный, это «тесные врата». И если человек стремится жить по-евангельски, он всегда будет встречать препятствия и всегда будет их преодолевать. Монашеская жизнь, как и жизнь в браке, дана человеку для того, чтобы он смог максимальным образом реализовать свой внутренний потенциал. Она дана для обретения Царствия Божия, которое может стать уделом каждого из нас после смерти, но опытно приобщаться к нему мы можем уже здесь, на земле.

В древней Церкви монашество складывалось постепенно. Были группы аскетов, подвижников, дававших обет безбрачия; некоторые из них уходили в пустыни, другие оставались жить в городах. Главной своей целью они ставили духовную работу над собой – то, что в Ветхом Завете называлось «хождением перед Богом», когда вся жизнь человека ориентирована на Бога, когда всякое дело, всякое слово посвящено Богу.

Нет никакого противоречия не только между монашеством и браком, но и между монашеством и жизнью в миру. Святой Исаак Сирин говорит, что «мир» есть совокупность страстей. И монах уходит от такого «мира» – не от мира как творения Божия, но от падшего, греховного мира, погрязшего в пороках. Уходит не из ненависти к миру, не из гнушения миром, но потому, что вне мира он может накопить в себе тот духовный потенциал, который потом реализует в служении людям. Преподобный Силуан Афонский говорил: многие обвиняют монахов, что они даром едят хлеб, но молитва, которую они возносят за людей, ценнее многого из того, что люди совершают в миру для пользы ближних.

Преподобный Серафим Саровский говорил: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». Уходя в пустыню на пять, десять, двадцать, тридцать лет, отшельники приобретали «дух мирен», тот внутренний мир, которого так не хватает живущим в миру. Но потом они возвращались к людям, чтобы поделиться этим миром с ними. И действительно, тысячи людей спасались вокруг таких подвижников. Конечно, было множество подвижников, которые ушли из мира и не вернулись в мир, которые умерли в неизвестности, но это не значит, что их подвиг был тщетным, потому что молитвы, которые они возносили за ближних, многим помогли. Достигнув святости, они стали ходатаями и заступниками за тысячи людей, которые были спасены их молитвами.

МОНАШЕСТВО КАК СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ

В этой взаимосвязи монашества и Церкви мы начинаем распознавать особенное значение монашества для всего церковного Тела в ряду других церковных служений. Оказывается, монах не

ради себя избирает этот тернистый и полный искушений путь. От нажитого им духовного богатства будут питаться десятки, сотни и тысячи людей. Тем самым будет созидаться Тело Христово, но уже не таинствами и научением, как в служении Священства, а примером всей жизни монаха, всего себя отдающего на служение Богу и людям.

Подтверждением этому может служить и само пострижение в монашество, которое принято относить к числу обрядов, хотя древние церковные авторы (Дионисий Ареопагит, Феодор Студит) называли его таинством и включали в число других важнейших церковных священнодействий.

В самом деле, посвящение в монашество есть благодатное и таинственное начало нового бытия человека в его служении всей Церкви. Есть некоторые аналогии и с другими таинствами: Крещением, Священством, Браком, даже Елеосвящением. Первая и самая главная аналогия: пострижение получает свое благодатное завершение в причащении Святых Христовых Таин. При пострижении человеку прощаются все ранее совершенные им грехи, он отрекается от прежней жизни и произносит обеты верности Христу, сбрасывает с себя мирскую одежду и облачается в новое одеяние. Заново рождаясь, он добровольно становится младенцем, чтобы возрастать *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф 4:13).

Пострижение происходит внутри общины и для общины, которая есть образ всей Церкви Христовой. В этом отношении характерен первый вопрос игумена к постригаемому: «Что пришел еси, брате, припадая ко святому жертвеннику и ко святей дружине сей (т.е. конкретной монашеской общине)»?

Вхождение нового члена в братство сопровождается наречением ему нового имени. Обычай изменения имени при пострижении в монашество – очень древний, по своему смыслу он восходит к ветхозаветному обычаю перемены имени в знак послушания (4 Цар 23:34; 24:17). С момента пострига жизнь монаха не принадлежит ему: она принадлежит Богу и Его Святой Церкви (в лице общины). Монах добровольно отрекается от своей воли, которая отступает перед волей Божией и волей церковного священноначалия (в лице игумена). Отказ от всего своего в пользу общего лишний раз являет полноту евангельского идеала, воплощаемого в монашеской общине.

Принимая монашество, человек берет на себя ответственность не только перед самим собой, но и перед теми людьми, которые будут взирать на него, пытаясь найти в нем духовную поддержку. Преподобный Исаак Сирин говорит:

> Иноку во всем своем облике и во всех делах своих следует быть назидательным образцом для всякого, кто его видит, чтобы, по причине многих его добродетелей, сияющих, подобно лучам, и враги истины, глядя на него, даже и невольно, признавали, что у христиан есть твердая и непоколебимая надежда на спасение… Ибо монашеская жизнь – похвала Церкви Христовой.

Жизнь монаха не принадлежит ему, она отдана Богу и Церкви. Монах только тогда оправдывает свое призвание, когда его жизнь приносит плоды служения и Богу, и Церкви. Монах угождает Богу, если постоянно работает над собой и, духовно преуспевая, восходит «от силы в силу». Он приносит пользу Церкви, если передает людям тот духовный опыт, который накопил в себе, либо накапливает в себе этот опыт, чтобы потом поделиться им с немощными членами Церкви, либо просто молится за людей.

Монашеское послушание – это вслушивание в волю Божию, стремление человека максимально приблизить свою волю к воле Божией. И монах – это тот, кто добровольно отрекается от своей воли, передавая всю свою жизнь в руки Божии. Сообщение воли Божией членам Церкви, происходит ли оно на вербальном уровне и в индивидуальном порядке или совершается посредством примера жизни монашеской общины в духе братолюбия и мира Христова, является исполнением пророческого служения в Церкви.

Избирая от среды христиан на это служение немногих и призывая их к особому житию, Господь через них и в них поддерживает Свою Церковь в святости, в трезвении, в кротости и любви. Если все ученики Христовы призваны быть солью земли, если благодаря христианам еще стоит этот мир[9], то монашество представляет собою соль христианства, ту квинтэссенцию Евангельского образа мысли, которая не позволяет христианству разложиться и поддаться тлетворному воздействию окружающего мира.

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ СОВРЕМЕННОГО МОНАШЕСТВА

При таком экклезиологическом измерении монашества велика ответственность вступающих на этот путь, поскольку это ответственность перед всей Церковью. Поистине блажен тот монах, который являет людям красоту и величие жизни во Христе; и горе тому монаху, чей образ жизни служит соблазном для верующих.

По церковному Преданию монашеские обеты даются человеком раз и навсегда, и, согласно каноническим правилам Церкви, даже тот монах, который сложил с себя иноческое одеяние и вступил в брак, продолжает считаться монахом, но монахом падшим, живущим во грехе. В этом смысле монашеские обеты налагают на человека бóльшие обязательства, чем брачные обеты: Церковь может признать брак несостоявшимся по целому ряду обстоятельств и даже благословляет невиновной стороне вступление в новый брак, но никакого «расстрижения» церковные каноны не признают.

Монашество не может состояться как таинство Церкви и как церковное служение в том случае, если человек принимает постриг либо против воли, по послушанию другому лицу; либо в слишком раннем возрасте по собственному неразумию; либо под влиянием настроения или энтузиазма, которые потом проходят, и человек остается перед выбором: вернуться в мир или быть плохим монахом – когда ты остаешься в монашестве, дабы не нарушить обетов, но при этом не испытываешь ни радости, ни вдохновения от того, что ты монах, а просто «тянешь лямку», кляня свою судьбу.

В современном русском монашестве такое часто происходит из-за скороспелого принятия решения о постриге и по причине отсутствия опытных наставников в духовном делании.

Примеры, встречавшиеся на моем жизненном пути, укрепили во мне убеждение, что решение о монашеском постриге может быть принято только по очень трезвом и серьезном размышлении, только после того, как человек глубоко укрепился в своем желании жить монашеской жизнью, убедился, что это его призвание от Бога, только после долгого искуса. До тех пор, пока у него сохраняется хотя бы тень сомнения, монашество принимать не следует. Ошибка может иметь роковые последствия, так как, дав монашеские обеты, а затем поняв,

что монашество ему не по силам, человек редко бывает способен вернуться к нормальной жизни. Он остается на всю оставшуюся жизнь духовно травмированным, нравственно искалеченным.

На монашеском пути, как и в браке, бывают свои взлеты и падения. Первоначальное восхищение монашеским житием имеет свойство сменяться разочарованием и привычкой. Пережить эти тяжелые минуты монаху поможет только опытный духовный наставник, который *сам искушен быв, может и искушаемым помощи* (Евр 2:18). Сила монашества заключается именно в преемстве духовного руководства, которое, как и апостольское преемство, идет от первохристианских времен: духовный опыт передается от учителя к ученику, а потом ученик сам становится учителем и передает опыт своим ученикам.

В истории христианской святости немало примеров, когда монашеский опыт передавался от учителя к ученику. Преподобный Симеон Новый Богослов был учеником преподобного Симеона Благоговейного. Получив от учителя глубокие знания в области аскетической и мистической жизни, он записал их и передал своим ученикам. Никита Стифат, написавший житие Симеона Нового Богослова, был его ближайшим учеником. И у самого Никиты Стифата, естественно, были ученики. Непрерывная цепь преемства духовного опыта продолжается от древних времен до наших дней. И даже в советское время в Русской Православной Церкви эта цепь не прервалась, хотя и была ослаблена: духовно опытные руководители, старцы, были в те годы большой редкостью, но они все же существовали.

Сегодня число монастырей в Русской Православной Церкви перевалило за 800, но далеко не каждый из них может похвалиться наличием духовно опытного наставника. Это и понятно: духовные руководители должны вырастать десятилетиями, а чтобы они выросли, должна существовать прочная монашеская традиция. Сами духовники должны быть учениками опытных наставников. А чему может научить молодой игумен, не прошедший многолетней школы послушания, таких же молодых и не привыкших к послушанию монахов?

Выход из этой ситуации представляется следующим: точно так же, как в древности не крестили людей сознательного возраста без должного оглашения и не постригали раньше времени духовной зрелости, к постригу следует долго готовить. Постриг должен стать не

началом монашеского пути, а неким итогом долголетнего искуса: постриг должен подтверждать, что человек призван к монашеству, что его желание стать монахом не было поспешным, что это было его собственное желание, а не желание другого лица, пытавшегося принудить его к монашеству.

Учреждение монастыря должно быть сопряжено с наличием духовно опытного руководителя: не такая-то монахиня назначается исполняющей обязанности игуменьи «с возложением креста по должности», поскольку монастырь стоит, а возглавить его больше некому, но монастырь открывается потому, что появился опытный духовник, вокруг которого собирается новое братство.

Укоренение в духовном делании и подвиге послушания, к которым призывается монах, способно служить исцелению и другой распространенной болезни современного монашества – увлечения несвойственной для монашества обличительной активностью. Не имея ни должной богословской подготовки, ни духовного видения существа церковных проблем, монахи начинают выдавать свои собственные домыслы за голос Церкви, входя в противостояние со священноначалием. Голос монашества только тогда может считаться голосом Церкви, когда он имеет бесспорное харизматическое основание, бесспорный духовный авторитет и когда он звучит в унисон с голосом священноначалия.

Лишена смысла практика быстрого рукоположения монахов в священство с предоставлением им широких духовнических полномочий. Не успев окрепнуть в борьбе с собственными помыслами, не научившись подлинному послушанию и смирению, молодые «старцы» начинают смирять приходящих к ним людей, вовлекаясь во все перипетии их мирской жизни. Таким впору напомнить слова Спасителя: *Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего* (Мф 7:5).

Представляется более целесообразной практика афонских монастырей, согласно которой число иеромонахов в монастыре бывает весьма ограниченным, в то время как большинство братии проживает весь свой монастырский век простыми монахами, исполняя порой самые ответственные послушания в обители. К их числу относится и прп. Силуан Афонский, бывший многолетним экономом Свято-Пантелеимонова монастыря без принятия священства. А нынешний

Протоэпистат Святой Горы, глава Священной Эпистасии, также не имеет священного сана, хотя и носит небольшой крест и держит в руке посох Протоэпистата согласно занимаемой должности; только из уважения к его возрасту его называют старцем.

Существует особая прослойка в монашестве, которой по роду деятельности и по послушанию священноначалию приходится жить вне монастырских стен: это приходские иеромонахи, преподаватели духовных школ, сотрудники епархиальных и синодальных учреждений. Их монашеский путь особенно труден: перед ними стоит задача превратить свое обычное жилище в монашескую келью, а окружающий мир со всеми его соблазнами должен стать для них пустыней. Для них монашество предстает прежде всего как путь внутреннего делания; им не всегда можно будет положиться на своего духовного наставника. Но если они будут непрестанно взирать на лик Христов, не упускать возможности уединения и молитвы, питаться духовной трапезой святых отцов и учителей аскетики, они вполне могут состояться в монашестве.

Огромную ошибку допускают люди, которые принимают постриг ради церковной карьеры. В современной практике Русской Православной Церкви архиереем может стать только монашествующий. Это приводит к тому, что люди с карьерными устремлениями принимают монашество, чтобы достичь высоких церковных постов. Но этого достигают очень немногие, потому что монахов много, а таких постов мало. Монашество можно принимать только в том случае, если человек целиком ориентирован на Бога, готов отдать Богу свою жизнь, идти тесными вратами. Монашество – это максимальное выражение того «тесного» пути, о котором говорит Господь (Мф 7:13; Лк 13:24). Это путь достижения внутренних высот, путь внутренних обретений – при внешних потерях. Принятие же пострига ради карьеры извращает самую суть монашества.

Недопустимо принимать монашество и по послушанию. К сожалению, часто человек на каком-то этапе своей жизни не может решить, принимать ли ему монашество или вступить в брак. Не имея достаточных внутренних сил для самостоятельного решения, он отправляется к старцам за ответом. Такой подход порочен. Все ответственные решения человек должен принимать сам, а у старцев получать благословение на реализацию этих решений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первые христианские мученики шли на смерть за имя Христа, желая подражать Ему во всем, вплоть до принятия смерти[10]. Они и стали первыми святыми, которых Церковь почитала за их бескомпромиссность и верность Христу. После окончания гонений такими ревностными исполнителями Евангелия стали бескровные мученики – отшельники, бежавшие из мира, чтобы безраздельно служить Богу. Противопоставление монашеского пути всей Церкви было преодолено в истории, поскольку и Церковь осознала значение монашества, и монашество постаралось посвятить себя Церкви. В православном сознании с его богатой символикой и образностью монашеские общины всегда остаются образом Церкви, где до сих пор возможно осуществление первохристианского идеала, где все общее и каждый занимает свое место, где послушание пронизано взаимной любовью приказывающего и исполняющего, где слезы рождают радость в Святом Духе, где Христос присутствует в каждом вздохе и каждой мысли монаха.

Монашество призвано к особенному служению в Церкви. Но это служение осуществимо только в том случае, когда монашество становится путем совершенствования и преображает всю жизнь человека, изменяет ее самым радикальным образом. На монашество, желающее стать подлинно церковным, полностью распространяется сказанное Христом о Себе: *Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода* (Ин 12:24). В подражании Христу монах идет по пути крайнего истощания, чтобы послужить ближнему, насколько это возможно, чтобы *положить душу свою за други своя* (Ин 15:13), чтобы победить диавола в глубине своего сердца и явить всем реальность этой победы.

Монашество и сегодня остается неотъемлемой частью церковной жизни. Множество самых трудных и необходимых церковных послушаний исполняется монахами и монахинями. Но истинным таинством Церкви монашество становится только в преодолении всех тех опасностей, которые его подстерегают в нынешнюю эпоху.

Сегодня, когда христианство находится под натиском безбожного мира, когда сомнения обуревают юные души, не имеющие опоры в обычаях благочестия, святость и чистота монашеского жития долж-

ны стать тем маяком, к которому будут стремиться все плавающие в море житейском: и те, кто в Церкви, и те, кто только на подходе к ней. Для этого монаху требуется услышать голос Божий и отдать всего себя безраздельно Богу. Для этого необходимо возненавидеть себя и полюбить врага своего. Для этого нужно очистить свое сердце и дать возможность Христу Самому действовать в нем. Следуя таким путем, монашество окажет неоценимую услугу всей Церкви Христовой.

Примечание

[1] Это сближение было осуществлено в недрах Александрийского богословия, начиная с Филона и заканчивая Оригеном. См.: *Festugiere P.* Divinisation du chrétien // Vie Spirituelle. 1939; *Daniélou J*. La mystique d'Origène // Daniélou J. Origène. P., 1948. P. 287.

[2] Апостол Павел неоднократно и сам передает реальности духовной жизни при помощи спортивных метафор бега (δρόμος) и борьбы (ἀγών) (Гал 2:2; Флп 2:16; 2 Тим 4:7), однако глагол ἀσκέω в несколько стертом значении «приучать себя, стараться (что-либо делать)» употребляет – в передаче Дееписателя – только один раз в своей апологии перед Лисием (Деян 24:16).

[3] Ср. также 1 Тим 4:7-8: «Упражняй себя в благочестии, ибо телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей».

[4] Чин пострижения в малую схиму.

[5] *Софроний (Сахаров), иером.* Об основах православного подвижничества. Paris, 1953. С. 15.

[6] То есть тот, у кого в послушании он находится. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, 4, 3.

[7] *Исаак Сирин, прп.* Слово 58 (309) // Слова Подвижнические. СПб., 1911. С. 309.

[8] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица 7, 9; 7, 40; 7, 49.

[9] Послание к Диогнету, 5.

[10] *Игнатий Богоносец, сщмч.* К Римлянам 7.

Епископ Афанасий (Евтич)

(Сербский Патриархат)

Православная вера и жизнь. Догма и этика в Православии

> Вообрази Христа Твоего в хотящем паки родитися, назидай его на основании апостол и пророк Твоих, насади его насаждение истины во Святей Твоей Соборней и Апостольстей Церкви.
>
> *Чин Крещения*

I

В сущности, что такое Христианство, как не Сам Господь Христос. А Христос, значит, и есть Логос и Сын Божий, Который воплотился и стал человеком. Само имя Христа (Мессии, Помазанника), как известно, восходит к факту воплощения Сына и Логоса Божия, к соединению в Его Личности Божества и человечества, Бога и человека. Так как во Христе однажды и навсегда Бог соединился с человеком и так как вследствие этого человек был помазан (κεχρισμένος) Богом, естество человеческое было помазано естеством Божественным, то Логос Божий, воплотившийся и ставший человеком, и называется «Христом», т.е. одновременно Богом и человеком – Богочеловеком, Θεάνθρωπος.

Этот основной и центральный факт нашей христианской веры нужно особо подчеркнуть в самом начале, когда говорим о Православной вере и жизни или о Православной догме и нравственности. Необходимо это и потому, что сегодня многие, включая христиан, часто делают одну из двух очень старых ошибок: или считают Христа только Богом, забывая, что этот самый Бог стал одним из нас, т.е. человеком с человеческими телом/плотью и кровью; или же, наоборот,

считают Христа только неким великим, мудрым и добрым человеком, забывая, что Христос одновременно есть и истинный Бог, ибо Он был и остался Богом и после своего вочеловечения. Это единство Христа Богочеловека, т.е. факт, что Христос одновременно есть и Бог и человек, всецелый, совершенный и истинный Бог и всецелый, совершенный и истинный человек, представляет уникальное событие/явление и истину нашей христианской веры и жизни. Без этой уникальной и последней истины Христианства, истины о Христе Богочеловеке, которая человеку предлагается, чтобы он принял ее посредством веры, верой и жизнью, нет ни Христианства, ни христиан, ни христианской веры и нравственности, ни христианской догмы и жизни. Христианское свидетельство («мартириа») о Христе как личном (ипостасном, персональном) Боге и человеке является основным и самым важным свидетельством Святых Апостолов, Мучеников, Исповедников и всех Святых (ср. Деян 1:8.22; 4:33; 1 Ин 1:2; 4:14; Откр 1:2; 6:9; 20:4). Оно в то же время является и свидетельством Церкви в мире, ее проповедью Евангелия, ее кафолической и вселенской верой. Поэтому Евангелие Церкви, которое Святые Апостолы как свидетели и очевидцы записали и это свое свидетельство запечатали своей мученической кровью, представляет не что иное, как свидетельство о Сыне Божием, Который стал плотью, т.е. человеком, и Который ради нас был распят и воскрес из мертвых, и Который как Богочеловек пребывает с нами во все дни до скончания века (ср. Ин 1:2-14; Мф 6:16; 28:16-20; 1 Кор 1:23-24; 15:1-20; 1 Ин 1:13). Христианское свидетельство в то же время является и содержанием всех святых догматов, исповеданных и утвержденных на Вселенских Соборах Церкви (ср. особенно Символы Никейского и Халкидонского Соборов).

Однако чтобы не впасть в другую пагубную ошибку, которая увела бы нас за пределы богооткровенной христианской истины, а тем самым и Христа, нужно подчеркнуть еще один момент в нашей вере в Богочеловека Христа. Известно, что наши христианское бытие, и жизнь, и нравственность начинаются с момента, когда мы крещаемся во Христа, в Его смерть и воскресение (ср. Гал 3:27; Рим 6:3-6), ибо тогда крещаемся во Христа, Бога и человека, и облекаемся в Него, становясь учениками и причастниками Его богочеловеческой смерти и Его богочеловеческого воскресения, и тем самым становимся сообразными (подобными) Ему и сращенными с Ним (σύμφυτοι,

σύμμορφοι) – по словам св. апостола Павла в молитвах Церкви, читаемых при святом крещении. Итак, в тот момент, когда человек крещается в Православной Церкви, священник мистериологически произносит над ним имя Святой и Животворящей Троицы: «Крещается раб Божий во Имя ОТЦА и СЫНА и СВЯТАГО ДУХА». Потом, сразу по крещении, новопросвещенный помазывается помазанием Духа Святого. Этот мистериологический акт Церкви означает, что Христос, в Которого крещаемся, нераздельно соединен с Пресвятой Троицей – с Отцом и Святым Духом. Поэтому и вера наша, и крещение во Христа как Богочеловека – это одновременно и вера, и крещение в Саму Святую Троицу – единого и единственного Бога нашего. Ибо Христос есть «Один из Святой Троицы», Который воплотился и стал человеком, оставаясь всегда и неизменно Вторым Лицом Пресвятой Троицы. Само же имя Христово – «Христос», «Помазанник» (κεχρισμένος), по словам Святых Отцов, уже являет и объявляет нам, людям, целую Святую Троицу: Его (Сына) как Помазанного, Отца, Который Его помазал, и Духа Святого, Которым Он был помазан Отцом. Вот как об этом говорит Святой Василий:

> Наименование Христа представляет наше полное исповедание веры; ибо указывает на Бога (Отца), Который Его помазал, и на Сына, Который был помазан, и на Духа Святого, который есть помазание (χρῖσμα), как и научились мы у Апостола Петра в Деяниях Апостольских: Бог Духом Святым помазал Иисуса из Назарета (Деян 10:38; PG 32, 116).

Следовательно, когда мы, православные, веруем во Христа как Богочеловека, мы одновременно веруем в Святую Троицу, эту последнюю тайну Христианства, которую и открыл нам Христос Своим воплощением и вочеловечением.

Бог Авраама, Исаака и Иакова – не «Бог» философов и не «Божество» религий, а единственный Живой и Истинный Бог – открылся и явился миру и человеку в Лице Иисуса Христа через Его воплощение и вочеловечение. Воплощенный Логос Божий, исторический Богочеловек Иисус Христос и есть само Откровение Божие, личное, сыновнее, самотворящее явление и объявление живого библейского христианского Бога: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын,

сущий в недре Отчем, Он явил» (ἐξηγήσατο = открыл, объяснил – Ин 1:18). Это личное (автургичное, по словам Святых Отцов) явление и объявление Сына Божия в нашем мире, в нашей жизни и нашем человеческом существе/бытии и есть полнота – πλήρωμα – Откровения Божия, сердцевина Христианства, суть и бытие христианской Церкви. Без явления и воплощения Христа, Второго Лица Святой Троицы, мы ничего не знали бы о тайнах и таинствах бытия Божия, о Боге как Святой Троице, как об этом говорит святой Григорий Палама:

> Если бы Логос Божий не воплотился, то Отец не явил бы Себя воистину Отцом, ни Сын – воистину Сыном, ни Дух Святый, также происходящий от Отца, – Духом Святым; Бог не открылся бы в сущности и ипостасях, Он являлся бы только как некая сила («энергия»), созерцаемая в тварях (PG 151, 204).

В силу всего этого целое христианское Откровение в своем существе христологично и христоцентрично, но этот правильный и по-православному понятый христоцентризм имеет одновременно триадологический (троичный) характер, он триадоцентричен, так как Христос непредставим и немыслим без Святой Троицы и неотделим от Нее. Без этого триадологического контекста нет правильной, православной христологии, соответственно, нет ни православной веры и догмы, ни жизни и нравственности православной.

Здесь, в этом весьма важном богословском пункте православной веры, необходимо еще одно дополнение и разъяснение. Многие современные христиане, веруя во Христа, веруют в Него не в Церкви Его и не с Церковью Его. Или, точнее, не веруют во Христа как Церковь, а сознательно или бессознательно отделяют Его от Церкви Его, которая является Его личным и соборным Телом, согласно Евангельской проповеди апостола Павла (особенно Рим, 1 Кор, Еф и Кол). В православной же вере и благодатном, живом и непосредственном опыте Церкви Христос воспринимается и в Него веруют только и всегда с Его Церковью, которая есть Его богочеловеческое Тело. Ибо Христос своим воплощением взял на Себя тело/плоть и Сам стал телом, т.е. Церковью (Ин 1:14; 2:21; Тим 3:16; Евр 2:4-16; 1 Кор 10:16-17; 12:12; Еф 1:23; 5:23-32; Кол 2:18). Вот как об этом говорит святой Иоанн Златоуст: «Христос взял на Себя тело/плоть Церкви, и Церковь сде-

лал телом Своим» (PG 52, 429). Следовательно, Христос неотделим от Церкви, которая есть тело Его, а также Церковь неотделима от Христа, Который есть ее Глава, и начаток (ἀπαρχή) ее, и жизнь ее, и нравственность ее. Таким образом, православное понимание Церкви, православная экклезиология всецело содержится в христологии, так как то, что относится к Церкви, относится и ко Христу и то, что относится ко Христу, относится одновременно и к Церкви Его. Поэтому в момент нашего крещения мы соединяемся со Христом во имя Святой Троицы, но вместе с тем мы присоединяемся к Телу Христову, «насаждаемся» в Соборной и Апостольской Церкви, как говорится в молитве Таинства Крещения: «Насади его (новокрещенного) как насаждение истины во Святой Твоей Кафолической/Соборной и Апостольской Церкви».

Стало быть, если мы отделяем Христа от Церкви или Церковь от Христа, то делаем непоправимую ошибку, т.е. впадаем в одну из самых больших ересей: развоплощаем Христа, воплощенного Сына и Логоса Божия, и прогоняем Его из Тела/Плоти Его. А это значит, что прогоняем Его из человека и мира. А если развоплощаем и расчеловечиваем Христа Богочеловека, можем ли мы тогда быть христианами и говорить о «христианстве»?

Из всего сказанного становится понятным, что центральная тайна Православия есть Христос – Богочеловек, истинный и совершенный Бог, нераздельно соединенный со Святой Троицей, и истинный и совершенный человек, нераздельно соединенный с человечеством, со всеми людьми, составляющими Его тело – Церковь. Эта истина и богочеловеческий факт представляют всю догму (и догматику) православной евангельской веры нашей и нашу христианскую евангельскую жизнь и нравственность (православную этику), как это передали нам Апостолы и Отцы Церкви. Христос как Богочеловек для Православия действительно есть и *modus credendi*, и *modus vivendi*, и *modus cognoscendi*, и *modus faciendi*[1] – Христос, нераздельно соединенный со Святой Троицей и с человечеством, с Церковью Своею. Такое целостное, интегральное, или кафолическое, понимание и переживание христианского Откровения и христианской веры, присущее Православию, встречается у Святых Апостолов, и у Святых Отцов, и в богослужении, особенно в Литургии Православной Церкви. Вся структура апостольских библейских текстов и святоотеческих бо-

гословских творений, а также богослужебных текстов Церкви в своей основе содержит эту всецелую «Тайну Христову», как явствует из одного из текстов апостола Павла. Краткости ради приведем только этот текст, служащий ясным подтверждением вышесказанного: в нем показана теснейшая взаимосвязь и единство православной христологии, триадологии, экклезиологии, антропологии и сотериологии, т.е. кафоличность (всецелостность, интегральность) и взаимосвязь и взаимопроникновение православной веры, догмы, жизни и нравственности. Речь идет о молитве Апостола Павла в третьей главе Послания к Ефесянам:

> Для сего преклоняю колена мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что́ широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею. А Тому, Кто действующею в нас силою может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем, Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь (Еф 3:14-21).

Как видно, в этой короткой, но всесодержательной молитве заключаются: и истина (догмат) о Святой Троице – Отце, Христе и Духе; и истина о Христе, Который стал человеком, чтобы нас в Церкви Своей исполнить всякой полнотой Божией; и истина о Церкви как общении во Христе всех святых; и истина о человеке, т.е. о нас, людях, в которых Христос вселяется Духом Святым; и истина о нашей жизни верой и в вере через укорененность в любви – любви, которая является любовью Христовой и даром силы Духа Святого внутри нас, что и есть христианская нравственность. Все эти основные элементы нашей веры (т.е. основные догматы) и главные этические факты нашей жизни (т.е. нормы нравственности) содержатся и в творениях православных Отцов, и в богослужебно-духовной жизни, как мы увидим позже.

II

Христологический догмат Церкви, как и Троичный догмат, а также экклезиологический, и антропологический, и все остальные святые догматы нашей веры для нас, православных, не представляют собой философских категорий или принципов и идей некой величественной философской системы, как бы она ни называлась – христианской, или идеалистической, или экзистенциалистской, или какой угодно. (Употребить таким образом догматы Церкви хотели, например, В. Соловьев, Н. Бердяев и другие христианские философы, особенно на Западе.) В Православии святые догматы даны и осмыслены в иной перспективе: они прежде всего являются церковным способом исповедания «веры, однажды преданной святым», по словам Святого Апостола (Иуд 3). Они суть то самое библейское спасительное «юродство» Божие, которое погубило «мудрость мудрецов» мира сего, чтобы спасти человека (1 Кор 1:18-31). Ибо спасение человека и мира и есть крайняя цель Откровения Божия, содержащегося и богоприличным образом выраженного в вере и догматике Православной Церкви. Православные догматы, выраженные в творениях Святых Отцов и постановлениях/деяниях Вселенских Соборов, представляют продолжение и разъяснение проповеди Святых Апостолов, так как, по словам одного церковного песнопения, «проповедь Апостолов и догматы Отцов утверждают единую веру Церкви», которой мы живем, спасаемся и обоживаемся.

Ввиду этого сотериологического характера православных догматов главной заботой Православной Церкви всегда и во все времена оставалось старание о правильном управлении («ортотомии») словом Истины Божией, т.е. о правильном учении и исповедании веры, которая одновременно является и «словом Истины» (2 Тим 2:15), и «словом жизни» (Флп 2:16), и «словом спасения» (Деян 13:26). Поэтому Православная Церковь, «мечом Духа» (Еф 6:17) управляющая и руководящая нашим спасением, никогда не была и не может быть безразлична к Истине, к правильности, т.е. православности, веры – веры, которая, по словам святого Максима Исповедника, есть «первое врачевство к нашему спасению» (PG 91, 465). В противном случае она была бы безразлична к нашему спасению и, таким образом, перестала бы быть Церковью, изменив себе, своему содержанию, своей миссии, своей сути.

Если «без веры угодить Богу невозможно» (Евр 11:6), то это, без сомнения, значит без правой веры, без право-славия («орто-доксии»), без правого и правильного верования, и прославления, и славословления Бога. «Несомненно, что нужна вера, – говорит св. Кирилл Александрийский, – и прежде всего правая вера» (PG 72, 776). В своей первосвященнической молитве перед страданием Господь молился не только «да будут все едино» (хотя и это значит: «да будут все едино, как мы, т.е. Святая Троица, едино» – Ин 17:21-22), но Он молился и об освящении верных в Истине, в истинной вере: «Отче... освяти их истиною Твоею: слово Твое есть истина» (Ин 17:7). Согласно толкованию святого Иоанна Златоуста, это значит: «Сделай их святыми даром Духа Святого и правильными догматами... ибо правильные догматы о Боге освящают душу» (PG 59, 443).

В таком отношении к вере православное церковное Предание верно следует апостолу Павлу, который в своей проповеди настаивает на том, что вера, правильная и живая вера, «вера Истины» (2 Фес 2:13), является началом и принципом нашего христианского бытия: «Ибо мы сделались причастниками Христу, если только начало нашего бытия (ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως) твердо сохраним до конца» (Евр 3:14). Толкуя это место у апостола Павла, св. Златоуст говорит: «Что такое начало бытия (ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως)? – Это вера, которой мы явились (как христиане), и родились, и, так сказать, существенным образом соединились с Христом» (PG 63, 56). Итак, вера есть начало и основание нашего христианского бытия, которой мы явились (выражение Златоуста «явились» значит именно то, что мы получили нашу настоящую ипостась, наше бытие, τὸ κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι, по словам Кавасилы) и которой мы рождены и «сосуществлены» Христу. Точно так же вышеприведенные апостольские слова толкует и Феодорит Киррский: «Апостол веру назвал “началом бытия”, потому что мы ею возобновлены и соединены с Господом Христом и ею мы получили благодать Пресвятого Духа» (PG 82, 701). Из этих апостольских и святоотеческих слов ясно видим, что вера, или догма, в православном живом опыте содержит в себе реальность и силу возрождения и соединения с Христом, т.е. рождения в новую и благодатную жизнь, и приобщение/причащение во Христе и Духе Святом. Это, собственно, и есть истинная жизнь и нравственность Православия: возрождение и возобновление бытия и экзистенции

нашей в спасительном соединении и общении с Христом через Духа Святого.

Итак, православная нравственная жизнь (православные «итос» и «этос»), которая состоит в общении нашего человеческого лика и существа с Богом – с Богом Отцом во Христе силою Духа Святого – и в освящении, возрождении и преображении всецелого человека на его пути полного очеловечения и обожения, такая жизнь начинает существовать и развивается только тогда, когда основывается на правой вере – православии. Любое отступление от православия, от Истины непременно влечет за собой отдаление и отчуждение от духовности, от святой христианской жизни и нравственности.

Лучшим примером этого является христианский Запад. Отступление, в частности, от истинной веры в Духа Святого (ересь *Filioque*), собственно, и стало причиной упадка духовности на Западе и изменений в западной Церкви.

«Вера без дел мертва», – говорит Апостол (Иак 2:26), но и «дела мертвы без веры», свидетельствуют многие Святые Отцы. Два эти понятия, т.е. правильные догматы веры и правая жизнь, в православном опыте и переживании нераздельны. Будучи нераздельно соединены, они всегда носят на себе печать и благодать Духа Святого Утешителя – Учителя и Вдохновителя Церкви. Святость и совершенство святых, иными словами – то, что является целью всего Божественного домостроительства и спасения и последней целью всей православной веры и жизни, приобретается правой верой и правой жизнью по благодати Духа Святого.

> Ибо вся похвала и блаженство Святых, – пишет прп. Симеон Новый Богослов, – состоит… из православной веры, и похвальной (доброй) жизни, и благодатных даров Духа Святого. Так как там, где есть первые два, присовокупляется и третье. Ибо когда кто-то живет правильно и богоугодно, с верованием православным, и когда бывает облагодатствован Богом и прославлен даром Духа, тогда его хвалит и ублажает вся Церковь верующих и все учители ее (Огласительное слово 10).

Таким образом, очевидно, что правая вера, т.е. православие, есть основание и содержание новой жизни во Христе и новой благодатной

нравственности Церкви и каждого человека, который в Церкви перерождается в «новую тварь» во Христе. Стать новой тварью во Христе – в чем и состоит цель и содержание православной нравственности, – согласно апостолу Павлу и Отцам, означает, что «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17). Прошли, прежде всего, древние и новые заблуждения о Боге, ложные веры и ложные служения Богу, и нам была открыта и дана Истина о живом и истинном Боге, подлинное и истинное богопознание – теогносия и теология, подлинное и истинное служение Богу «в Духе и Истине» (Ин 4:24). Или, как характерно говорит св. Кирилл Александрийский, нам открыты были «догматы истинного богопочитания» (PG 74, 537). В продолжение вышеприведенной мысли святой апостол подчеркивает, что во Христе ценна только новая тварь, и добавляет: «Тем, которые поступают по сему правилу ("канону"), мир им и милость» (Гал 6:15-16). Это «правило», или «канон», новой твари, нового создания во Христе, которому должны следовать и по которому должны жить христиане, есть, согласно св. Иринею, «канон веры», «неизменный канон Истины», который христиане принимают в святом крещении, исповедуя при этом Символ веры (ср. Против ересей, I, 9, 4; III, 15, 1).

Излагая при встрече с англиканами в 1925 году православное, с Преданием Церкви согласующееся толкование приведенного места из Послания к Галатам, блаженнопочивший профессор Нового Завета Николай Глубоковский отметил, что правильные, православные догматы и есть те самые «каноны» новой твари во Христе, которым мы должны следовать, ибо они «выражают природу нашего христианского братства»; они суть «нормы нашего христианского бытия, определяемого точными законами, которые служат для него всегдашними основами нормальной жизни», и «обязательные стихии христианской жизни». Догматами подтверждается новая реальность христианства; они суть основание и защита христианского единства в Церкви.

По апостолу Павлу, Церковь есть «столп и утверждение Истины» (1 Тим 3:15). Эту богооткровенную истину апостола Павла св. Иоанн Златоуст смело выражает путем инверсии: «Истина есть столп и утверждение Церкви» (PG 62, 554). Следуя тому же самому благодатному Преданию, прп. Максим Исповедник так определяет Церковь: «Господь назвал Кафолическою Церковью правое и спасительное исповедание веры» (PG 90, 93). Подобно им, Церковь опре-

деляет и прп. Исидор Пелусиот: «Церковь есть собрание (ἄθροισμα) святых, соединенных правою верою и совершенным житием» (PG 78, 685). Из всех этих высказываний становится ясным и очевидным, что для православного Предания и вообще для православного церковного опыта и чувства вера и жизнь, догма и нравственность не только неотделимы от Православной Церкви, но и отождествимы с ней именно потому, что она есть Тело Христово и что ею руководит, ее вдохновляет и животворит Жизнеподательный Дух Святой.

Для Святых Апостолов и Отцов Церкви Истина и Жизнь суть Христос; вера и спасение есть опять Христос, но всегда в Церкви, в Своем богочеловеческом теле. Так и Церковь Христом и через Христа становится истиной и жизнью и есть истина и жизнь, так как в ней всегда присутствуют Христос и благодать Духа Святого. Не будь Церковь воплощенным присутствием – именно это обозначается словом «тело» – Истины и Жизни Бога в этом мире, она была бы не Телом Христовым и Церковью Бога живого, а неким безжизненным и мертвым «собранием», «церковью лукавнующих», по словам Псалмопевца (Пс 25:5). Поэтому Церковь как Невеста Христова, как «Дева чистая» не имеет пятна или порока (2 Кор 11:2; Еф 5:23-27), она, по словам одного древнего церковного писателя, девственна и чиста именно «ввиду правильности догматов и нравственностей» (Ориген, фрагмент 45 на Евангелие от Иоанна).

Итак, в Православии и вера и жизнь, и догма и нравственность носят на себе и в себе отпечаток и характер христологический, а это значит одновременно и триадологический, и пневматологический, а тем самым и экклезиологический, и сотериологический, как мы увидим позже.

Триадологический характер в православном благочестии и нравственной жизни отмечают все Отцы Православной Церкви, так как он имеет своим источником таинство Святого Крещения, совершаемого во имя Святой Троицы: «От Отца через Сына в Духе Святом». Слова молитв, читаемых при крещении, – «О еже просветитися нам просвещением разума и благочестия, наитием Святаго Духа» и «О еже приити на воду сию чистительному Пресущественныя Троицы действу (“энергии”)» – обозначают, что новая христианская жизнь в нас начинается и, конечно, продолжается как дело и действо Святой Троицы, «Которой мы крещены, Которой и живем, и познаем, и пони-

маем; под покровом Которой находимся и будем находиться во веки веков, ибо от Нее мы получили и бытие и благобытие» (τὸ εὖ εἶναι) (прп. Симеон Новый Богослов, Богословское слово 1).

Троичная благодать, которую «таинственно (μυστικῶς) получил каждый, кто крестился православно», говорит прп. Марк Подвижник, действует в этом человеке «по мере его делания заповедей Божиих» (Филокалия, I, 113 и 115). Это же делание и исполнение заповедей, или «соблюдение заповедей Божиих» (1 Кор 7:19), тоже имеет триадологический характер. Ибо, согласно учению и благодатному опыту прп. Максима Исповедника,

> Божественный Логос Бога Отца таинственно (μυστικῶς) присутствует в каждой из Своих заповедей, а Бог Отец естественным и неделимым образом весь присутствует во всецелом Своем Логосе. Поэтому воспринимающий божественную заповедь и исполняющий ее воспринимает находящегося в ней Логоса Божия. А воспринявший через заповеди Логоса через Него и в Нем естественным образом совоспринял и Духа Святого. Ибо сказано: Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня, принимает Пославшего Меня (Ин 13:20). Поэтому воспринявший заповедь и исполнивший ее воспринял и таинственно (μυστικῶς) имеет в себе Святую Троицу (PG 90, 1156-1157).

Это учение прп. Максима вполне согласуется с евангельским преданием апостола Иоанна: Кто деятельно и истинно соблюдает слово и заповедь Христову, говорит св. апостол, тот пребывает в Боге, и Троичный Бог – Отец, Сын и Дух – придет к нему и обитель у него сотворит (Ин 14:23). Это учение прп. Максима в равной мере совпадает и с экклезиологией апостола Павла. Каждый христианин и вся Церковь, согласно этому апостолу, становится кафоличным (всецелым) обиталищем, и домом, и храмом Божиим, «храмом богоносным» и «христоносным», «храмом Духа Святого», т.е. храмом, в котором обитают Христос, и Отец Его, и Утешитель, как об этом характерным образом говорят нам святители Игнатий Богоносец и Иоанн Златоуст, повторяя слова апостола Павла. Итак, жизнь и нравственность наши и конец их – обожение – состоят в вере, и благодати, и общении

(κοινωνία) Святой Троицы. «Освящение и обожение ангелов и людей есть познание Святой Троицы», – говорит прп. авва Фалассий, ученик прп. Максима (Филокалия, II, 210).

Но особенно характерными для православного благочестия и нравственной жизни являются их христологичность и христоцентричность. Для Святых Отцов вера и есть не что иное, как сам Христос. Так, св. Игнатий Богоносец пишет: «Совершенная вера есть Иисус Христос» (Послание к Смирнянам, 10, 2). А также прп. Максим Исповедник: «О Христе говорим, что Он есть ипостасная вера» (PG 90, 332). В другом месте он пишет: «Ипостасная вера активна, деятельна, через нее Бог Логос проявляется в делателях, будучи воплощаем через заповеди, через которые Он, Логос, возводит этих делателей к Отцу, в Котором Он есть по естеству» (PG 90, 336). Эти аскетико-мистические слова прп. Максима, которыми он описывает христологическое содержание православного деятельного подвижничества, в котором Христос поистине являет Себя как ипостасная вера, вера осуществованная и воплощенная, эти слова должны быть поняты в контексте христологического догмата в том его виде, в каком формулировал его IV Вселенский Халкидонский Собор, т.е. в контексте богочеловеческой реальности веры и жизни Православной Церкви.

Таким образом, Христос есть ипостасная и живая богочеловеческая вера, интегральное (кафолическое) богооткровение истины и жизни, которая содержит в себе и добродетель, т.е. нравственность. И действительно, согласно Святым Отцам, Христос есть «начало и основание всех добродетелей», как говорит прп. Григорий Синаит; или, по словам прп. Максима Исповедника, Христос есть «ипостась всякой благодати и добродетели». Согласно же на опыте основанному свидетельству прп. Симеона Нового Богослова, Христос во всяком верующем в Него становится

> силою рассуждения, мощью разума, крепостью премудрости, державою правды и основою любви к Богу и людям; Он становится энергией всякой святой заповеди и воли Божией и разумным и естественным отвращением от всякого зла, и греха, и страсти, и злобы. Ибо Христос есть надежда наша и мир, и без Христа не только никто не может сделать какое-либо добро, но и всякий бывает отчужден и отдален от Бога (Слово 13).

Христианская духовная жизнь и нравственность в Православной Церкви являются не каким-то *imitatio Christi*[2], неким внешним или психологическо-пиетическим «подражанием», а жизнью во Христе (ср. апостол Павел, Николай Кавасила, Иоанн Кронштадтский), «христожизнью» (χριστοβίωμα) и христоуподоблением, богочеловеческим сожительством и симбиозом, подобно лозе и ветвям (Ин 15:2-5). Православная духовно-нравственная жизнь есть всецелое облечение во Христа, начавшееся в святом крещении и продолжающееся до тех пор, пока Христос не станет для нас «все и во всем и вовне и внутри» (Кол 3:10-11 и св. Златоуст). Затем, эта жизнь есть евхаристическое воплощение Христа в верных и вочленение верных во Христа, или «вохристовление», как говорит отец Иустин Попович. Согласно же Симеону Новому Богослову, духовная жизнь святых состоит в том, что они имеют «всецело приобретенного в себе всецелого Христа – на деле, в опыте, в чувстве, в познании и в видении» (Катехизическое слово 8). Совершенный христианин, по прп. Анастасию Синайскому, является «истинным домом Христовым, созданным из добрых дел и благочестивых (=правых, православных) догматов» (PG 89, 329).

Все богочеловеческое домостроительство Спасителя Христа ради нас и нашего спасения – Его рождение, крещение, преображение, распятие, воскресение и т.п. – повторяется в Православной Церкви и жизни христиан как литургически, в каждой святой Литургии, так и подвижнически и на деле, в жизни каждого христианина. Из этих двух нераздельных сторон одной и той же реальности именно и состоит литургическо-подвижническая нравственность Православия, поскольку Христово домостроительство спасения мистериологически и благодатно повторяется и продолжается и в каждой святой Литургии, и в каждом святом христианине. Ибо Христос, как говорит св. Николай Жичский, явился в мир не только для того, чтобы научить нас, что́ есть жизнь, или для того только, чтобы исправить нашу жизнь, но и для того, чтобы стать и быть нашей жизнью («Молитвы на озере»). «Бог послал в мир единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него», – говорит апостол и евангелист Иоанн (1 Ин 4:9). Это «чрез Него» апостола Иоанна тождественно выражению «в Нем», «во Христе» у апостола Павла. И то и другое апостольские выражения указывают нам на одну и ту же реальность Христовой жизни в верных и жизни верных во Христе.

Иными словами, православная христианская духовно-моральная жизнь состоит в том, что св. апостол Павел выражает словами: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Этот «перихорисис» (взаимопроникновение) богочеловеческой жизни Христовой в апостоле Павле и каждом поистине верном христианине, когда Христос для христиан становится «всем во всем» – и телесно и духовно (св. Игнатий Богоносец), – представляет, собственно, спасительное следствие и продолжение для нас, христиан, спасительной тайны ипостасного соединения двух природ в Богочеловеке Христе.

Мистериологическое повторение и продолжение богочеловеческого домостроительства Христова в христианах начинается святым крещением. В крещении верующий рождается во Христе и Христос рождается в верующем. Потом верующий живет земною жизнью Христовой: сораспинается со Христом в Его смерть и умирает для греха и страстей (прп. Исаак Сирин), но в то же время воскресает и оживает вместе со Христом в «иную жизнь» – жизнь вечную и божественную (св. Григорий Богослов). Он постоянно питается телом и кровью Христовыми в Святой Евхаристии, в которой соединяется со Христом и со своими братьями-людьми, становясь «сотелесником», и «сокровником», и «сопрестным» Христу, по смелым словам Святых Отцов. Таким образом, он переживает и повторяет в себе всю богочеловеческую жизнь Христову.

Вот как об этом пишет прп. Григорий Синайский: «Всякий, крестившийся во Христа, должен достичь того, чтобы пройти все возрасты во Христе (τὰς ἐν Χριστῷ μεθηλικιώσεις). Так как он заранее получил их силу и через заповеди может обрести их и научиться им» (Филокалия, IV, 63). Подобным образом говорит и прп. Максим Исповедник: «Логос Божий, однажды родившись по плоти, всегда вследствие человеколюбия по своей воле рождается по Духу в тех, кто этого желает; и становится младенцем, формируя Себя в них посредством добродетелей; и бывает видимым / обнаруживается настолько, насколько принимающий Его может вместить» (PG 90, 1181). Слова двух этих святых ясно показывают, в чем заключается и какова реальность православной духовной жизни и нравственности: Христос рождается и формирует Себя (μορφοῦται, ср. Гал 4:19) в каждом члене Своего Тела – Церкви и в целой Церкви соборно, так что все верные становятся христами, и в то же время – все бывают «одно во Христе»

(Гал 3:28), живя Его богочеловеческой жизнью во всей ее полноте. По словам св. Мефодия Олимпийского, «в каждом Христос духовно рождается, и поэтому Церковь в муках рождает, доколе не родится и изобразится в нас Христос (ср. Гал 4:19), чтобы каждый из святых христиан через причастие Христу родился христом... так что каким-то образом все, через причастие Святого Духа крестившиеся во Христа, становятся христами» (Симпосион, VIII, 8). В этом пункте вновь ясно предстает все сотериологичое и антропологическое значение халкидонского догмата в жизни правоверующей (Православной) Кафолической Церкви и в жизни каждого человека – ее члена.

Приведенное нами понятие и наименование «христос», которое, как мы показали, относится не только ко Христу, но и к верующим в Него людям, указывает нам одновременно и на пневматологический, т.е. святодуховский, святоблагодатный, характер православной жизни и нравственности. Ибо верующие именуются «Христом» (помазанником), потому что помазуются (χρίονται, χρῖσμα) Духом Святым, и Дух Святой есть Тот, Который дальше поддерживает и деятельно осуществляет Христову жизнь и нравственность в христианах. Согласно православному пониманию, жизнь и нравственность человека могут быть поистине христианскими, только если они «духовны», если они являются «плодом Духа» (Гал 5:22), благодатным плодом Духа Утешителя, Который излился на Церковь в день Пятидесятницы и с тех пор беспрестанно животворит ее. «Духовная» жизнь, или нравственность, в Православии означает не некую «спиритуальную», «идеальную» (или интеллектуальную) жизнь вне тела и без тела – так как это была бы хотя и более возвышенная, чем телесная, однако всего лишь жизнь «душевная» («психическая», по Ап. Иакову – 3:15); она означает жизнь, преображенную и исполненную Духом Божиим, жизнь, животворимую и облагодатствуемую силою, действием и энергиями Духа Святого (о чем подробно говорит апостол Павел в 8-й главе Послания к Римлянам). В противоположность римско-католическому пренебрежению Духом Святым и Его благодатным действием в Теле Христовом – Церкви, как в ее Святой Литургии (эпиклеза, т.е. всегдашнее призывание благодати и действия Духа), так и в жизни и подвигах ее верующих членов (богатство харизм или даров Духа), – ересь *Filioque* как раз является и причиной, и следствием этого пренебрежения в

западном христианстве Личностью и нетварной энергией (несотворенной благодатью) Духа Святого. В противоположность этому в Православии Дух Святой понимается и воспринимается как творец, и руководитель, и оживитель, и обожитель всего церковного бытия и жизни. Ибо, по словам св. Григория Паламы, Дух Святой есть «сотворец Отцу и Сыну всех тварей и сообновитель тех, которые пали» (PG 151, 317). В этой богословской истине и пережитом факте святодуховского опыта мы находим все Православное Предание, от святых Иринея и Василия до преподобных Симеона Нового Богослова и Серафима Саровского. Поскольку ограниченность объема данной статьи не позволяет более подробно остановиться на этом святоотеческом пневматологическом понимании и опыте православной жизни и нравственности, приведем только один характерный отрывок из пневматологического предания Святых Отцов. Это часть 3-го богословского слова прп. Симеона Нового Богослова:

> Душе Святый, несказанно от Отца исходящий и через Сына к нам верным приходящий; Душе жизни и разума, Душе святости и совершенства, Душе благий, мудрый, человеколюбивый, приятный, славный; Душе, питающий и в то же время напаяющий, милующий, просвещающий, укрепляющий; Божественный Душе терпения, Душе, подателю радости, веселия духовного, целомудрия, мудрости, ведения, кротости, незлопамятства, непопечения о здешнем, созерцания тамошнего; Душе, отгоняющий уныние, рассеивающий нерадение, прогоняющий суетное любопытство и лукавство; Душе, объявляющий тайны, являющиеся залогом Царствия Небесного, источниче пророчества и учительства, истребителю греха, врата покаяния; Душе, указывающий наподобие привратника входную дверь подвижникам; Душе любви, мира, веры, воздержания; Душе вожделенной любви, эту же любовь и подающий; Ты, Душе Святый, прииди и вселися в нас и пребудь с нами неразлучно, нераздельно, освящая, и преображая, и просветляя сердца наши как единосущный и равночестный Сыну и Отцу и как Тот, Который обожает приемлющих Его, уничтожая всякий грех и принося с нисшествием Твоим всякую добродетель (Богословское слово 3).

Этот столь характерный для Православия пневматологический текст прп. Симеона показывает, каким значительным и богатым является божественное дело Духа Святого в Церкви Христовой, в вере, жизни и нравственности ее членов. Из этого текста видно, что весь православный духовно-нравственный подвиг жизни и спасения – понятый одновременно и как аскеза и подвиг борьбы против греха и страсти, и как подвиг стяжания святых добродетелей, стяжания освящения и обожения – есть дело Духа Святого, благодать Которого мы получаем от Христа «через святые таинства и святые добродетели» (прп. Иустин Попович). Согласно тому же прп. Симеону, последняя «цель и назначение всего Христова домостроительства по плоти» есть именно «восприятие Духа Святого в души наши», т.е., иными словами, – стяжание и приобретение Святого Духа, как говорил и прп. Серафим Саровский. Это восприятие и приобретение Духа Святого обозначает наше духовное и телесное соединение с Богом во Христе силою и благодатью Духа Утешителя, так, чтобы через это богообщение и соединение, согласно прп. Симеону, стал «триипостасным по благодати и человек, единый по усыновлению бог, составленный из тела, и души, и принятого им Божественного Духа» (Катехизическое слово 15). В этих последних словах прп. Симеона Нового Богослова ясно подчеркнут и обозначен христологический и пневматологический характер православной антропологии: благодать Богочеловека Христа, подаваемая людям Святым Духом, является составной частью человека. (Это благодатное понимание человека лежит и в основе православного понимания первородного греха, который состоял именно в том, что человек потерял Духа Святого, что отдалился от благодатной жизни и общения с Богом.) Эта основополагающая истина православной антропологии встречается уже у св. Иринея Лионского: «Там, где есть Дух Божий, там есть и живой человек» (Против ересей, V, 9, 1-3).

Таким образом, из всего сказанного видно, что православная христианская жизнь и нравственность имеют христологический и в то же время триадологический и пневматологический характер. Православный христианин христообразен и христоносен («христонравственен», «христоэтичен») и тем самым духовен – «pneumatikos anthropos», согласно апостолу Павлу. Его жизнь и «итос» – это истинный кафолический этос Бога и человека, или, по словам св. Игнатия

Богоносца, это – ὁμοήθεια Θεοῦ (= единоэтичность с Богом, этос Божий – Послание к Магнезийцам 6, 2), т.е. это этос Богочеловека Христа. Этот этос лучше всего проявляется в нашей христианской богочеловеческой любви – любви к Богу и людям, любви христообразной, одновременно боголюбивой и человеколюбивой.

III

У всего, сказанного нами о православной христианской жизни и нравственности Православной Церкви и ее святых, которые в себе носят и хранят в неповрежденном виде истинную жизнь и этос Христов, – у всего этого есть одна общая точка, общее место и время, в котором оно воплощается и проявляется реальным и существенным образом. Это место («хорос») и время («хронос») – церковь, православный храм и православное богослужение в нем, а прежде всего и в центре всего – Евхаристический синаксис, т.е. Святая Литургия. Ибо Святая Литургия и есть само бытие и истина Православной Церкви, ее жизнь и ее главное дело, ее истинный кафолический (соборный) этос. Божественная Литургия как евхаристическое собрание и акт Бога и Его народа, совершающаяся в православном храме как «благословенное Царство» Святой Троицы, через иерургию (священнодействие) Великого Архиерея Христа и через призывание (эпиклезу) и нисхождение Святого Духа являет собой и объявляет в пространстве и времени «Тайну Бога в теле/плоти», т.е. тайну Богочеловека Христа и Его тела – Церкви. Эта тайна собирает («экклисиази») и соединяет Бога – Святую Троицу – и людей, чад Божиих, воедино. В ней Христос, «Первородный между многими братиями» (Рим 8:29), соединяется с верующими, которые являются Его братьями и «сопричастниками», членами Его богочеловеческого тела. Таким образом, в общем евхаристическом синаксисе (собрании), единодушно (ὁμοθυμαδόν) и на одном и том же месте (ἐπὶ τὸ αὐτό) (ср. Деян 2:44-46; 15:26), в Святой Литургии как синаксисе и собрании Богочеловека Христа и Его тела – Церкви, Бог соединяется со Своим Народом: «род избранный, царственное священство, народ святый, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенства/добродетели (т.е. этос) Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет 2:9). Святая Евхаристия, Святая

Литургия открывает и одновременно составляет кафолический этос Православия.

В Святой Литургии каждый человек находит свое подлинное, истинное и реальное отношение и общение с Богом, с другими людьми, своими братьями и «сотелесниками» во Христе, а также свое правильное отношение к миру как творению Божию. Ибо Святая Литургия есть соединение и преображение во Христе людей и мира и совокупной твари, так как эту тварь Церковь в Святой Евхаристии собирает, объединяет, освящает и приносит («просфери», «анафери») всю совокупно – Богу Творцу, и Спасителю мира, и Отцу людей. В Святой Литургии, через Евхаристическое приношение, Церковь исцеляет и восстанавливает, соединяет и преображает людей и всю тварь, таким образом возвращая отчужденного человека самому себе, Богу и другим людям, так что церковное общение как единство Христа и людей, соединенных друг с другом, предстает как самое совершенное общество – богочеловеческое общество. (Поэтому Святая Литургия является единственной подлинной социальной «программой» Православия.)

Своей литургической практикой Церковь формирует людей, придавая им образ Христов, Его божественный и человеческий облик, давая им Его богочеловеческую жизнь и этос, и таким образом, через возобновление лика человеческого «по образу (иконе) Создавшего его» (Кол 3:10), возобновляется и лик земли и мира, так как вся тварь ожидает явление/откровение «свободы славы детей Божиих» (Рим 8:19-21). На самом деле, только возобновляясь по образу и подобию Божию, человек в этом лике и облике Бога Живого в себе самом и в других находит свои подлинные – православные – этос и характер, свою полноту, как это показали нам святые Божии (прп. Максим Исповедник и другие).

Христос, Который есть «Образ Бога невидимого» (Кол 1:15), объявил нам, людям, лик, и характер, и этос Бога, но одновременно Он объявил в Себе лик, и облик, и подлинный этос человека. И то и другое Он как Богочеловек продолжает объявлять в истории и мире, в Церкви Своей и через Церковь Свою, осуществляющую это всей своей жизнью и деятельностью, в особенности своим богослужением и своей Божественной Евхаристией. В святом богослужении Православной Церкви, и прежде всего в Святой Литургии, собирается, объ-

единяется и возглавляется и личный, персональный подвижнический этос верующего христианина, человека, и общий, «общественный» (литургический) этос всех людей, христиан, проявляясь как единый кафолический (соборный) литургическо-церковный этос, т.е. как лично-соборная жизнь и нравственность Христова, отражающаяся и проявляющаяся в каждом верующем и во всех вместе как одном теле – Церкви.

Примечания

[1] Modus credendi – образ веры; modus vivendi – образ жизни; modus cognoscendi – образ познания; modus faciendi – образ делания. – *Прим. ред.*

[2] Imitatio Christi (*лат.*) – подражание Христу. – *Прим. ред.*

Протоиерей Николаэ Мосоиу

(Румынский Патриархат)

Важность более глубокого понимания православного чинопоследования Святого Таинства Крещения для духовной жизни[1]

Восприятие формы *(morphy)* Христа в Святом Таинстве Крещения: христификация или христо-морфизация человека как предпосылка божественного усыновления

Святое Таинство Крещения не следует, как это часто делается, сводить к прощению грехов – первородного и личных (если крещаемый не младенец) – и к вступлению в Церковь. В молитве освящения крещальной воды священник говорит:

> Ты, Владыко всех, покажи воду сию, воду избавления, воду освящения, очищение плоти и духа, ослабу уз, оставление прегрешений, просвещение душ, баню пакибытия, обновление духа, сыноположения дарование, одеяние нетления, источник жизни.

Крещение также означает искупление – не только прощение грехов, но и общение с Пресвятой Троицей; освящение – в силу восприятия Освятителя, Святого Духа; просвещение – в силу восприятия облачений света; возрождение (*anagennesis*) – так как крещаемый умирает и снова рождается во Христе; обновление жизнетворной силы человеческого духа – в силу общения со Святым Духом, жизни Подателем, и потому Крещение есть «источник жизни»; дар усыновления (*πνεῦμα υἱοθεσία, spiritum adoptionis filiorum* – Рим 8:15).

Усыновление, которому придается особое значение в православном богословии, возможно потому, что неофит воспринимает «форму–*morphe* Христа». Перед началом молитвы освящения воды священник призывает Святую Троицу, говоря: «…и вообрази Христа Твоего в хотящем [или в хотящей] паки родитися» (в греческом оригинале: «Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai…»[2]).

Таким образом, речь идет о форме Христа – *morphe*, а не об образе – *eikon*. Поскольку каждый человек сотворен по образу Образа Отца (Кол 1:15), человек есть *eikon Eikonos* – образ Образа, и воплощенный Логос есть архетип человека[3]. Было бы неверно считать, что человек воспринимает *imago Dei*, образ Божий, лишь в Крещении. В Крещении крещаемый воспринимает «форму Христа», Его подобие – в этическом, но также и в онтологическим смысле, форму, которая означает одеяние света, то же одеяние, что видели три святых апостола на горе Фавор в момент Преображения (*Metamorphosis*) Господа Иисуса Христа.

Важно подчеркнуть, что после погружения крещаемый просит: «Ризу мне подаждь светлу, одеяйся светом, яко ризою, многомилостиве Христе Боже наш»; что только после миропомазания возможно песнопение: «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся», потому что именно Святой Дух со-*формирует* (con*forms*) неофита со Христом.

Чтобы понять, что значит «облечься во Христа», или принять Его форму, мы должны обратиться к *Carmen Christi* из Послания к Филиппийцам, то есть к новозаветному тексту, получившему, кажется, наибольшее количество истолкований[4]: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп 2:6-7).

Однако сначала необходимо привести краткие определения терминов: a) *morphe – schema – eidos*; b) *morphe – ousia*; c) *morphe – eikon*; d) *morphe – doxa*.

a) *Morphe – schema – eidos*. В греческом языке (не у Гомера, но позднее и как правило) *morphe* означает *форму*, внешний аспект и даже самого носителя формы, личность[5]. В основном смысле *morphe* – это синоним терминов *eidos, idea* и *schema*. Несмотря на то что эти

термины взаимозаменяемы, между ними есть и очевидные различия. *Morphe*, свойственная некоторой вещи форма, нетождественна *eidos* как ее видимому аспекту. *Eidos* обозначает то, что может быть воспринято и понято другими, тогда как *morphe* обозначает то, что присутствует объективно. *Morphe* отличается от *schema* тем, что она обозначает индивидуальный внешний аспект, тогда как *schema* относится к внешней репрезентации. *Morphe* – это целое (то есть тела) в себе и для себя, тогда как *schema* – это то, что принадлежит целому (форма, внешние характеристики, способ презентации и проч.); *morphe, forma dicit quiddam absolutum… schema, habitus, cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones.* Несмотря на все эти тонкие различения, нет четких границ в употреблении этих терминов[6].

Даже в философском употреблении термин *morphe* не имеет однозначного и определенного смысла. Парменид, который впервые его использует, говорит о свете и тьме как двух формах бытия. Платон его употребляет редко, но использует как эквивалент терминов *eidos* или *idea*, обозначая внешний аспект, или *форму*. Для него «знать форму *x* – не значит знать природу *x*; таким образом, философ, который, к примеру, знает форму правильности, знает не только, что является правильным, но также и почему. Подобным образом Аристотель рассматривает форму вещи как то, что делает ее умопостигаемой, доступной (подобно идеям Платона) для интеллекта»[7].

У Аристотеля *morphe* приобретает устойчивый смысл и становится главным предметом его мысли. Четыре принципа существования: форма или природа, материя, движущая причина и мотив – можно свести к двум: форма (*morphe, eidos*) и материя (*hyle*, *to hypokeimenon*). Такое различие по-разному проводят Л. Лайтфут[8], Р. Мартин[9] и М. Винсент[10].

b) *Morphe – ousia*. Толкователи подчеркивают различие и нерасторжимость этих терминов. Хотя многие Святые Отцы делали акцент на их нерасторжимости, стремясь указать на единство бытия, они, тем не менее, не отождествляли их, на что обращает внимание Р. Винсент: «Общей ошибкой греческих отцов, воспринятой Кальвином, Безой и другими, было отождествление *morphe* и *ousia*, “сущности”и *physis*, “природы”»[11]. У Херибана приводится соответствующий перечень[12]. Дж. Лайтфут утверждает: «Хотя *morphe* – не то же самое, что *physis*

или *ousia*, однако обладание *morphe* предполагает и участие в *ousia*: ибо *morphe* указывает не на внешние акциденции, а на сущностные атрибуты»[13].

Поэтому мы не можем обладать *формой* чего-то или кого-то, не имея соответствующей *усии*, так как *morphe* принадлежит к сущностным атрибутам бытия.

c) *Morphe – eikon*. Р. Мартин утверждает, что *eikon* и *morphe* являются взаимозаменяемыми терминами в греческой версии Св. Писания и рассматриваются как синонимы, подобно «образу» и «подобию» в еврейском языке (*selem* и *demuth*), а потому выражение *en morphe Theou* эквивалентно *kat'eikona Theou*[14]. П. О'Брайен говорит о том же, но с оговоркой: между этими терминами, помимо связи, есть и различия. Ни в Септуагинте, ни в Новом Завете не утверждается, что Адам – *en morphe Theou*[15]. Такой же точки зрения придерживаются и другие авторы, включая Дж. Хауторна, который пишет: «Неправильно и неестественно истолковывать *morphe* через *eikon*, чтобы сопоставить Адама со Христом, если только не иметь в виду, что этот гимн указывает не на предсуществовавшего Христа, а только на человека Иисуса, его смиренную жизнь и ту земную славу, которую он стяжал»[16].

Херибан[17] и Стинберг, опираясь на свои исследования, выражают то же мнение – что эти термины не являются синонимами[18]. Различие между *morphe* и *eikon* с очевидностью подчеркивается в выражении *morphe doulou* – «образ раба» (Флп 2:7).

d) *Morphe – doxa*. Если Мартин утверждает, что эти термины – синонимы (сравнивая 1 Кор 15:49 и Флп 3:21 и истолковывая в свете 2 Кор 3:18 и Рим 8:29), то Винсент настаивает на их различии: «*Doxa* есть манифестация, "раскрытая полнота" божественных свойств и совершенств, тогда как *morphe Theou* – непосредственное, собственное, личное облачение божественной сущности. *Doxa* относится к Божеству (*Deity*); *morphe* тождественна внутреннему бытию Божества. *Doxa* включена и должна быть включена в *morphe Theou*, но *doxa* не есть *morphe*»[19].

Невозможность отождествления двух этих терминов становится очевидной, если заменить *doxa* на *morphe* в таких текстах, как Пс 18:2: «Небеса проповедуют славу (*doxa*) Божию»; Пс 84:10: «…чтобы обитала слава в земле нашей»; или Ис 11:10: «И будет в тот день: к корню

Иессееву, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники, – и покой его будет слава».

Для Ветхого Завета немыслимо, что Бог имеет *форму*, доступную человеческому восприятию, или что Он открывает Себя в *форме*, доступной чувствам. Даже если там существует множество указаний на то, что Бог, подобно нам, имеет лицо, глаза, нос, рот, губы, язык, руки, пальцы, одежду и обувь, все это настолько очевидные метафоры, что в Септуагинте нет никаких корректирующих вставок, которые имели бы целью сохранение чистоты представления о Боге. Ни в одной из многочисленных ветхозаветных теофаний (даже в Быт 18:1 или 32:25) явление небесных существ не происходит в человеческой *форме* и нет описаний видимой *формы* Божества. Напротив, в Ветхом Завете теоморфическое понимание человека намного важнее, чем антропоморфические атрибуты Бога. Представление Бога в человеческой форме не означает, что Он стал человеком. Полное отсутствие в культе Яхве каких-либо образов отражает личностное и этическое понимание Бога, способное сопротивляться любым попыткам придать Ему *форму*, открытую для чувственного восприятия. И даже в иудаизме, где особо подчеркивается трансцендентный аспект Бога, нет места для позитивных утверждений, касающихся *формы* Бога[20].

В заключение надо сказать, что *morphe* из рассматриваемого текста не соответствует греческому философскому пониманию этого термина, равно как и расхожему пониманию *morphe Theou* как *ousia* или *physis*. Также и то, что́ понимает Павел под *morphe Theou* и *morphe doulou*, совершенно чуждо эпифаниям мифов и легенд. Христос не играет роль бога в человеческой *форме*. Уникальность христианства состоит в том, что две природы, божественная и человеческая, соединены в Лице Сына неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно, а потому речи не идет о перемещении формы, поскольку две природы соединены навечно. Это и не meta*morphosis* в смысле эллинистических верований или суеверий. Павел не говорит об обмене *формами*. В 1 Кор 2:8 человек Иисус есть Господь славы, *Kyrios tes doxes*. По своему существу, если и не буквально, выражение *morphe Theou* вполне вписывается в библейское понимание Бога. И все же очень трудно найти замену для слова *morphe*, и особенно для выражения *morphe Theou*. Предложить можно следующее: «способ существования», «условие» или «статус».

«Преображение Христа на горе Фавор – предвкушение того света Святой Троицы, который будет исходить от Его воскресшего тела и тел всех, кто явит свою веру в своих делах»[21]

Преображение Христа не имеет ничего общего с эллинистическим *metamorphosis'ом.*

Мф 17:2: *kaì metamorphote émprosthen auton, kaì élampsen tò prósopon autoû os helios, tà dè himátia autoû egéneto leukà os tò phos.*

Мк 9:2-3: *kaì metàmorphote émprosthen auton, kaì tà himátia autoû egéneto stílvonta leukà lían oîa gnapheùs epì tes ges ou dúnatai oútos leukânai.*

Этот текст предполагает, что Преображение произошло для трех апостолов[22]. Они стали «столпами» (*styloi*) в ранней Церкви (Гал 2:9) отчасти потому, что были свидетелями этого знаменательного события.

Д. Моузес рассматривает *morphe, eikon* и *doxa* как взаимосвязанные, но не взаимозаменяемые термины. В Септуагинте *преображение* Моисея описывается словом *dedoxastai* (Исх 34:29): *kai en dedoxasmene e opsis tou chromatos tou prosopou autou* (V.30) и *dedoxastai* (V.35). Матфей использует глагол *metamorphote*, возможно, в параллель с «прославлением» Моисея (*dedoxastai*). Слова «*Kai elampsen to prosopon autou os ho helios*» употребляются не как ссылка на Исх 34:20, а как указание на будущее. О том, что свет Божией славы осенил Моисея, говорится и в других иудейских текстах[23]. В иудейской традиции свет, исходящий от лица Моисея на Синае и позднее, – это первичный свет, утраченный Адамом и Евой[24]. Моисей представлен как «новый Адам». Существовала твердая вера в то, что Мессия будет обладать этим светом, а потому свет Преображения является определяющей характеристикой Иисуса как Мессии. В сочетании с голосом свыше он подтверждает законность учения Христа, так же как сияние, исходившее от лица Моисея, подтверждало слова, сказанные им Израилю[25]. Но сияние лица Моисея не следует смешивать с сиянием лица Христа: Моисей воспринял красоту (*dedoxastai*) Адама до грехопадения, а во Христе человеческая природа соединилась с божественной и разделила ее форму (*metamorphote*), т.е. божественный нетварный свет. Свят. Григорий Палама утверждает, что на Фаворе Иисус Христос не получил то, чего бы уже не

имел, и не стал тем, кем не был, но явил Своим апостолам, Кто Он есть, открыв им глаза и даровав зрение слепым. Оставаясь тем же, Он дал апостолам увидеть Себя по-новому. Так как Он есть свет истинный (Ин 1:9), красота славы[26].

В «Capita theologica et oeconomica»[27] св. Максим Исповедник говорит о двух *формах*, в которых Христос открывает Себя тем, кто тщательно изучает Св. Писание. Сначала он говорит об «общей и публичной *форме*» (*koinen kai demodesteran morphen*), посредством которой постигается Воплощение, о чем Исаия говорит: «он не имел ни вида, ни доброты» (*kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos* – Ис 53:2); затем – о «скрытой *форме*» (*kryphiotera morphe*), посредством которой Христос являет Себя, и Он сделал это на Фаворе: «Ты прекраснее сынов человеческих» (*oraios kallei para tous yious ton anthropon* – Пс 44:3). Это относится не только к трем апостолам, но и ко всем, кто со временем возрастет в добродетели[28].

Пасхальный переход Христа в человеческую жизнь в *форме* Церкви

Глагол *morphoo* встречается в Новом Завете только однажды: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (*tekna mou, ous palin odino mehris ou* morphote *Hristos en hymin* – Гал 4:19). Христос должен был обрести человеческую *форму*, чтобы стала возможной *жизнь во Христе*. Он должен был воплотиться в каждом из нас – такова общая идея христианской мистики[29]. Эта метафора, опирающаяся на идею внутреннего развития человека, подразумевает, что Христос должен достичь зрелости в верующем благодаря церковной общине. Это бесконечный процесс, дар и долг; здесь устанавливается отношение дар – дарующий Бог – восприемник дара, и верующий становится, в свою очередь, дарующим: «сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим»[30].

Профессор о. Василий Михоч видит в вышеприведенном тексте апостола Павла третий аспект материнской метафоры (кроме любви и заботы) – болезненный процесс родов: «*Формация* Христа в нас – это долгий процесс, в котором апостол играет незаменимую роль. Св. Павел говорит, что “снова” мучается родовыми муками, “пока Христос не оформится в вас”»[31].

Глагол *morphousthai* (пассивная форма от *morphoo*) означает «образоваться», «принять предустановленную *форму*». Выражение *mechris ou* в Гал 4:19 указывает не только на момент завершения этого процесса духовного роста, но и на его длительность и продолжительность, и поэтому мы можем перевести это выражение как «до тех пор пока»[32].

Становление христианином описывается в терминах порождения, а его целью является формирование Христа в нас, или, другими словами, дарование нам формы Церкви, Его Тела, членами которого призваны стать все представители человечества. Согласно св. Павлу, Христос живет в христианах: «живет во мне Христос» (Гал 2: 20); «Христос в вас» (Рим 8:10; 2 Кор 13:5; Кол 1:27); «все и во всем Христос» (Кол 3:11). Он живет в их сердцах: «верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф 3:17). Нет никакой опасности перепутать Христа, Главу Церкви, и христиан, тело Церкви, о чем говорит о. Д. Станилоэ[33].

Св. Кирилл Александрийский отождествляет роль Христа как главы тела с ролью родителя, который воскрес, чтобы быть обоженным, и обладает силой привлечь всех людей к себе и сделать их со-*образными* (con*form*) себе. Это начало, принцип, обладающий силой полной реализации возможности; Христос был назначенным Главой, началом (*Arche*) тех, кто *формируем* (*anamorphoumenon*) себя через Него ради нетления, достигаемого посредством освящения в Духе[34].

Св. Григорий Нисский пишет, что Христос сделал Церковь Своим телом, и через присоединение тех, кто спасен, Церковь возрастает в любви до тех пор, пока все мы не станем совершенны, в меру полного возраста Христова (Еф 4:13). Поэтому если Церковь есть тело (*soma*) Христа, а Глава (*Kephale*) этого тела – Христос, который формирует (*morphon*) лицо Церкви (*tes Ekklesias to prosopon*) по Своему подобию (*idio charakteri*), тогда сердца друзей жениха, видящих это, оказываются захвачены (*ekardiothesan*), ибо теперь они яснее видели Невидимого[35]. Это значит, что Церковь (святые; первые христиане именовались святыми) имеет ту же красоту (*форму*), т.е. свет, что и Христос.

Хотя глагол *morphoo* встречается в Новом Завете только один раз, там можно найти некоторые производные от него[36].

Церковь сообщает уникальную форму (*morphen*) и божественное наименование каждому посредством своих Святых Таинств

Отец Думитру Станилоэ несколько раз употребляет в своем «Православном догматическом богословии» («Teologia Dogmatică Ortodoxă») выражение *форма Церкви*. Возможно, выражение «форма Церкви» восходит к св. Максиму Исповеднику, который был вдохновлен христологическим гимном в Послании к Филиппийцам. Максим определяет статус человека – Божие сыновство – как новое отношение (*schesis*), которое заменяет старое отношение причины и следствия, и использует Павлов термин *morphe*. Форма *раба*, свойственная Адаму (как следствие грехопадения), в Церкви благодатью Святого Духа замещается *формой* или призванием (*prosegorian*), свойственными отношению сыновства между человеком и Богом, что также является вторым рождением (*anaghenomenon*) и новым творением (*anademiourgoumenon*). Это стало возможным благодаря Сыну Божию, который воспринял нашу «форму» в ее падшем состоянии, чтобы восстановить сыновство, новое творение (2 Кор 5:17), которое есть Церковь, посредством крещения в Духе Святом[37].

Алэн Риу отмечает, что св. Максим Исповедник в первой главе «Мистагогии» бьется над темой онтологии церковной тайны, фундаментальные категории которой связаны с христологией и пневматологией[38]. Название первой главы – «Каким образом и как Святая Церковь есть образ и изображение Бога» (*pos te kai poio tropo eikon esti kai typos Theou e aghia Ekklesia*)[39]. В ней говорится о *mponoce* божественного сыновства, посредством которого Бог стал присутствовать в человеческом мире, претворяя людей в Свой образ – *eikon* – в ту меру, в какую они, пребывая в Церкви, через синергию подражают нетварной энергии Бога. Святая Церковь есть в духовном смысле *typon* и *eikona* Бога, поскольку делает (*energean*) то же, что и Он, через подражание (*mimesin*) и воображение (*typon* – в новогреч. *morphe*)[40]. Воплощение Слова, «тайна, сокрытая в веках и неведомая ангелам», сделало возможным *усыновление* человека не как индивидуума, но – в силу его ипостасного призвания, личного и коллективного, – как воплощающего все творение. Церковь есть тот объединяющий *тропос*, посредством которого мир возвращается к Богу, но не извне, действи-

ем всемогущей власти, а изнутри самого мира, из самого его сердца и из самого человека[41].

Таким же образом (*tropon*) Святая Церковь Божия делает с нами то же, что и Бог, подражая Ему, как икона (*eikon*) подражает своей модели (*arhetypo*). Бесчисленное множество людей стали ее частью и были возрождены (*anagennomenon*) и претворены в Духе (*anademiurgomenon to pnevmati*): «мужы, жены и дети, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением [в обществе], а также судьбами, характерами и душевными свойствами». И всем им Церковь «дарует и сообщает… единый божественный образ [*форму*] и наименование (*morphen kai prosegorian*), то есть быть и называться Христовыми. И еще Она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь, которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, возводя всех к всеобщности и соединяя их в ней».

О. Станилоэ подчеркивает тот факт, что

> все, сказанное блаженным апостолом Павлом в этическо-онтологическом смысле о смерти, воскресении, преображении человека, облечении его во Христа, вспоминается в чинопоследовании Крещения… Через участие во Христе распятом и воскресшем крещаемые принимают *форму* Христа, или становятся со-носителями *формы* Христа (*symmorphoi*). Их новая *форма* – это *форма* Христа, запечатленная в них, а тем самым и в Церкви[42].

Действительно, в чине Крещения проводится различие между подобием (*eikon*) и формой (*morphe* – с соответствующим глаголом). В молитве перед освящением воды священник обращается к Святой Троице (человек есть «образ Троицы», *imago Trinitatis*), говоря: «И вообрази Христа Твоего в хотящем [или в хотящей] паки родитися». Оригинальный текст: «Kai *morphoson* sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai»[43]. Крещаемый погружается в крещальную воду как в «безвидную и аморфную материю» (*hyle aneidos kai amorphos*) и выходит из нее, неся на себе прекрасный лик Христов[44]. Мы

обретаем образ и печать, а наша аморфная и неопределенная жизнь обретает форму и определенность[45]. Важно подчеркнуть, что, согласно чинопоследованию Крещения, мы можем петь, что облеклись во Христа, приняли Христову *форму*, только после Миропомазания, потому что Святой Дух есть Тот, Кто запечатлевает (*sphragis*) Христову *форму* в нас. Через Крещение, Миропомазание, Евхаристию и всю нашу духовную жизнь мы соединяемся во Христе, принимаем христианский образ жизни, сосредоточенный на Христе и оформленный во Христе. Таким образом, Отец узнает в наших лицах форму (*morphen*, *formam*) Своего Сына и признает нас частями Единородного Сына[46]. Природа человека принимает форму, или конституцию и функцию, обоженной человеческой природы Христа[47]. *Здесь ключ к пониманию того, почему Бог Отец усыновляет неофита*.

О. Станилоэ пишет:

> Человеческое тело Христа сияет бесконечной духовной красотой чистоты, благости и мудрости Бога, Который воссоздает и возносит прекрасную человеческую духовность. Это сияние исходит от Христа и распространяется на души и тела тех, кто с Ним соединен, *формируя* Церковь…[48] Слава, наполняющая Церковь, совпадает с принятием статуса сынов Божиих со стороны ее членов, статуса, который представляет собой наиболее интимное общение с Отцом. Он состоит не только в созерцании славы, но и в причастности к славе Сына, который обладает ею как воплощенное Слово и Глава Церкви. Поскольку Он органически связан с телом, Его слава распространяется на все тело[49].

От *кожаных риз*[50] к *ризе светлой*

Во время совершения таинства крещаемый простит Бога: «Ризу мне подаждь светлу, одеяйся светом, яко ризою». Апостол Павел пишет: «…облекшись в нового [человека], который обновляется в познании по образу (*kat'eikona, secundum imaginem*) Создавшего его» (Кол 3:10). Здесь «образ» равнозначен «иконе» (*eikon*), поскольку речь идет о творении человека. Адам не был наг перед грехопадением, а тем более тот, кто живет «жизнью во Христе».

Св. Василий Великий пишет, что через Крещение мы сообразуемся с нашим внутренним человеком в его соединении со Христом в силу Его воплощения, т.е. того, что Он воспринял человечество, образованное Его божеством[51]. Мы становимся подобными Христу в духовном отношении благодаря действию Его Духа в нас. Это преобразование состоит в том, что мы становимся духовными, в «трансформации нашего образа бытия благодаря усилению нашего внутреннего существа действием Святого Духа» (*ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*)[52]. Св. Василий продолжает:

> Приемлющий от другого образование в благочестии (*ten morphosin tes eusebeias*) как бы им созидается (*diaplattetai par autou*) и приводится в состав, подобно тому как в утробе чревоносящей образуются младенцы. Посему и Павел всю Церковь Галатийскую, которая отпала от первопреподанных учений и походила на недоношенный плод чрева, снова (*analambon*) восприемля и Божиею силою воображая (*morphon*) в галатах Христа, назвал чадами[53].

О. Станилоэ цитирует св. Кирилла Александрийского, говорящего, что «все пребывающие в теле Христовом, имея Его своим Главой, оформлены (ana*morphoumenon*) Им к нетлению»[54]. Истолковывая текст из Исх 21:2-23, св. Кирилл говорит, что плод духа есть вера во Христа, который образует нас через совершенное знание (*anaplattousa*) опять же в соответствии с Собой и формирует нас по божественному образу (*eis theion diamorphousa typon*). И потому верующие восклицают вместе с Исаией: «Были беременны, мучились, и рождали как бы ветер; спасения не доставили земле, и прочие жители вселенной не пали» (Ис 26:18). И божественный Павел говорит тем, кто отпал от полного знания на более низкий уровень частичного знания, имея в виду галат: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал 4:19) Начав в духе, они стали искать совершенства в теле, подчинив себя закону. Поэтому они не завершили формацию (*morphosin*) Христовой формы в полноте, отвергнув доброе семя, лежавшее в них, как в утробе. Таким образом, совершенствование в знании и чистота веры ведут во

всех душах к образованию (*morphosin*) Христовой формы[55]. О. Станилоэ объясняет: «Христова форма медленно образуется в нас, как эмбрион в утробе… как и семя, она приобретает более ясную форму по мере того, как мы лучше узнаем Его и наше существо запечатлевается добродетелью, посредством которой мы Ему подражаем»[56]. Речь идет о запечатлевании печатью дара Духа Святого.

Св. Амвросий Медиоланский сравнивает облачение, происходящее в Крещении, с облачением Христа на горе Фавор: «Преображенный Христос явил совершенное и безгрешное человечество, не нагое, но облеченное в снежной белизны ризу, в нетварный свет Божественной Славы»[57].

Если, как мы видели, божественная форма – это «облачение» Христа, тогда крещаемый также воспринимает ее, хотя и не в смысле человеческой или пантеистической автономии. Христос обитает в крещаемых и имплицитно дарует им Свою собственную *форму*. Они достигают полной яркости, поскольку исполняют заповеди. Если Христос скрыт в нас с момента Крещения, как утверждает прп. Марк Подвижник, то Он растет вместе с нашим совершенствованием в духовной жизни, поскольку мы возрастаем в близости к Духу Святому, и начинает сиять в святом. Не святой сияет, как просиял Христос в момент преображения на Фаворе, и святой не отражает сияние Христа, но именно Сам Христос сияет в святом. Это и значит видеть божественный Свет – нечто совсем другое по сравнению с внешним, безличным феноменом. И здесь – третий этап апофатического знания, высшего знания Бога, предвкушение вечной жизни в Его Свете.

От *πνεῦμα δουλείας* (духа рабства) к *Πνεῦμα υἱοθεσία, spiritum adoptionis filiorum* (Духу усыновления) (Рим 8:15): крещальное усыновление

Если евангелисты Матфей и Лука сообщают нам генеалогию Господа нашего Иисуса Христа как человека[58], говоря, как Тот, Кто был рожден от Отца «прежде всех век», родился от человека, Девы Марии, то апостол и евангелист Иоанн говорит о том, как человек может родиться по воле Божией. Удивительно, как мягко Бог обращается с человеком, не применяя никакого насилия. Сначала человек, Дева Мария, соглашается родить Бога телесно, чтобы затем Бог

мог порождать человека водою и Святым Духом. Сначала Иосиф усыновляет Сына Божия, ставшего человеком, чтобы затем человек, освященный крещением, был усыновлен Богом. Сначала Он пришел к нам самым невообразимым образом – как невинный младенец в Вифлеемской пещере, чтобы мы могли приблизиться к Нему и, приняв Его, быть принятыми Богом. «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими (*tekna Theou genesthai*), которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин 1:12-13).

Господь наш Иисус Христос открыл тайну об этом рождении от Бога Никодиму: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин 3:3). А поскольку Никодим был озадачен этим утверждением, Иисус объяснил ему: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (3:5). В Прологе четвертого Евангелия говорится о рождении «от Бога» (1:13), в третьей главе – о рождении «свыше» (3:7), о рождении «от воды и Духа» (3:5) и «от Духа» (3:6). Бог чудесным образом выступает как тот, кто рождает, а мы – как те, кто рождается. Св. Иаков говорит об Отце светов, Который, «восхотев, родил нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий» (Иак 1:17-18). Апостолы Петр и Павел также говорят о таком рождении: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший (*anagennesan*) нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Пет 1:3); «возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живаго и пребывающего вовек» (1 Пет 1:23). «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения (*dia loutrou palingenesias*) и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего» (Тит 3:5-6).

Второе рождение – рождение в Боге – происходит через Святое Крещение. Иисус Христос принял крещение Иоанново не для того, чтобы очиститься, но чтобы освятить воды, чтобы всецело соединить животворящую силу Святого Духа, Господа и Подателя жизни, с водой. В Святом Крещении посредством воды, которая освящена сошествием (*parousia*) Святого Духа, крещаемый рождается снова как чудесное создание, носящее печать святых дарований. Вот почему священник, вос-

хваляя Бога Творца и предвкушая то, что произойдет с приходящим ко просвещению, возглашает: «Велий еси, Господи, и чудна дела Твоя, и ни едино же слово довольно будет к пению чудес Твоих».

Термин *υἱοθεσία* (усыновление, а не просто сыновство) встречается в Новом Завете только в писаниях св. Павла (Гал 4:5; Рим 8:15, 23; 9:4; Еф 1:5) и не встречается ни в Септуагинте, ни в других иудейских источниках[59]. Более того, св. Павел – первый, кто употребил термин *υἱοθεσία* в богословском контексте, имея в виду божественное усыновление. В заключение своей книги, на которую я только что сослался, Джеймс Скотт говорит: хотя, употребив *υἱοθεσία*, св. Павел с очевидностью позаимствовал эллинистический термин, из этого совсем не обязательно следует, что апостол, чьи сохранившиеся послания написаны по-гречески, имел в виду эллинистическую законную процедуру или метафору, а именно римскую. Эллинистический *смысл* этого термина следует отличать от его эллинистического *фона*. Например, линия аргументации в Гал 4:1-7 и Гал 3 и 4 приводит к очевидному заключению, что *υἱοθεσία* в Гал 4:5 имеет специфический ветхозаветный/иудейский фон, поскольку термин употребляется в контексте, заданном типологией исхода: как Израиль, будучи наследником Авраамовых обетований, искуплен из египетского плена как сын Божий во время, назначенное Отцом (ст. 1-2), так и верующие искуплены ради усыновления как сыны Божии из плена началам мира (*stoicheia tou kosmou*), когда пришла полнота времен и они стали наследниками Авраамовых обетований (ст. 3-7)[60]. Однако нам не следует путать статус сынов Божиих в Ветхом Завете, где он был скорее обетованием, со статусом в Новом Завете. Как отмечает цитированный автор, хотя этот термин появляется в Рим 9:4 как указание на историческую привилегию Израиля, более широкий контекст Гал 3 и 4 ясно указывает на то, что верующие являются сынами и наследниками лишь постольку, поскольку через Крещение – «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал 3:26-27) – участвуют в Сыне Божием, который был послан их искупить (Гал 4:4-4). Строго говоря, именно Христос есть наследник Авраама (Гал 3:16) и мессианский Сын Божий, обетованный в 2 Цар 7:12-14. Рассматриваемый в контексте, термин *υἱοθεσίᾳ* в Гал 4:5 указывает на иудейские эсхатологические ожидания, основанные на 2 Цар 7:14. Формула усыновления из 2 Цар 7:14 в последующем

иудаизме применялась не только к Мессии из колена Давидова, но и, под влиянием теологии Нового Завета (ср. Ос 2:1), к эсхатологическому народу Божию. В частности, в традиции 2 Цар 7:14 ожидается, что с приходом Мессии Бог искупит Свой народ из плена во втором исходе; Он восстановит с ним завет; и Он усыновит его с Мессией как Своим сыном (Ср.: Jub. 1:24; TJud. 24:3; 4QFlor. 1:11). Фактически в 2 Кор 6:18 цитируется формула усыновления из 2 Цар 7:14 и в контексте той же типологии исхода и теологии Нового Завета. Как и в 2 Цар 7:14, в Гал 4:5-6 божественное усыновление увязывается с принятием Духа (Нового Завета) в сердце[61].

Интерпретация *υἱοθεσία* в Гал 4:5 тесно связана с параллельным местом в Рим 8. Здесь также участие в мессианском Сыне Божием через усыновление предполагает принятие Духа, так что даже Дух именуется Духом усыновления (*Πνεῦμα υἱοθεσία* – ст. 15), Святым Духом, благодаря Которому исполняется закон (ст. 4). В Рим 8 содержатся элементы типологии исхода, а божественное усыновление подразумевает наследование со Христом Авраамовых обетований (ст. 17). Завершая обсуждение Рим 8, Джеймс Скотт отмечает, что, несмотря на попытки умалить или игнорировать тот или иной аспект, в Рим 8 содержатся как настоящий, так и будущий аспекты понятия *υἱοθεσία*, которые связаны как последовательные модусы участия в сыновстве мессианского Сына Божия посредством Духа[62]. Настоящий аспект состоит в том, что верующие принимают Духа усыновления через Крещение и дальнейшее обновление крещальных даров в ходе подлинно христианской жизни, которую прп. Симеон Новый Богослов называет Крещением в Духе Святом. Отсылка ко Крещению предполагается в Рим 8 (напр., ст. 1: «Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе»; ст. 2: «потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти») также и потому, что Рим 6 является его описанием. Эсхатологический аспект усыновления (ст. 23) состоит в том, что верующие, которые уже имеют Духа как силу воскресения (ст. 11), участвуют в воскресении Иисуса в качестве мессианского Сына Божия в силе (Рим 1:4), когда Христос придет в парусии (Рим 8:29) и они приобщатся к наследию Авраама вместе с Сыном (Рим 4:13; 8:17, 32), Перворожденным среди братий (8:29). Здесь опять чувствуется влияние 2 Цар 7:14, ибо происходящее через посредничество Духа

воскресение/усыновление Сына (Рим 1:4), предшествующее воскресению сынов, истолковывается в свете обетования божественного усыновления в пророчестве Нафана[63].

Люди, по существу, являются сынами и дочерьми Бога, но актуально они признаются таковыми в Святом Таинстве Крещения, когда становятся братьями со Христом, а потому Его Отец становится и их Отцом и Его Мать – их Матерью, и тогда они – истинные братья и сестры.

В заключение я хотел бы призвать больше размышлять над процессом принятия *формы* Христа посредством Крещения, Миропомазания и Святого Причастия, а также над крещальным усыновлением, поскольку это, на мой взгляд, существенно для православной сотериологии, для духовной жизни и для экуменического диалога.

Примечания

[1] Текст доклада публикуется в сокращении.

[2] Mikron Euchologion, e Agiasmatarion, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 1962. P. 71.

[3] *Panayiotis Nellas.* Deification in Christ. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1987.

[4] *Markus Bockmuehl.* «The Form of God» (Phil. 2, 6). Variation on a theme of Jewish Mysticism // The Journal of Theological Studies. New series. 1997. April. Vol. 48. Part 1. Oxford.

[5] *Gerhard Kittel.* Theological Dictionary of New Testament. Vol. IV, B. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1969. P. 742.

[6] Ibid. P. 743, 744.

[7] *Flew A.* Dicționar de filosofie și logică. Humanitas, 1996. P. 145.

[8] *Lightfoot J.B.* Saint Paul's Epistle to the Philippians. London, 1888. P. 127–132.

[9] *Martin R.P.* Carmen Christi, Philippians 2,5-11. In recent Interpretation and in the setting of Early Christian Worship. Cambridge, 1967. P. 100.

[10] *Vincent M.R.* Critical and exegetical Commentary of the Epistles to the Philippians and to Philemon. Edinburgh, 1955. P. 79–80.

[11] Ibid. P. 82.

[12] *Heriban J.* Retto kai phronesis. Studio Exegetico su Filip. 2,1-5; 6-11. Roma, 1983. P. 234.

[13] *Lightfoot J.B.* Saint Paul's Epistle to the Philippians. P. 110.

[14] *Martin R.P.* Carmen Christi. P. 108, 116.

[15] *O'Brien P.* The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text. Michigan, 1991. P. 263, 264.

[16] *Hawthorne G.F.* Philippians. World Biblical Commentary. Vol. 43. Word Books. Texas, 1983. P. 82.

[17] *Heriban J.* Retto kai phronesis. P. 237.

[18] *Steenburg D.* The Case Against the Synonymy of Morphe and Eikon. JSNT 34. 1988. P. 77–86.

[19] *Vincent M.R.* Critical and exegetical Commentary. P. 81.

[20] *Kittel G.* Theological Dictionary of New Testament. P. 749.

[21] *Staniloae D.* Iisus Hristos Llumina lumii si Îndumnezeitorul omului. Bucureşti: Anastasia, 1993. P. 201.

[22] *Moses A.D.A.* Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy // Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 122. 1996. P. 120.

[23] Ps.-Philo 12,1; Memar Marqah 4,8; 6,9; Asatir 9,22.

[24] *Ginzberg L.* The legend of the Jews. Vol. I. P. 8–9; *Nicholson G.C.* Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Scheme; SBLDS63. Atlanta: Scholars Press, 1983. P. 91–98; *Haenchen E.* John I: A Commentary on the Gospel of John Chapters 1–6. Philadelphia: Fortress Press, 1930. P. 204 // *Moses A.* Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy. P. 122.

[25] *Moses A.D.A.* Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy. P. 121, 122.

[26] Святогорский Томос, написанный св. Григорием Паламой и подписанный всеми авторитетными святогорцами в 1340–1341 гг. (Filocalia VII. Bucureşti, 1977. P. 418–419).

[27] *Максим Исповедник, прп.* Capita theologica et oeconomica I, 97. P.G. 90, 1121C–1124A.

[28] *Idem*. Quastiones et dubia 190 (CCSG 10, 131, 6–12) в *Veniamin C.* Op. cit. P. 193.

[29] *Kittel G.* Theological Dictionary of the New Testament. P. 753.

[30] Слова из ектении.

[31] *Mihoc V*. Epistola Sfântului Pavel către Galateni. Bucureşti, 1983. P. 170.

[32] Ibid.

[33] *Stăniloae D.* Autoritatea Bisericii, Studii Teologice (Bucureşti), 3-4. 1964. P. 186.

[34] *Mansi*. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florence-Venice. T. IV. Col. 804.

[35] *Gregory of Nyssa*. In *Canticum Canticorum*, hom.8, vol. VI. Jaeger edition / Ed. by H. Langerbeck. Leiden, 1962.

[36] Напр.: Рим 8: 29 *(symmorphous tes eikonos tou Yiou autou)*; Флп 3:10 *(koinonian [ton] pathematon autou, symmorphizomenos to thanato auto)*.

[37] *Riou A.* Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. Paris, 1973. P. 142.

[38] Ibid. P. 135, 136.

[39] *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия. P.G. 91, 664C.

[40] Ibid., 664D.

[41] *Riou A.* Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. P. 140.

[42] *Staniloae D.* Transparența Bisericii in viața sacramentală // Ortodoxia. 1970. № 4. P. 508.

[43] Mikron Euchologion, e Agiasmatarion. Athenais, 1962. Sel. 71.

[44] *Nellas P.* Omul – animal indumnezeit. Sibiu, 1994. P. 86–87.

[45] *Nicolas Cabasila*. De vita in Christo. PG 150. Lib. II, 525A, 537D // *Nellas P*. Op. cit. P. 87.

[46] Ibid. Lib. IV, 600B // *Nellas P*. Op. cit. P. 85.

[47] *Nellas P*. Op. cit. P. 87.

[48] *Staniloae D.* Transparenţa Bisericii. P. 514.

[49] *Idem*. TDO2. P. 218.

[50] Быт 3:21.

[51] *Василий Великий, свят*. De Baptismo. Lib. I; P.G. XXXI, 1553 // *Staniloae D*. Transparenţa Bisericii. P. 508.

[52] Ibid. Col. 1561

[53] *Василий Великий, свят*. На псалом 33. PG 29, 369A.

[54] Ibid.

[55] *Кирилл Александрийский, свят*. De adoratione in Spiritu et veritate. PG 68. Lib. VIII, 545D–548A.

[56] Ibid.

[57] *Амвросий Медиоланский, свят.* De Myst. 34. Та же идея – у Григория Нисского (Hom, 1, In Can.Canticorum).

[58] Мф 1 и Лк 3.

[59] *Scott J.M.* Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of *Yioθεσία* in the Pauline Corpus (WUNT, 2.48; Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1992. P. 175.

[60] Ibid. P. 267–268.

[61] Ibid. P. 268.

[62] Ibid. P. 265.

[63] Ibid. P. 266.

Димитр Попмаринов Киров

(Болгарский Патриархат)

Православный этос в глобальном мире

После окончания речи апостола Петра в Пятидесятницу и после схождения Святого Духа, когда его слушатели поняли все, что он им сказал, они спросили: «Что нам делать?» (Деян 2:37) Этот вопрос остается актуальным и по сей день. Церковь должна решать его в историческом плане, а каждый христианин должен решать его в плане личном. Поэтому можно сказать, что он является постоянно актуальным. Он имеет динамическое и контекстуальное содержание. Динамическое связывается с нашим сознанием о греховности и с постоянным стремлением к покаянию, чтобы очиститься и жить в Святом Духе. Каждый человек испытывает необходимость быть уверенным в правоте веры, а потому необходима постоянная борьба за ее утверждение и поддержание. В общем церковном плане этот вопрос приобретает институциональный характер. Крещение есть однократный акт, но в нем заложена динамика нашей постоянной борьбы за совершенство в каждом контексте и в каждую эпоху (Мф 5:48). И в обоих случаях нужно постоянно актуализировать ответ на вопрос: «Что нам делать?» В современном мире этот вопрос приобретает новые, ранее неизвестные измерения. Уже нет существующей раньше мнимой стабильности мира. Равновесие мира сегодня зиждется не на его естественном состоянии, а на воле человека. Это равновесие могут расшатывать как отдельная политическая личность, так и какое-то событие. Взаимозависимость государств, обществ и людей делает мир единым. Это единство мира держится на экономической, политической, энергетической и технологической взаимозависимостях. Это внешнее единство – единство в зависимости, материальное единство. Это единство зиждется на разных опасениях – это

нездравое единство в страхе, которое обусловлено отсутствием единой системы ценностей. Технологическое развитие опережает развитие системы ценностей в глобальном плане. Получается опасный дисбаланс между технологическими возможностями на уровне микрокосмоса (как, например, генная инженерия) и макрокосмоса (как, например, оружие массового уничтожения), с одной стороны, и действиями человека – с другой. С нарастанием глобализма нарастает и глобальная зависимость в мире. Это касается как общества, так и каждой отдельной личности. В наши дни появился радикальный вызов, который обращен как к обществу в целом, так и к религиозным институциям, в том числе и к Православию. Для нас, православных верующих, очень важно ответить на вопрос «Что нам делать?» именно сегодня. И это нужно не только нам, но также и другим людям, требующим у нас отчета в нашем уповании (1 Пет 3:15).

***

В этом докладе я буду использовать слово этос в широком контексте. Для нашей темы очень важен момент различимости, т.е. идентичности православного мира среди остальных религиозных миров. Это понятие, в основном, включает духовность (святость), Церковь как институцию, социальный статус, этническое многообразие и т.д.

Как известно, мы с легкостью можем описать отрицательные реальности, которыми охвачен мир, потому что у нас есть личный отрицательный опыт. Подобный анализ постоянно делают многие исследователи, предлагая разные точки зрения. В этом плане написано слишком много и в православной литературе. В эмпирическом аспекте мы тоже знаем слишком много. Но нам нужен положительный ответ, а дать его не так легко. Делать плохие дела всегда легче, чем делать добрые дела. Говоря о добрых делах, я имею в виду не только этические, но прежде всего духовные дела. Этическая правильность не всегда есть духовная правильность. Сегодня мир нуждается в какой-то единой, общей этической системе как в минимуме добра. Этого требует взаимная зависимость, взаимная обусловленность. Глобальный мир

становится все меньше. Человечеству, отказавшемуся от Бога, сейчас очень трудно нести ответственность за мир.

В эпоху постмодернизма наблюдается крайний индивидуализм, который в личном и общественном плане переходит в настоящий эгоцентризм. Утрата Бога превращает человека из личности в индивида. Истина становится относительной категорией. У современного человека наступает патология гипертрофированного Я. Субъективное Я приравнивается к истине. Свобода Я сакрализуется – человек обожествляет себя. Появляются новые идолы в области науки, искусства, политики. Технологическая среда создает новую виртуальную реальность, которая усугубляет индивидуализм. Личностные отношения замещаются электронными образами. Общение между людьми приобретает новый характер. Эти отношения изолируют, разобщают людей. Они создают иллюзию близости, но эта близость ложная, фальшивая. Создается новый технологическо-технический этос и новое сознание, которые делают мир и человека антропоцентричными, эгоцентричными. Трансцендентность бытия не интересует больше человека. Для него этот мир является самодостаточным. Он примирился с конечностью этого мира и не хочет вечности. Современная цивилизация выбирает путь самодостаточности, и человек воспитывается так, чтобы думать и жить именно таким образом. Человеку Бог не нужен. Потребление превращается в основного идола современного человека. Человек примирился с крайностью этого мира и поэтому хочет брать все, что возможно, сегодня – *hic et nunc*[1].

Экзистенциальный тупик, в котором оказался современный человек, ставит очень серьезные вопросы перед всеми обществами. Преобладающая на Западе секулярная культура бросает серьезный вызов западным религиозным кругам и церквам. Ответы там трудно найти. Этос западной мысли зиждется, прежде всего, на рационалистическом подходе. Там философия и богословие очень часто взаимообусловлены и взаимозаменяемы. Диалог и взаимодействие между ними порождают интересные дискуссии. Так, для Римско-Католической Церкви очень важной является проблема общества и, соответственно, проблема политики. И поныне существует сильное напряжение в отношениях веры и разума. Хотя оно и не столь радикально, как в прежние века, но Римско-Католическая Церковь

должна его разрешать. Перемирие между верой и разумом, которое случилось в эпоху секуляризации, как оказывается, имеет временной характер. Вследствие этого решение найдено не было, а тем временем родились новые демоны. Основной проблемой разума и веры в этосе западной мысли является их претензия, будто они владеют универсальной истиной. Раньше, во время Реформации и Просвещения, разум помог Римской Церкви освободиться от своих патологий. Настало время, утверждал будущий папа Римский Йозеф Ратцингер, когда вера должна помочь разуму освободиться от своих патологий, накопленных в период секуляризации[2]. Сейчас секулярное мышление не сомневается в себе, а до недавнего времени оно упрекало религию в том, что та не сомневается в себе. Пришло время, когда вера должна помочь секулярному мышлению не только усомниться в своей правоте, но и увидеть свои патологии. Потому что экзистенциальный рационалистический оптимизм модернизма сегодня приводит к экзистенциальному иррационализму, субъективизму и пессимизму постмодерности. Это духовное отчаяние, одержимость сомнением в том, что смысл возможен; другими словами – это отказ от онтологии, т.е. от действительного бытия. Это отчаяние порождается осознанием невозможности человеческого рацио убедиться в своей самодостаточности – «отчуждаясь от себя, человеческая рациональность расшатывается и оказывается единственным инструментом толкования реальности»[3].

Поэтому разум должен допустить надзор веры над собой – чтобы не впасть в самодовлеющий нарциссизм. Довольно справедливы слова Ратцингера, что «отрицательный опыт христиан, которые говорят о Боге, но живут против Его (заповедей. – *Д.П.*), омрачают образ Божий и открывают двери неверию»[4]. То же самое можно сказать и о православном образе жизни. Мы часто говорим, но не делаем (Мф 23:3), и поэтому Бога хулят у язычников (Ис 52:5; Рим 2:24).

Этот диалог между верой и разумом имеет кардинальное значение для современного развития западного мира. Либеральная модель развития общества создает среду для развития антилиберальных течений. Либеральная модель держится на глубокой христианской вере, где высшая ценность есть свобода. Проблема в том, что эту свободу либерализм отвоевал не у кого-то другого, а у Римско-Католической Церкви. Поэтому в историческом плане, по-

сле Реформации и Просвещения, либерализм приобрел секулярную форму, он отверг Церковь (Римскую) как источник и гарант свободы и стал отождествлять церковную институцию с несвободой. Эта новая свобода, свобода без Церкви, без высшего, трансцендентного авторитета, стала автономной, человеческой. Но как свобода только человеческая она теряет единство, у нее нет центра. Поэтому она вырождается в крайний оптимизм модернизма и в крайний субъективизм постмодернизма, во фрагментацию общества. Она зиждется, прежде всего, на внешних отношениях – экономика, финансы, технологические связи – и теряет необходимое внутреннее единство. У нее уже нет центра. Эта свобода отрицает Бога. Борьба за либерализм, за свободу без Бога привела к появлению в мире двух самых страшных идеологий: коммунистической и фашистской. После потери Бога нужен был новый объединяющий центр. Фашизм породил сверхчеловека Ницше и немецкую сверхнацию. В коммунизме центром стал коллективный человек – пролетариат (Н. Бердяев). Мессианская претензия этих идеологий на истину, т.е. на смысл и твердое основание существования, привели к самой ужасной войне на земле.

В современном глобальном мире многие из этих новых идей вторгаются в жизнь стран с преимущественно православной культурой, с православным этосом. Как говорит архиепископ Анастасий:

> Наши общие концепции о прогрессе и развитии основаны на западной модели, и они развиваются, прежде всего, в больших городах – мегаполисах. Разные средства осведомления, спутниковое телевидение непрестанно предлагают людям всего мира модели современной жизни, которые созданы в этих больших центрах власти и которые обслуживают их интересы[5].

Все это оправдывается принципами свободы и либерализма. Серьезной проблемой для православных стран является то обстоятельство, что эта либеральная модель (плохая или хорошая – совсем другой вопрос) родилась в неправославной среде. Она отвечает этосу западной, а не православной культуры. Она характеризуется, прежде всего, своей хорошей внешней организацией, действующей право-

вой системой и, как следствие, хорошим общественным порядком. С нарастанием глобализации и взаимозависимости в экономическом, политическом, технологическом плане страны православного этоса – хотят они или не хотят – должны сообразовываться с этой либеральной моделью. Это актуально, прежде всего, для стран, являющихся членами Европейского Союза.

Так как Православная Церковь не связывается (в идеальном плане) с политическим строем государства, в котором она находится, очень важно отметить, что это не означает незаинтересованности в том, что происходит в политике, определяющей жизнь православного населения. Бóльшая часть населения в этих странах, вопреки секуляризации, состоит в Православной Церкви, а не в какой-то партии. А с другой стороны, христиане, члены Церкви, состоят в разных партиях, которые часто радикально противостоят друг другу. Чтобы исполнить свою роль, Церковь должна не вмешиваться в политическую жизнь, а на основе своего учения предлагать решения, снимать напряжения и указывать на Евангелие как на пример для подражания. Православным очень важно понять, что эту либеральную (да и любую другую) модель нужно трансформировать изнутри, христианизировать усилиями членов Православной Церкви. Как уже было сказано, корни либеральной модели уходят глубоко в христианское учение о свободе и любви. Как православные мы должны придать этой модели православный дух, наполнить ее православным содержанием – т.е. тем, что она утратила на христианском Западе. Сегодня для секулярных западных обществ Иисус Христос является только частным вопросом. Его изгнали или изгоняют из школы, из общественной жизни, смотрят на Него только как на личный ангажемент. Это привело к тому, что многие члены западного общества с нехристианскими корнями не принимают эту модель. И это привело также к нарастанию разных фундаменталистских течений, террористических нападений и к формированию религиозных гетто. Подобное либеральное развитие общества может стать шансом для православных. Но православные общества должны не механически копировать эту либеральную модель, а трансформировать ее. Это будет на пользу не только православным обществам, но и западным. Православная Церковь, начиная внутренний процесс преображения общества,

должна осуществить миссию, конечная цель которого – сделать это общество христоцентричным. Она должна настаивать на том, что это возможно сделать, только пребывая во Христе. Причем следует не столько настаивать на этом, сколько подавать пример реальной жизни в Иисусе Христе – как каждого члена Церкви, так и всей церковной общности. Иисус Христос должен вселиться как в сердце каждого человека, так и в общество в целом. Тогда начнется та внутренняя трансформация, которая приведет к преображению общества, к новой социальной реальности, к реализации православного этоса. Может быть, многим все это кажется какой-то утопией, но ее можно превратить в действительность – верою в Самого Иисуса Христа и делами, соответствующими Его учению. Глобализация часто описывается исключительно в негативных красках. И, конечно, это в большой степени правда. Глобализация способствует манипуляции обществом, создает свою культуру (часто это субкультура или культурная эклектика) с претензиями на то, что это самая хорошая культура. Все это основано на модели западного капитализма, на свободе рынка, динамика которого обусловлена только прибылью. В этом смысле

> глобализация не есть просто экономический процесс. Она есть вторжение – прямое или косвенное – системы мышления, которая игнорирует или разрушает неповторимые характеристики отдельных народов и наций. Она оставляет в стороне или совсем уничтожает такие ценности, как дружба, честность и воздержание. Она выдвигает на передний план потребление и непрестанную погоню за прибылью как модель, которая часто убивает человеческие отношения[6].

Но глобализация имеет и положительное значение. Она представляет собой процесс естественного развития общества и сама по себе не является чем-то плохим. Либеральный режим в эпоху глобализации допускает передвижение людей, свободный выбор местожительства. Представители разных народов встречаются и непосредственно узнают друг друга. Примером этого служат новые большие эмигрантские группы, отправившиеся из православных стран в западные общества. Они помогают западному человеку познако-

миться с истиной Православия. Многие через Православие снова открывают Христа и встречаются с Ним. Они понимают, что православная диаспора не только не создает этим обществам проблем, но вполне в них вписывается. Люди живут в гармонии с остальными. Для православных жить во Христе означает быть в истине, а не бороться за какое-то преобладание – институциональное или государственное.

На основе опыта, накопленного нашими братьями на Западе и православными церквами в западных либеральных странах, странам с преобладающим православным населением предоставляется возможность попытаться найти свою модель общества. Она может сочетать преимущества западной модели, с ее внешней организованностью и правовой системой, и православную духовность – и создать таким образом возможность для трансформации общества изнутри. Это значит, что Церковь как институция должна ответить на определенные моральные и экзистенциальные вопросы: о семье, о гражданских структурах (воцерковляя их), об общественной жизни. Но это не значит, что она должна политизировать себя или впадать в секуляризацию. Напротив, она должна постоянно бороться за правильное понимание православного этоса. Она должна постоянно объяснять, что с православной точки зрения христианскую жизнь нельзя понимать как сугубо частную, личную. Каждый верующий является членом общества, и он должен иметь права в этом обществе не только как гражданин, но и как верующий. Церковь тоже должна иметь свое место в обществе, чтобы быть в какой-то мере нравственным мерилом.

Массовая культура, распространяющаяся в мире сегодня, уходит своими корнями в либеральный, секулярный этос общества Запада. Часто модель этой культуры, которая в настоящее время является в лучшем случае религиозно нейтральной (как считается), а по сути дела – антихристианской, принимается некритически, как нечто нормальное. Эта «нормальность» незаметно просачивается в этос православных и разрушает православный образ жизни, православную духовность. Она подталкивает людей в Церкви некритично относиться к проблемам, связанным с самыми важными вопросами Православия – вопросами жизни. Такими являются, например, вопросы биоэтики: аборты, эвтаназия, гомосексуализм и проч. То, что

мы, православные, рассматриваем как грех, как рабство греха (Рим 6:6,17), секулярный, либеральный этос воспринимает как свободу. Эта модель навязывает свои моральные представления в обществе через культуру и правовую систему.

В этой либеральной среде часто ведется открытая антихристианская и антицерковная пропаганда. Нередко выразителями обиды со стороны христианства становятся церковные люди и группы, придерживающиеся крайних взглядов. Конечно, они имеют право на это. Но когда православные люди протестуют, остальная часть общества часто не понимает, чего они, христиане, хотят. Тогда они становятся меньшинством. Воинствующее бесстыдство чувствует себя не только победителем, но и морально правым. Подобная ситуация очень часто складывается и вследствие неумения православных сформулировать свои идеи. Очень часто они только отрицают что-то или обвиняют остальных в нехватке морали и разных других грехах. Таким образом вопрос решить нельзя. Эти люди просто отвечают, что они не хотят вести себя так, как хотелось бы православным. Чтобы разрешить этот вопрос, мы, как православные, должны не только задуматься, проанализировать конкретные факты, но и показать пример. То есть предложить не только словесный ответ, но и ответ через дело. Тогда заново будет дан и ответ на вопрос: «Что нам делать?»[7]

Из сказанного до сих пор можно сделать вывод, что для православных очень важным является вопрос о святости. Как известно, это не теоретический, а практический вопрос. Каждый человек призван быть святым, но это невозможно посредством приказа, через институциональный заказ, через общественные организации или через правовой порядок. Конечно, всеми этими инструментами надо пользоваться в возможной полноте, но их не следует рассматривать как цель, поскольку они суть только средства. И, наверное, очевидно, что сегодня православный этос расходится с христианским этосом Запада. Для западного этоса социальная организация жизни, этически совершенная судебная система суть решения проблемы. Для православия же все это – только возможный минимум. Оно выходит за эти рамки. Оно хочет, прежде чем устроить совершенную социальную систему, устроить человека, который стремится к совершенству. Для православного сознания совершенная систе-

ма является следствием духовного возрастания людей в Церкви, а не особой целью. Начатки этого общества мы обнаруживаем в далеком прошлом – в Византии и в других православных государствах. Но они остались в истории. Исторически так получилось, что это развитие не дошло до конца. Но сейчас предоставляется новая возможность, и ее нельзя упустить.

Как говорит в Евангелии наш Спаситель, не вливают «вина молодого в мехи ветхие» (Мф 9:17). На современное состояние мира Православие должно смотреть как на новые мехи, которые нужно наполнить новым содержанием. Как известно из православного духовного опыта, с нарастанием зла в мире Бог увеличивает Свою благодать. Кризис, в котором находится сегодня мир, является одновременно и шансом. Каждый кризис сам по себе является внутренним судом истории (Н. Бердяев). А каждый суд показывает, что надо исправляться. И такая возможность есть. Глобализация и рост централизации в мире как продукт либерального развития общества не являются только детерминирующим фактором. Они порождают быстрые связи, способствуют передвижению людей. А это уже механизм, которой позволяет усиливать православную миссию как новое свидетельство о Христе. Секулярный мир объединяется внешним образом – механически, т.е. материально, экономически, политически, глобально. Это объединение можно использовать в целях миссии. Единство современного глобального мира напоминает единство мира во времена Христа. Тогда римский мир представлял собой весь мир. Именно тогда Церковь смогла преобразить этот мир изнутри. Сегодня предоставляется подобная возможность. Церковь, на основе своей духовности, всегда трансцендирует этот внешний мир – живя в нем, пользуясь им, но не отождествляясь с ним (Ин 17:14). По своему существу Церковь глобальна. Она глобальна в отношении души человека и человеческих общностей. Она связывает людей не внешним образом, а через узы соборности. Церковная соборность, которая строится на любви Бога и ближнего (Ин 17:21), есть настоящий ответ и преодоление глобализма. Это означает, что очень важной для православных является работа по углублению сознания соборного характера Православия. Усиление этого сознания дает возможность духовным образом почувствовать единство Православия – единство во

Христе. Поэтому, как говорит о. Фома Хопко, «нужно принуждать себя поставить Христа и только Христа в центре наших забот, чтобы мы делали то, что "угодно Святому Духу и нам" в согласии "Христова ума"»[8]. Только жизнь во Христе, а не пустые слова, характеризует Православие как настоящую духовную общность, как Церковь. Пустые слова превращают Православие в идеологию, а, как известно, идеология обслуживает прежде всего внешние, материальные интересы.

> Самая большая задача Церкви, – говорит архиепископ Анастасий, – это духовное возрождение человеческого рода, спасение во Христе, приобретение смысла жизни. Церковь предлагает то, что является самым важным: она культивирует сознание и формирует личность людей. Таким образом они могут укрепить и обновить систему общества. То, в чем мы нуждаемся в современную эпоху, – это люди с характером, ви́дением и упорством; люди с нелицемерной любовью; люди, которые противятся себялюбию – индивидуальному, национальному или расовому. Дерзость, властолюбие и лицемерие характерны не только для больших и мощных государств – они присутствуют и в наших душах[9].

Совершенная социальная модель, построенная на основе Православия, неосуществима. Но это не означает, что на основе православного учения невозможно осуществить православную модель. Однако идеалом и, соответственно, исполнением и вершиной этой модели всегда будет Царствие Божие, т.е. она всегда будет находиться в процессе совершенствования посредством стремления человека к Богу «в духе и истине» (Ин 4:24). Конечно, это нелегкий путь. Надо преодолевать не только внешнее сопротивление секулярного мира, но и внутренние разделения: канонические, национальные, административные и т.д. Для разрешения этих проблем нужен не только хороший разговор, умение договариваться, но прежде всего нужна любовь. Это будет новый подвиг – в постхристианском мире проповедовать Христа. Для этого необходимо, как говорит о. Иоанн Брек, чтобы

> Спаситель вошел в полноту нашего исторического опыта, в нашу повседневную действительность. Так же как раньше было необходимо, чтобы приготовление, которое вело к Воплощению, к полноте Откровения в Присутствии Эммануила, Бога, Сущего с нами в Лице Иисуса из Назарета, – чтобы все это было столь же глубоко и действительно укоренено в рамках человеческой истории, во времени и пространстве[10].

Это необходимо, потому что человек растворяется в консюмеризме. Человеческая жизнь больше не характеризуется теоцентричностью, христоцентричностью – она эгоцентрична, геоцентрична. Поэтому вера превращается в суеверие. Психологизм принимается за духовность. Люди веруют в самые абсурдные вещи – творится новая мифология, которая очень часто переходит в суеверие. Поэтому борьба с суеверием сегодня очень актуальна. Оно проявляется в разных новых формах. Суеверие подменяет веру, и человек часто принимает его как настоящую веру. И это потому, что веру нельзя оценивать как лучшую или худшую. Невозможно найти объективный критерий, потому что она сама создает критерии. Вера – это непосредственная убежденность во владении истиной. Поэтому суеверие изгоняется только просветлением ума через святую жизнь.

Разум помогает вере, но не рождает ее. Вера зиждется не на утверждениях разума, а на основе Божьей благодати, на утверждении опыта. Поэтому православная вера держится на святости, а не на рационалистических посылках. Поэтому настоящую православную веру во Христа можно приобрести только двумя способами: первый – когда, по Божьей милости, человек родился в православной среде, где есть настоящая духовная жизнь; и второй – когда он должен пройти очень тернистый и трудный путь богоискательства, преодоления соблазнов внешнего мира и найти мир и покой для своей души во Христе через Церковь. И в обоих способах объективный соблазн один и тот же: это внешний мир с его искушениями – материальными (консюмеризм, внешние удовольствия в смысле easy life) и ментально-духовными (сомнение в вере, соблазны человеческого фактора в институциональной Церкви, но-

вые религиозные течения, секты, культы и т.д.). И в обоих случаях самое важное – возрастание во Христе. Путь во Христе одновременно легкий и трудный, тернистый. Путь ко Христу – это путь к святости. Через веру человек идет по пути святости. А приобретение святости возможно только через жертвы – человек должен жертвовать своими дурными привычками, отказываться от многих соблазнов. А это нелегко. Тогда человеку нужен хороший пример, пример святости – святость как в отдельных православных людях, так и в общности православных. Тогда человек становится гражданином Царствия Божия еще на земле, потому что святость охватывает духовный мир, прошлые, настоящие и будущие поколения в Церкви Христовой. Святость утверждает соборность Церкви, а соборность Церкви – это церковный «глобализм», который выходит за пределы этого мира. Святость трансцендирует мир, и православная соборность есть настоящая, духовная альтернатива материальному глобализму. Святость – самый важный элемент Православия. Это сердце, душа Православия. Святость становится основным элементом этоса православной общности, а точнее – самим этосом Православия. Святость есть свидетельство о близости человека с Богом, о единении с Богом в нетварном Фаворском свете. Поэтому секуляризм и производный от него глобализм можно преодолеть только с Божией помощью, трансцендируя их православной святостью в личном и общественном плане.

Свобода человека находится в рамках законов, которые Бог сотворил и заложил в человеке и во вселенной. Человек не может выйти за рамки этих законов. В этом – его тварность. Человек не знает, существуют ли за рамками этих законов другие законы – законы вечности. Как протекает жизнь в вечности? Это можно узнать, только живя в святости. Святость трансцендирует известные нам законы. Но чтобы обрести святость, человек должен стать последователем Христа не словом, а делом. Поставленный в Пятидесятницу вопрос «Что нам делать?» имеет динамический характер. Последователи Христа должны быть не только пассивными слушателями, но и людьми деятельными. И эта деятельность, в своей высшей форме, находится на духовном уровне. Снаружи она не видна, но она видна в духовном опыте. Экстравертность человеческого сердца сегодня

порабощает человека. Человек становится узником внешнего мира, узником непрестанно меняющейся внешней действительности. Ему приходится ее преодолевать, и на этом сконцентрирована его деятельность. Когда он говорит, что свободен, и когда радуется своей свободе, то, в сущности, он радуется своему рабству – внешней и обманчивой свободе, свободе в грехе. Ответ на вопрос «Что нам делать?» каждый христианин должен дать сначала себе. И он должен прежде всего приобрести мир – внутренней мир, чтобы люди вокруг нас приобрели тот же мир и чтобы общество тоже приобрело этот мир. Этот внутренний мир обуславливает и присутствие мира внешнего – мира в смысле ветхозаветного «шалома», который имел в виду Иисус Христос, говоря Своим ученикам: «Мир Мой даю вам» (Ин 14:27).

***

В заключение можно сказать, что этос Православия есть святость. А святость – это дар Бога, который дан человеку, чтобы он приблизился к Нему. Сегодня глобализация, которая является концом модернизма и материализованной идеей универсализации мира, концом истории (Ф. Фукуяма), превращается в секулярную эсхатологию. Постмодернизм со своей рационалистическо-иррациональной неуверенностью переходит в экзистенциальную неуверенность. Все это возрождает новые искания Бога; уже начинают говорить о процессе десекуляризации (П. Бергер). Поэтому стремление к святости является как единственным путем к спасению каждого отдельного человека, так и путем одухотворения общества. Подобное развитие представляет собой не только возможность для Православия свидетельствовать об Иисусе Христе, но и обязательство. И поскольку человеческая душа по своей природе христианка (Тертуллиан), то это является естественным процессом. Святость непостижимым уму образом сохраняет свободу личности, приближая ее к Богу.

Следовательно, можно утверждать, что святость человека начинается на земле, одухотворяет общество и продолжается на небе.

Примечания

[1] Hic et nunc (*лат.*) – здесь и сейчас. – *Прим. ред.*

[2] См.: *Ratzinger J.* The Religion According to Reason // Cardinal Ratzinger on Europe's Crisis of Culture. Part 4. Subiaco. July 29, 2005 (http://www.zenit.org/index.php?).

[3] *George K.M.* The Silent Roots. Geneva, 1994. P. 37.

[4] *Ratzinger J.* Op. cit.

[5] *Анастасий Янулатос, архиеп.* Православието и глобализацията. Силистра, 2005. С. 175.

[6] Там же. С. 178.

[7] Такой ответ, может быть, был дан в Словении. Там организовали концерт популярной и скандальной для христиан певицы Мадонны. Концерт не состоялся, так как не было желающих его посетить. Этот факт показывает: необходимо формировать такой образ жизни, который не вызывал бы желаний посещать подобного рода зрелища.

[8] *Hopko T.* Orthodoxy in Post-Modern Pluralist Societies // The Ecumenical Review. 1999. Vol. 51. № 4. P. 367.

[9] *Анастасий Янулатос, архиеп.* Цит. соч. С. 188.

[10] *Брек И.* Как читать Ветхий Завет? // Альфа и Омега. № 1 (35). М., 2003. С. 16–30.

Михаил Спиру

(Кипрская Церковь)

Миротворческая роль Православной Церкви в современных обществах

ВВЕДЕНИЕ

Уже прошло первое десятилетие нового, XXI, века, который называют веком глобализации и плюралистического общества.

В последние десятилетия мы видим стремительное изменение – превращение нашей планеты в сопредельность и соседство. Это не что иное, как плюрализм. Под термином «плюрализм» мы понимаем смешение людей, наций и рас, а также различных религиозных конфессий и религий. Это смешение и взаимообщение между людьми требует от нас осмысления не только с социологической, экономической и политической точек зрения, но и с точки зрения богословской.

В этом докладе речь пойдет о специфическом аспекте плюрализма, и в особенности о той роли, которую должна играть Православная Церковь в условиях этого современного вызова. В плюралистическом обществе имеют место взаимоотношения православных христиан с инославными христианами, но также и с приверженцами других религий.

Каким должно быть отношение Православной Церкви и вообще православных христиан к верующим других конфессий и религий, если иметь в виду мир во всем мире? Ниже мы подробно рассмотрим этот вопрос, являющийся своего рода вызовом.

Сегодня мир в обществах и нациях можно описать как состояние, противоположное войнам и ненависти. Это прежде всего внутреннее состояние, но также и результат предельной свободы людей и государства, когда они осуществляют свои личные и социополитические права.

Нередко можно слышать, что отныне войны будут начинаться во имя цивилизации и религии. Безжалостная террористическая атака на башни-близнецы в Нью-Йорке 11 сентября 2001 года, исламский фанатизм, а также конфронтация протестантов и католиков в Ирландии – это только некоторые типические примеры, показывающие, что для многих людей и народов религия является основой конфронтации.

ПОНИМАНИЕ МИРА (PEACE) В ЦЕРКВИ

Обратимся, очень кратко, к некоторым библейским пассажам, посвященным миру, чтобы лучше понять вклад Церкви в осмысление этой тонкой и чрезвычайно важной темы. Православным верующим в их каждодневном движении по пути уподобления Богу очень важно знать эти места.

В Ветхом Завете Бог вовлечен в нескончаемые схватки и конфликты между народами. Ветхий Завет в изобилии содержит указания на последствия грехопадения и на проявления враждебности народов друг к другу. Однако пророчества с надеждой и оптимизмом говорят о том мире, который наступит с пришествием Мессии. Характерным образом пророк Исаия пророчествовал о «Князе мира» (Lord of peace), который принесет примирение (Ис 9:7); затем он говорит, что этому миру не будет предела (Ис 9:7); поэтому он молит Бога принести мир (Ис 26:12). В Псалмах пророчества опять сосредотачиваются на Мессии. Так, в 71-м Псалме пророк Давид говорит, что в дни Мессии настанет праведность и будет обилие мира (Пс 71:7).

Полные надежд ветхозаветные пророчества о мире, который придет с Мессией, осуществились уже в ночь Рождества, и с тех пор мы слышим радостные слова: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение». Когда милостивый Бог решил, что настал конец времен, Он стал действовать в соответствии с этим, чтобы спасти людей от грехов, страданий и невзгод. Это произошло благодаря Христу – второму лицу Святой Троицы, который принес на землю истинный, действительный мир. Нескончаемые ветхозаветные противоречия встретились с волей Бога. Христос – прежде всего миротворец. «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор14:33).

Услышим, что говорит Сам Бог перед принесением Себя в жертву, когда речь идет о спасении человека: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается» (Ин 14:27). Здесь я сошлюсь на комментарий приснопамятного греческого профессора богословия Панайотиса Трембеласа: мир, о котором здесь говорится, это мир с Богом и мир друг с другом; это мир, который можно обнаружить в глубине наших душ, если мы узнали, что примирены с Богом; это приносит мир нашей совести. Именно этот мир Бог называет своим[1]. Это провозвестие мира, идущее от самого Бога, очень важно для нас – людей, живущих в современных обществах. Более того, Евангельская Весть является для христианской жизни вневременной. Это особое провозвестие – не что иное, как внутренний мир, мир нашего сердца. Я уверен, что, если каждый будет стараться стяжать мир в своем сердце, в соответствии с христианским учением, дела пойдут лучше.

Здесь нам следует обратить внимание на вызывающее споры место в Новом Завете, о котором представители других религий, при дословном переводе Слова Божия, говорят, что Христос ведет там речь о «мече», а значит – о войне. В Евангелии от Луки Христос говорит ученикам, чтобы они купили мечи (Лк 22:36). При буквальном понимании смысл этого места совершенно антихристианский, противоречащий установлению мира. Но здесь речь идет об указании ученикам быть готовыми к конфронтации с людьми, с грехом и злом. Согласно Отцам Церкви, «мечи» – это два Завета[2]. Согласно апостолу Павлу, это мечи Святого Духа. «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12).

МИРОТВОРЧЕСКАЯ РОЛЬ ЦЕРКВИ СЕГОДНЯ

Диалог как коммуникационный мост на пути к миру

Я начну этот раздел с Коммюнике первого Предсоборного общеправославного совещания (Шамбези, 1976). На этом Совещании Православная Церковь,

> [признавая значительную роль, которую играют религии в утверждении мира, и] выражая желание Православной Церкви сделать свой вклад в межрелигиозное понимание и сотрудничество и через это – в устранение фанатизма во всех его аспектах, а также в примирение народов и в преобладание идеалов свободы и мира в мире ради служения современным людям, независимо от расы или религии, решила, что Православная Церковь должна сотрудничать с другими религиями, кроме христианства, имея в виду указанные цели[3].

Затем Православная Церковь, сознавая свою социальную ответственность и долг способствовать утверждению мира во всем мире, на третьем Предсоборном всеправославном совещании (Шамбези, 1986) среди прочего провозгласила следующее:

> Чая новой земли и нового неба, где правда живет, здесь и сейчас мы боремся за возрождение и обновление людей и общества. Это наше свидетельство и орошение сухой земли нашей эры, которая нуждается в Боге более, чем любая другая эра, станет лучшим вкладом наших Церквей в дело мира и в идеалы, которые ему сопутствуют и его утверждают. Православная Церковь с любовью обращается ко всем, чтобы все мы способствовали победе любви и мира между людьми и народами[4].

Из двух этих документов всеправославных совещаний можно сделать вывод о необходимости собеседований представителей Православной Церкви с инославными христианами, а также с представителями других религий. Разумеется, такие собеседования должны проводиться в мирной атмосфере и в духе сотрудничества. Но этого недостаточно. Результаты таких собраний следует доносить до верующих разных религий.

Чтобы прояснить эту мысль, нужно обратиться к деталям. Например, после встречи православных с мусульманами принимается совместное коммюнике. Однако недостаточно поместить это коммюнике на официальном веб-сайте или в научном журнале. Религиозные лидеры и представители должны распространять его содержание в своих проповедях и выступлениях. Только в таком случае прозвучит

послание о том, что одни религиозные лидеры мирно взаимодействуют с другими религиозными лидерами, имея в виду общую цель – достижение мира в мире. Это должно стать примером, которому будут следовать другие. Кроме того, христианская жизнь, согласно заповеди «любить друг друга», не может быть ограничена только членами нашей Церкви.

Я бы поддался самообману, если бы сказал, что таким образом мы сможем уничтожить религиозный фанатизм, проявления которого мы каждый день видим по телевидению. Несомненно, это должно стать главной темой двусторонних и многосторонних собеседований ради обсуждения возможных мер противодействия. Как христиане и участники общества любви в Триедином Боге, мы должны избегать любой нетерпимости и религиозного фанатизма. В этой связи хотел бы напомнить слова Космы Этолийского, которого первый Али Паша признал святым: «Те, кто допустил несправедливость по отношению к христианам, или евреям, или туркам, должны исправить ее».

Литургия после литургии

Помимо мирных собеседований Церковь может идти и другими путями ради достижения мира. Один из таких путей – осуществление и развитие литургии после литургии. Чтобы лучше понять, что такое литургия после литургии, мы должны осознать, что в церковной службе есть два измерения. С одной стороны, собрание учеников, совершающих воспоминание смерти и воскресения Христа посредством таинств – до Страшного суда. Это совершение воспоминания смерти и воскресения Христа требует духовной подготовки, однако не только личной, но и такой, которая проявляется во всех действиях христианина и касается его отношений к семье, к другим людям, к обществу и проч. С другой стороны, христиане обновляются в Святом Причащении, обновляются Святым Духом, и они имеют миссию свидетельства об Иисусе Христе миру[5].

Как все это может способствовать утверждению мира в мире? Именно здесь Церковь должна учить и являть делом ту духовную подготовку, о которой говорилось выше. Церковная служба совершается не только в храме, где совершаются Таинства, – христиане должны постоянно пребывать в духовном делании. Подготовка к таинству

таинств, Святой Евхаристии, т.е. подготовка верующих к принятию Тела и Крови Христовых, должна включать все аспекты жизни. Мы не можем занимать половинчатую позицию по отношению к нашим ближним. Каждый день мы должны духовно бодрствовать и добровольно совершать любое, возможное для нас, социальное служение, потому что все люди созданы по образу Божию, независимо от религии, цвета кожи, национальности и социальной принадлежности. Мы утверждаем, что перед Богом все верующие равны и будут судимы по своим делам.

Любовь и прощение

Духовное бодрствование и подготовка к христианской жизни требует двух главных вещей, которым учит нас Бог и которые являются краеугольными камнями в деле утверждения мира.

Первое – это любовь, и особенно, когда речь идет об утверждении мира во всем мире, любовь к врагам. Миротворец Иисус призывает нас: «благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк 6:28). Также и Апостол языков говорит: «Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим 12:20-21). Эти элементы нашего христианского учения чрезвычайно важны сегодня, если мы, христиане, стремимся быть хорошим примером в обществе и в мире, а также сохранять мир. Наше христианское учение должно стать образом жизни. Если мы будем помогать другому, который находится в трудном положении, и дарить ему нашу любовь, тогда, в тот же момент, будет возникать множество каналов сотрудничества и гармонического сосуществования.

Второе и не менее важное – прощение. Образцом здесь являются слова в Молитве Господней: «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6:12). Эти слова должны стать путеводной звездой в жизни каждого христианина. Нередко, когда раны болят, простить своего ближнего очень трудно. Тем не менее мы утверждаем: как бы ни было это трудно, прощение – наш долг. Сам Христос учил о добродетели прощения во все дни Своего Воплощения. Нам будет легче исполнить свой долг прощения ближних, если

мы будем всегда удерживать в памяти жизнь и деяния Христа, который смирился и пролил Свою кровь ради прощения наших грехов и ради нашего спасения. Если мы, христиане, сможем прощать и жить в любви, уверен, что многие конфронтации прекратятся.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несомненно, возвещение евангельского учения нашей Церковью в ходе мирного диалога будет способствовать миру во всем мире. Но для нас, православных, очень важно, с одной стороны, постигать Православие (ортодоксию) через участие в священнодействиях нашей Церкви, а с другой стороны – преобразовывать это знание в правильные действия (ортопраксию). Это не только будет способствовать утверждению мира во всем мире – это необходимо для нашего спасения. Недостаточно веры и знания – нужны еще и дела. Это подчеркивается в Библии: «вера твоя спасла тебя» (Мф 9:22); «вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак 2:17). Наконец, как учит нас св. Игнатий, недостаточно называться христианами, нужно жить по-христиански.

Примечания

[1] *Παναγιώτη Τρεμπέλα*. Υπομνήματα εις το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον. Σελ. 530.

[2] *Νικολαίδη Αποστολου*. Προβλιματισμοι χριστιανικου ηθους. Αθήνα: Εκδόσεις ΓΡΗΓΟΡΗ, 2002. Σελ. 64-65.

[3] Ανακοινωθέν της Α΄ Προσυνοδικής Πανορθοδόξου Διασκέψεως // Επίσκεψις. 158 (1-12-1976). Σελ. 4.

[4] Η συμβολή της Ορθοδόξου Εκκλησίας εις επικράτησιν της ειρήνης, της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της αδελφοσύνης και της αγάπης μεταξύ των λαών, και άρσιν των φυλετικών και λοιπών διακρίσεων // Επίσκεψις 369 (15-12-1986). Σελ. 25.

[5] Orthodox Vision of Ecumenism. Compiled by Gennadios Limouris. Geneva: WCC Publication, 1994. P. 217.

Диакон Анастасий Бендо

(Албанская Православная Церковь)

Исключительная духовная ценность брака в православной традиции и современные вызовы

Институт брака существует во всех человеческих обществах, древних и современных. Это один из столпов, на которых строятся общества, и он был предметом изучения различных религиозных, философских, социологических, психологических и культурологических школ мысли. Во многих культурах институт брака рассматривается как необходимое условие продолжения человеческого рода и как место для роста и развития индивидов, а потому является сердцевиной многих общества по всему миру. В большинстве основных религий нашей планеты он составляет одну из главнейших и священных забот, и они защищают брак, используя весь арсенал богословских и философских аргументов, чтобы подчеркнуть его значимость и святость. Равным образом и в тех странах, где эти религии доминировали на протяжении периода их развития, принимаются соответствующие законы с целью защиты института брака.

В большинстве современных философских и богословских словарей брак определяется как *институт*, в рамках которого взаимные отношения мужчины и женщины признаются государством, религиозной властью или обеими вместе. В некоторых школах мысли брак рассматривается даже как *контракт*. Заключение брака, признаваемого государством и религией, изменяет личный и социальный статус людей, которых брак соединяет вместе.

I

Брак существовал как форма и образ жизни с самых истоков человечества. Об этом нам говорит Книга Бытия: Бог сотворил челове-

ка, мужчину и женщину, и повелел им плодиться и размножаться на земле (Быт 1:26-28). Начиная с этого места Библии Бог открывал человеку, что естественное состояние, в котором человек призван пребывать и развиваться, – это брак, близкие и вечные отношения между мужчиной и женщиной. Эти отношения представляют собой один из институтов, открытых Богом человеку, и потому он имеет божественные основания. В великих монотеистических религиях, так же как и в религиях Африки и Азии, брак является производным из этого факта; он существует и поддерживается в качестве одной из важнейших составляющих священных церемоний и законов этих религий, несмотря на различие характерных для них целей.

Например, в иудаизме брак – это заключенное парой контрактное предписанное Богом обязательство, в котором особо подчеркивается божественная роль брачующихся. Деторождение не считается единственной целью брака. Согласно Каббале (одному из направлений иудейской мистической традиции), когда кто-то вступает в брак, он руководствуется тем соображением, что в состоянии одиночества душа недостаточна и неполна, а потому для достижения совершенства нуждается в другой душе. Это верно и для ислама, в котором брак рассматривается как договорный союз, длящийся лишь в этой жизни. Что касается Европы, то в Древней Греции не было особой брачной церемонии; вместо этого заключался двусторонний контракт между мужчиной и женщиной. В Риме брак не сопровождался специальной санкцией со стороны религии или государства; он, как и в Греции, основывался на договоре между мужчиной и женщиной. Правом вступать в брак обладали только те, кто имел *Ius connubii*. В эту категорию входили римские граждане (древние латиняне), а также, с некоторыми ограничениями, плебс, освобожденные рабы и люди, принадлежащие к определенным профессиональным группам. Все это изменилось в постклассический период в результате распространения христианства. Кроме того, помимо указанных условий были и другие, такие как *affectio maritalis* (причина вступления в брачный союз) и различные законоположения, предписывающие, как заключать брак. Модестин (250 год по Р.Х.) так описывает классическое понимание брака: «Брак – это союз мужчины и женщины, общение жизни, соучастие в божеском и человеческом праве». Такой союз восходит к самым ранним време-

нам, когда мужчина и женщина сходились вместе, объединяя свои мирские блага и духовную, культовую практику. Постклассическое Юстинианово право, разработанное в свете христианства, привело к колоссальным социальным переменам во всех аспектах жизни, включая брак, в том числе утвердило нерушимость брака за исключением тех случаев, которые предусмотрены святыми канонами Церкви.

II

Христианство совершило подлинную революцию в том, что касается цели брака и предполагаемых им прав и обязанностей. Сделав религию всеобъемлющей, оно принесло изменения во все области жизни. Прежде всего, оно обратило внимание на происхождение человека. Утверждая, что он сотворен по образу и подобию Божию, христианство открыло высшую цель человека, которой является обожение. Оно также показало, что и мужчины, и женщины, независимо от пола, имеют великую ценность. Соответственно, христианство самым серьезным образом изменило и понимание брака. Оно научило людей, что каждый человек обладает уникальной ценностью перед Богом, независимо от расы и происхождения, и что евангельское благовестие обращено ко всем народам и социальным классам без всякого различия. Со временем право вступать в брак получили даже христиане-рабы, а также представители других христианских народов, завоеванные Римом и не имевшие статуса римских граждан. Брак, ставший в Церкви таинством, был распространен в своем юридическом значении на всех христиан и тем самым приобрел универсальный характер. Один из ранних христианских авторов Тертуллиан (160–230) говорит, что «брак скрепляется Церковью, подтверждается святой Евхаристией, запечатлевается благословением, вписывается на небесах Ангелами, заносится в книгу жизни Агнца».

Первая заповедь, которую получили евреи в Ветхом Завете, – размножаться. «Плодитесь и размножайтесь», – сказал Господь человеку. Аврааму Он дает обетование: «Я заключу Мой завет между Мною и тобой и умножу тебя невероятно». Однако в Новом Завете,

в силу спасительного деяния Христа, брак был поднят на новый уровень. Его цель теперь не сводится к умножению человеческого рода, и он стал больше чем законным договором. Сам человек был поднят на более высокий уровень, и, согласно св. Иоанну Златоусту, брак стал «таинством любви». Богослов о. Иоанн Мейендорф пишет, что брак – это «единственный в своем роде союз двух существ в любви; двух существ, которые поднимаются над своей человеческой природой и становятся едиными не только "друг с другом", но и "во Христе"» («Брак в Православии»).

Если в Ветхом Завете цель брака заключалась в умножении и продолжении человеческого рода, то в христианстве его цель – всецелое совершенство человека: вознесение его в духовную сферу, отдаление от мирских и плотских мудрствований и соединение с Богом. В открытом нам истинном свете христианства св. Иоанн Златоуст говорит, что «с самого начала Бог открылся как создатель, по Своему промыслу, этого союза мужчины и женщины». Более того, брак был поднят на уровень таинства, о чем говорит апостол Павел. Это значит, что брачные узы мужчины и женщины не являются только временными, подчиненными непостоянству человеческого существования. Напротив, брак вознесен в сферу вечности. Снова приведем слова великого вселенского учителя св. Иоанна Златоуста: «Когда муж и жена соединяются браком, они уже не нечто земное, но как образ Самого Бога». Поэтому странно слышать в ходе брачных церемоний других исповеданий слова: «пока смерть нас не разлучит». Получается, что брак существует, только «пока смерть нас не разлучит», что связь между мужчиной и женщиной, соединенными в браке, кончается в этой жизни и является рабством у этого мира. Но Евангелие провозглашает вечность брака. Св. Климент Александрийский пишет: «Брак больше, чем человеческое. Это микро-царство, царство в миниатюре, которое есть малый дом Божий».

Христианство старается не позволить созданным человеком идолам разрушить истинное счастье брака: оно сообщает ему способность преодолевать себя, мир и падшую природу, ориентируя его не на исполнение лишь свойственных ему желаний и потребностей, но на стремление к высшим уровням существования. О такой возможности говорит св. Григорий Богослов:

> Брак есть путь к умеренности и гармонии желаний, печать глубокого дружелюбия… особый напиток из содержащегося в нем источника, недоступный другим. Соединенные по плоти и единые в духе, они побуждают друг друга на пути к взаимной любви. Ибо брак не отдаляет от Бога, но приближает всех к Нему, ибо Сам Бог вовлекает нас в него.

III

Сегодня брак как духовное установление страдает, как и все другие духовные ценности по всему миру. Но он, несомненно, является даром, который, наряду с монашеством, Бог даровал человеку ради его освящения. В наше время синкретизма и релятивизма многие люди неспособны правильно понять это таинство, и потому христианство как духовная сила в мире должно, как и всегда, поддерживать брак как неотъемлемую часть жизни тех христиан, которые избрали этот путь ко спасению.

Под мощным воздействием различных направлений, искажавших духовный мир человечества в XX веке, когда атеистический коммунизм и капиталистический материализм господствовали в самых уродливых формах, на которые они способны, разрушение человеческой личности стало систематическим и почти неостановимым. На Востоке речь шла о браке нового человека, когда все до мельчайших деталей планировалось в революционно-атеистической атмосфере. Даже самое слабое упоминание о том, что брачные узы имеют духовный аспект, рассматривалось как религиозный анахронизм, а в некоторых странах, таких как Албания, – как политическое преступление. Тем временем на Западе, где капиталистический секуляризм стал основным мотивом, материалистический дух возобладал, облачившись в одежды «потребностей», и прагматизм изуродовал брак в духе циничного релятивизма. Сегодня эти явления продолжают влиять на общества так же, как и вчера, в зависимости от страны, где они доминируют. Например, в Албании, где разводы достигли устрашающих масштабов (в больших городских центрах распадается до 50% браков), продолжает ощущаться атеистическое влияние прошлого. Брак утратил свой глубоко духовный смысл и воспринимается как хороший

способ супругов умножить свои материальные блага и обеспечить максимальный доход, то есть рассматривается с консюмеристской и материалистической точек зрения. Образ такого брака – который, к слову сказать, распространен и на Западе, хотя и в более утонченном виде, – стал главным препятствием для многих молодых людей, которые не видят другого примера ни у предшествующих поколений, ни в других европейских обществах и не понимают, что брачный союз может быть совсем иным. Упадочная культура, господствующая сегодня в мире, приводит и ко многих другим явлениям, прямо противоречащим истинным потребностям человечества и создающим невероятно трудные условия для правильного понимания брака и жизни в браке. Более того, сегодня мы наблюдаем тенденцию к отказу от той формы и той цели, которые признавались за браком в течение двух тысячелетий христианской истории. Сожительство, однополые браки и вообще эгоистический, растительный и потребительский стиль жизни – все это болезненные явления, которые не только создают проблемы, но и делают еще более трудным понимание истинного значения брака для нашей эпохи.

Все это составляет фундаментальную проблему для религиозного сознания и, в частности, для православного сознания во всех странах, где существует Православная Церковь. Факты таковы: большинство людей, заключивших брак в Православной Церкви, совершенно не готовы понять и принять это великое таинство. Долг Православной Церкви как доброй Матери – заботиться обо всех молодых людях, выбравших этот путь. Она должна помочь им понять, что жить духовной жизнью до брака – основное условие для совершения необходимого выбора. Она должна помочь им понять, что такое брак, особенно сегодня, когда представление о браке так искажено, потому что заповеди Божии забыты или отвержены. Главная ответственность в данном случае лежит на семье, которая первой должна помогать и заботиться не только о физическом развитии детей, но и об их духовном развитии, а также способствовать их духовному рождению, чтобы в будущем они могли делать ответственный выбор в жизни. Очень важна и школа, если она основана на началах истины и праведности: школа должна формировать у молодых людей представления о жизни вообще и в особенности о браке. Именно поэтому религиозное воспитание в школе является чрезвычайно важным. Более того, пришло

время для того, чтобы у Церкви были свои собственные воспитательные учреждения – именно с целью формирования молодых людей в христианском духе, особенно в наше время, когда образование во всех его аспектах переживает глубокий кризис.

Церковь как Мать всех христиан должна помогать своим чадам постичь истинное предназначение брака, чтобы мы смогли жить в Раю еще в этой жизни. Духовные отцы должны играть первостепенную роль в деле духовного обновления современного человека, находящегося в кризисе, и, в частности, объяснять, что брак – это путь к спасению. Участие духовника, действующего с различением, необходимо для руководства молодыми людьми в период духовной подготовки к браку, для того, чтобы они постигли, в чем состоит цель жизни, и стремились к христианским добродетелям. В то же время современная психология свойственными ей средствами тоже пытается заниматься этими проблемами, консультировать людей и помогать им, в том числе парам, намеревающимся вступить в брак; однако ее слабые попытки способствовать решению современных проблем не могут увенчаться успехом, поскольку человек переживает последствия грехопадения. Несмотря на то что Православная Церковь сталкивается со множеством разнообразных вызовов, я считаю, что особая забота Церкви в сфере брака и семьи поможет решить и многие другие серьезные проблемы, перед которыми мы стоим. Христианин должен пройти путем взросления, преодолевая различные этапы и реализуя свои духовные и интеллектуальные способности, иначе он не сможет реализовать свой потенциал. Если он не идет путем духовного созревания, можно сказать, что само его спасение под угрозой – спасение, которое есть главный дар, даруемый Христом человеку в Его Церкви.

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков

(Польская Православная Церковь)

Вызовы современной эпохи и их характер

Причины современных вызовов

В последние два года очень много говорится о финансовом кризисе, коснувшемся всего мира. Все осознают, что это большая проблема для нормального функционирования современного общества, так как многие остаются без средств к существованию. Правительства государств, которых затронула эта проблема, предпринимают действия с целью противостоять кризису или по крайней мере уменьшить его отрицательные последствия. Такие меры для всех понятны и всеми одобряемы. Общество подталкивает правительства к более активным действиям в этой области, соглашаясь даже на собственные издержки и снижение зарплат, чтобы противодействие кризису в конце концов оказалось успешным.

Кроме финансовых, современный мир сталкивается с огромным количеством проблем другого рода. Они являются следствием иного кризиса, который переживает современное общество, – кризиса веры. К сожалению, практически ничего не предпринимается с целью противостоять современным вызовам духовного и нравственного характера. Напротив, многие решения власть имущих усугубляют существующие проблемы и порождают новые. Современное общество даже не осознает того, где источник этих бедствий. Оно лишь констатирует, что переживает нравственный кризис, ничего, по существу, не делая для его преодоления.

Можно поставить вопрос: почему дела обстоят именно так? Ответ верующего будет очень прост: потому что общество или забыло, или сознательно отбросило основы веры и принципы христианской жизни.

Современное общество – особенно западное – не принимает христианского учения о человеке и цели его существования. Основой этого учения является представление, что человек – существо, созданное Богом, в котором соединены два начала: духовное и телесное. Библейское сказание выражает эту мысль очень четко: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт 2:7). (Очень часто мы также говорим, что человек – это психосоматическое существо; употребляя это греческое словосочетание [психе – душа, сома – тело], мы подчеркиваем двусоставность природы человека.) О наличии в человеке души говорит не только христианство, но и другие религии, а в некоторой мере и светская наука. Осознавая это, христианская литература все время подчеркивает, что два эти начала – душа и тело – находятся в постоянном взаимодействии и должны находиться в гармонии. Человек должен заботиться не только о теле, но также – даже в первую очередь – и о душе.

Из библейского учения о человеке мы узнаем и о другом важном аспекте человека: человек создан по образу и подобию Божьему. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт 1:26).

Эти два библейских слова – образ и подобие (хотя некоторые считают их синонимами[1]) – у большинства Святых Отцов имеют разное значение. Образ – это прежде всего дарованное нам в творении Богом статичное свойство, которым обладает каждый человек, невзирая на образ его жизни. Подобие же имеет динамичный характер, и его мы приобретаем в нашей жизни, живя по заповедям Божиим и заповедям евангельским. Как говорит, очень четко, Владимир Лосский:

> Человек был сотворен одной волей Божией, но ею одной он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – в обожении. Одна воля для создания образа, но две – для того, чтобы образ стал подобием[2].

Развивая эту тему, Святые Отцы также утверждают, что, когда мы противимся заповедям Божиим и живем по законам, не соответствующим Закону Божию, мы утрачиваем подобие. Когда мы совершаем грех, мы также затемняем то подобие, которое приобрели в нашей жизни, живя согласно евангельским заповедям.

О том, что нашу земную жизнь мы должны строить так, чтобы приобретать подобие Божие и заботиться о своей душе, а не только о теле, говорит еще один очень важный факт. Это факт бессмертия нашей души и факт воскресения из мертвых. Все наши усилия должны направляться на совершенствование, на приобретение подобия Божия, на обожение нашего естества, которое невозможно без гармоничного соучастия наших двух начал – души и тела. Согласно Св. Отцам, вовсе некорректно утверждение, будто к греховной жизни влечет нас только тело. Всякий грех рождается в нашем уме, проникает нашу душу и затем воплощается нашим телесным началом. К примеру: в воровстве не виноваты наши руки; этот грех сначала должен родиться в нашем уме, пройти сложный внутренний процесс борьбы и акцептации, чтобы потом воплотиться в деле.

Забота о врачевании человека и общества состоит в работе над духовным началом, над душой человека, над правильным пониманием ценностей.

Большинство современных вызовов нравственного характера связано с духовными болезнями. Все усилия борьбы с существующими проблемами в первую очередь должны иметь характер духовного врачевания. (Современные вызовы, можно сказать, имеют мировоззренческий характер.) К сожалению, общественность не понимает истоков болезненного состояния современного общества, которое теряет последние нравственные принципы жизни. Доказательством этого служит хотя бы то, что в обществе практически ничего не делается для противостояния этим вызовам. Введение государствами новых юридических законов, целью которых вроде бы является борьба с нарушителями норм, не приводит к уменьшению проблем; их становится все больше и больше. Для человека верующего ситуация понятна, ибо законы эти борются не с корнями, но лишь с воплотившимся в жизнь, а раннее – родившимся в душе грехом. Во многих случаях делается даже наоборот. Парламенты многих стран принимают в качестве нормы то, что всегда считалось безнравственным.

Причиной всех отрицательных явлений, с которыми мы сталкиваемся ныне, являются неправильное мировоззрение, страстный образ жизни, кризис веры и недостаток ясного осознания цели человеческой жизни.

СПЕЦИФИКА ВЫЗОВОВ В СЕКУЛЯРИЗОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ И ТРУДНОСТИ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ИМ

Преподаватель из Франции спросил своих учеников, что означает слово *salut*, которое во французском языке имеет два значения – «приветствие» и «спасение». И все ученики ответили, что это «приветствие». Лишь одна девушка объяснила, что это слово означает также и «спасение». К удивлению учителя, она оказалась мусульманкой. К сожалению, материалистическое, потребительское и гедонистическое настроение настолько распространилось в западном обществе, что оно уже забыло о христианском учении и о действительной цели человеческого существования.

Как правило, психически больной человек редко осознает свою болезнь. Это же происходит и с современным обществом. Оно не осознает своего болезненного состояния и не знает его корней, а коли не знает, то, конечно, и не предпринимает никаких адекватных мер для лечения. Самым главным препятствием в деле врачевания современного общества и возвращения его на верный путь нравственной жизни является отрицание авторитета: Священного Писания, евангельской нравственности и даже, в некоторой степени, естественного нравственного закона. Ныне Бог для многих не является законодателем. Для большинства все законы имеют относительный характер; их создает само общество, и оно же вправе их менять. При таком взгляде законы перестают быть объективными, потому что их создает сам человек. Отныне законодатель – не Бог, но субъективный разум человека. К сожалению, мы все чаще являемся свидетелями такого подхода к жизни и нравственности человека.

Другой вызов, с которым мы сейчас сталкиваемся, состоит в том, что человек неправильно понимает личную свободу. Непонимание сути свободы приводит к тому, что современное секуляризованное общество понимает свободу как своеволие. Так понимаемая свобода приводит, как правило, к нравственной разнузданности. Человек считает, что ему можно делать все, что угодно. Его свобода ограничивается только свободой другого человека, т.е. я могу делать все, что не нарушает свободы другого человека. К сожалению, такое понимание свободы, естественно, приводит к разрушению личности и, несомненно, сказывается на жизни общества. Общество – это совокуп-

ность личностей, и поэтому человечество все чаще сталкивается также с серьезными социальными проблемами. К сожалению, мало кто понимает, что человек подлинно свободен, только когда он пребывает в единстве с Богом и свободен от греха. В момент, когда человек совершает грех, он становится рабом греха. Современное, и особенно западное секуляризованное, общество не понимает этого вовсе, а значит, и неспособно к борьбе с возникающими проблемами.

На практике это выглядит примерно так. Когда мы говорим, что аборт – это грех убийства, нам сразу отвечают: это не убийство, а личное дело женщины; препятствуя абортам, мы ущемляем права женщин. Когда мы говорим, что внебрачное сожительство мужчины и женщины – это блуд, нам отвечают, что каждый может жить как хочет и что человек сам распоряжается собой и своей личной жизнью. Когда мы говорим, что, согласно христианскому учению, гомосексуализм – это содомский грех, то слышим в ответ, что современное общество должно быть толерантным и принимать каждого человека.

Воровство считается преступлением потому, что ущемляет права собственности другого человека или общества, однако отсутствие объективного авторитета, перед которым мы ответим за все совершенные нами дела, приводит к тому, что воровство становится повсеместным. Практически везде устанавливаются видеокамеры, чтобы предотвратить кражу имущества. Видеокамера, можно сказать, заменила всевидящего Бога, а человек боится быть уловленным в объектив камеры, но не боится того, что нарушение закона оскверняет его совесть и что тем самым он утрачивает подобие Божие.

Следующим препятствием к оздоровлению общества является то, что человек отбрасывает средства своего совершенствования – молитву и пост, воспринимая как бесполезные. Современное общество с его потребительским и гедонистическим пониманием жизни готово принять Бога только в том случае, если благодаря Ему человек обогатится, а жизнь станет более развлекательной.

Потерявший веру человек все чаще утверждает, что христианство держало человечество в плену вымышленных законов нравственного поведения и что в конце концов оно начало освобождаться из этого плена. В то же время человек не понимает, откуда берутся все проблемы современного мира – воровство, насилие, убийства –

и что является причиной их распространения. Он не понимает, что они – порождения страстной жизни, чревоугодия и безверия. Такое состояние и настроение человека препятствует работе по устранению всех вызовов, с которыми столкнулось современное общество.

ХАРАКТЕР ВЫЗОВОВ В ЛОНЕ ЦЕРКВИ

Кроме проблем, с которыми мы сталкиваемся в секуляризованном обществе, существуют проблемы и в лоне самой Церкви. (Не буду здесь говорить обо всем христианстве, скажу лишь о православии.) Большая проблема, вызывающая много недоумений, связана со структурой и управлением всей Церковью. Постоянная борьба за независимость (автокефалию) отдельных Церквей, препирательства за место в диптихах, нерешенные проблемы управления диаспорой (в частности, вопрос о том, кому она должна принадлежать и кого надо поминать) – это реальность, с которой мы все еще сталкиваемся. Упомянутые мною трудности на первый взгляд касаются только структуры и управления Церковью и не относятся к самой вере. Быть может, проблемы для веры, проистекающие из этих трудностей, не ощущаются верующими тех стран, где православные составляют религиозное большинство. Но я все-таки хочу обратить на это внимание, так как для живущих в диаспоре это очень существенная проблема, соблазняющая самих православных и – употреблю здесь это слово – «оглашенных». Для многих ищущих истины (неправославных), которые узнают о таких препирательствах в лоне Православной Церкви, они очень часто становятся препятствием для принятия православия. Об этом часто говорят католики и протестанты, видя здесь недостатки православия[3]. Хотя это не касается учения Церкви и догматов, все-таки для многих это аргумент против нас.

Следующей проблемой, с которой мы начинаем сталкиваться, являются попытки свести Церковь к организации. Во многих случаях виноваты здесь сами верующие. Для властей секуляризованных государств это очень выгодно, поскольку они желают видеть Церковь благотворительной организацией – и часто так и есть. И тогда люди идут в Церковь, чтобы получить там что-то материальное и ничего больше.

Из истории мы знаем, что Церковь изначально помогала нуждающимся; об этом говорят уже Деяния Апостольские, этим организованно занимался свт. Василий Великий. Но этот элемент деятельности никогда раньше не преобладал над главным делом: деятельностью в области веры и совершением таинств. Церковь – это не завод и не магазин, где занимаются чем угодно, но только не вероучением. К сожалению, мы сейчас во многих местах на практике сталкиваемся именно с этим.

Другой насущной проблемой является высокий, по сравнению с остальным обществом, уровень жизни духовенства. Дело совести священника – не соблазнять своих верующих.

Серьезным вызовом для Церкви является также юридическое или магическое понимание веры. Очень многие верующие рассматривают отношения с Богом в юридическом ключе. По сути дела, таким образом настроенные верующие участвуют в богослужениях, совершают молитвы и дела милосердия, ожидая от Бога вознаграждения, или же воспринимают дела благочестия как удовлетворение Бога за совершенные грехи. Верующие такого типа не понимают, что это фарисейство; для них главное – вы́читать и сделать положенное, и на этом дело закончено. Мы должны помнить, что формализм порождает гордость, себялюбие, приводит к прелести и в конце концов – к фанатизму.

Еще хуже, когда веру воспринимают в магических категориях, считая, что прочитанный акафист или произнесенная молитва должны гарантировать определенный эффект. К сожалению, когда мы видим перечни святых, которым надо молиться для исцеления от определенной болезни, или же слышим, что священник совершает литургию, чтобы сборная по футболу выиграла матч, это не что иное, как магическое понимание религии. В интервью одной газете молодая девушка говорила, что носит за поясом маленькое Евангелие, подаренное ей бабушкой, так как верит, что это помогло ей стать «Мисс сексуальность», потому что она и в день конкурса засунула его себе в одежду. К счастью, она не была православной, но, увы, подобное мы можем встретить и в среде тех, кто считают себя православными. Такое понимание веры не имеет ничего общего с христианством, а тем более с православием.

ПУТИ ВЫХОДА

По учению Отцов Православной Церкви, всякое наше действие происходит не без участия нашего ума и воли. Слова апостола Павла «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим 7:19) не означают, что человек совсем не может контролировать свои поступки. Конечно, наше естество повреждено грехом, повреждена и наша воля, и это сказывается на нашей склонности ко греху, но все это не означает совершенной неподконтрольности наших действий. Если бы было так, мы бы не несли нравственной ответственности за все совершенные нами преступления. Так, например, архимандрит Платон (Игумнов), опираясь на учение Святых Отцов, пишет:

> Главные причины греха таятся в неправильном устроении ума, в недолжном расположении чувств и в ложном направлении воли. Все эти аномалии указывают на расстройство души, определяют собой пребывание души в состоянии страсти и являются причиной греха. В святоотеческой письменности всякий грех рассматривается как проявление живущей в человеке страсти. Страсть есть болезнь души, ее недостаток и ущербность. Основной психофизической базой страстей являются восприятия, впечатления, внешние чувства, вожделения и желания. Эти естественные способности, силы и функции души служат для поддержания жизни. В нормальном состоянии они находятся под контролем сознания. При неправильном устроении ума, то есть при порочном воззрении на мир, восприятия, впечатления и желания приобретают характер чувственного вожделения и наслаждения. Ошибка в плане умозрения ведет к ошибке в плане практической деятельности[4].

Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал:

> Деятельность человека всецело зависит от того состояния, в котором находится ум его: деятельность, истекающая из здра-

> вого ума, вполне Богоугодна; деятельность, зависящая от ума, допустившего в себя примесь, частию Богоугодна, частию противна Богу; деятельность ума, омрачившегося учением лжи, отвергшего учение Христово, вполне непотребна и мерзостна[5].

Современное общество, отбросившее веру во Христа и принципы жизни по евангельским заповедям, действительно поверглось в бездну греха. Им обладают чревоугодие, эгоизм, своеволие, нравственная распущенность.

Кто-то может сказать, что обо всех нарушениях нравственного характера говорят церковные каноны, а значит, эти проблемы существовали всегда. Да, верно, они существовали, но цель канонов – противостояние им. Каноны предупреждали всякого человека перед совершением грехов, четко определяли их негативное воздействие на человека в плане вечности. Каноны способствовали выработке правильного мировоззрения. Это мировоззрение, построенное в первую очередь на Евангелии и христианском понимании цели жизни, служило своего рода маяком, держащим ум человека в правильном направлении. Из правильного устремления ума рождалась и правильная жизнь.

В наше время очень сильное влияние на мировоззрение каждого человека оказывают средства массовой информации. Мы даже не осознаем, насколько наше мышление зависит от телевидения, а также от информации и мнений, предлагаемых нам иными путями. Отрицательное влияние оказывают на нас фильмы, в которых мы видим насилие, убийства, блуд, прелюбодейства и всякого рода преступления. Человек, смотрящий их, подсознательно принимает все это как нечто естественное. Он перестает отличать реальную жизнь от представленной в кинокартине. Очень многие телевизионные программы имеют антирелигиозный характер, пропагандируют страстную и распутную жизнь. К сожалению, очень часто это делается преднамеренно, чтобы отвлечь нас от Бога, овладеть нами и сделать нас легко управляемыми. Очень странно, но это факт: многие говорят, что у них нет времени для участия в богослужениях и даже для частной молитвы, но ежедневно проводят часы у экрана телевизора. Покойный отец Серафим (Роуз) по этому поводу сказал

очень ценные слова, а именно: если у нас нет решимости выбросить телевизор, то нам надо по крайней мере контролировать то, что мы смотрим. Сейчас эти слова еще более актуальны.

Если мы хорошо проанализируем нашу современную жизнь, то заметим, что идет постоянная борьба за обладание нашими мыслями. Понятно, что если все, соделанное нами, рождается в наших мыслях, то тот, кто пытается владеть нашими мыслями, легко будет управлять и нашими действиями. К сожалению, наш мыслительный аппарат невозможно выключить. Если он не занят мышлением о цели нашей жизни – о вечности, он непременно начнет мыслить о том, что ему будет предложено. Действующие сейчас в мире силы всеми путями и разного рода способами пытаются навязать нам свой образ мышления, дать свое, противное христианскому, мировоззрение.

Мы должны напоминать о цели жизни и предупреждать о разного рода закамуфлированных ловушках, при помощи которых нас пытаются затащить в сети. Люди веры должны в первую очередь предпринять усилия для того, чтобы предохранить всех, а особенно нашу молодежь и детей, от пленения ума, помочь им выработать правильное мировоззрение с ясным пониманием цели человеческой жизни. Эта нелегкая работа. Известно, как трудно привести человека к вере: это невозможно сделать силой, применение силы приводит, как правило, к обратному эффекту. Но все же если мы не научим их молиться, участвовать в богослужениях, особенно в Божественной литургии, если они не почувствуют благодати таинства Евхаристии, они не поймут сути веры и цели жизни.

Преподавание Закона Божия в школе имеет свои положительные стороны, но преподаватель в первую очередь должен предпринять усилия, чтобы научить ребенка молитве, любви; показать, что Бог есть любовь; привлечь к богослужениям. (Это, конечно, касается не только детей и молодежи – этому надо учить всех.) Схоластический способ преподавания Закона Божия или богословия, как правило, не дает того эффекта, которого мы ожидаем. По сути дела, истинным верующим становится человек молитвы. Молитва – это средство отражения всех воздействий врага, пытающегося завладеть нашими мыслями и подчинить нашу жизнь своему замыслу.

Примечание

[1] *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Клин, 2000. С. 24.

[2] *Лосский В.* Догматическое богословие. Киев, 1991. С. 299.

[3] К примеру, пока шла борьба между Патриархом Вселенским и Архиепископом Афинским по вопросу о том, к чьей компетенции относится право назначать митрополита Салоник, католические средства массовой информации не упускали ни одной возможности сообщить об этом своим верующим.

[4] *Платон, архим.* Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 129.

[5] *Игнатий Брянчанинов, свт.* Аскетические опыты. М., 1993. С. 512.

Протодиакон Георгий Харконен

(Финляндская Православная Церковь)

Православная церковь перед вызовами современной Европы

Православная Архиепископия Финляндии живет в уникальной ситуации – между Востоком и Западом. В духовном отношении она опирается на догматы, каноны и литургические традиции неразделенной Восточной Апостольской и Православной Церкви. В то же время территория, на которой она действует, является частью Европейского Союза, государства-члены которого, как показывают недавние исследования, обнаруживают признаки переходного состояния в том, что касается их религиозной идентичности. Это переходное состояние связано прежде всего с двумя фактами: во-первых, с изменением христианской идентичности европейских народов в направлении большего акцента на индивидуальности и, во-вторых, с более критичным отношением к религиозным институциям. Эти изменения указывают на те вызовы, с которыми в настоящее время стакивается традиционный мир христианских ценностей.

Современные европейцы придают гораздо больше значения своим индивидуальным потребностям и правам, нежели традиционным общинным ценностям, о которых учат церкви. Подобным образом и Европейская хартия фундаментальных прав ставит акцент на свободе индивида в вопросах религии, включая свободу верить или не верить, а также менять свои религиозные убеждения.

В этом переходном состоянии вопрос о роли церквей представляется весьма интересным и щепетильным. Франция, например, настаивает на том, чтобы включить в Хартию ЕС содержащийся в ее собственной конституции пункт, согласно которому членство в религиозных организациях относится исключительно к частной жизни индивида, тогда как в конституциях Испании и Греции говорится о тесном сотрудничестве государства, с одной стороны, и Католи-

ческой и Православной Церквей соответственно – с другой. Также и в Дании государство поддерживает Евангелически-Лютеранскую Церковь.

Члены традиционных церквей в Финляндии и Скандинавии, как правило, сполна пользовались возможностями, предоставляемыми церквами, и государство также принимало это с удовлетворением. Деятельность церквей имела надежный и постоянный характер. Однако приблизительно лет десять назад, в ответ на стремительный технологический прогресс, либерализацию рынков товаров и услуг, а также усиление многообразия культур и ценностей, все чаще слышна критика в адрес церквей, деятельность которых рассматривается как слишком специфическая и даже бюрократическая.

Национальные церкви в Северных странах, естественно, хотят следовать своим традициям и оказывать влияние на общество, но окружающий мир меняется, и принцип сохранения однажды полученных привилегий становится «пустым звуком» – в отношении как религиозных общин, так и многих других общественных образований.

Критику, направленную ныне на религиозные институции, следует воспринимать со всей серьезностью, особенно если главным посланием церквей в Европе следует считать послание надежды на новую, интерактивную и адаптивную, культуру.

***

Европейская интеграция и даже глобализация никоим образом не являются новым феноменом в долгой истории человеческой цивилизации. Римская Империя VI века по Р.Х., исламский мир VII века, средневековая Священная Римская Империя и марксизм в минувшем столетии – все они стремились объединить весь известный мир под знаменем одной идеологии. Естественно, среди них именно Римская Империя лучше всего соответствовала модели социальной и религиозной консолидации мультикультурной Европы. В период своего расцвета Рим был славен своей дорожной сетью, торговлей, навигацией и эффективной правовой системой, но не менее важно и то, что торговля и общение соединяли с Империей народы и идеологии отдаленных от Европы стран – Китая, Индии, Ближнего Востока и Африки.

Распространение христианства из Римской Империи в другие части света стало возможным в результате именно этих культурных контактов. Христианство того времени еще не было идеологией, навязываемой с помощью военной силы, а представляло собой особое представление о человеке, которое могло свободно проникать на новые территории по инициативе живущих там людей. Так, в V веке христианские ценности, утвердившиеся в Римской Империи, начали укореняться и по-разному развиваться в Индии, Ирландии, Эфиопии, Ливане и многих других странах. Секрет успеха христианства в начале Средних веков заключался в его терпимости.

Христианство также оказало колоссальное влияние на правовую систему Римской Империи. Не следует забывать, что, например, рабство в обществах классического периода воспринималось как нечто само собой разумеющееся. Должники, пленные, жертвы разбоя и граждане, захваченные в ходе войны, продавались в рабство. Преступников тоже нередко приговаривали к рабской работе, часто – в рудниках. Потомки рабов автоматически считались рабами, и таким образом институт рабства составлял характерную черту общества в целом.

Согласно традиции римского права человек имел абсолютную власть над членами своей семьи, вплоть до того, что он обладал правом решать, жить или умереть его жене и детям. Даже отказ от новорожденного ребенка или его убийство считались совершенно оправданными действиями. Христианство стало причиной медленных, но неуклонных изменений этих обычаев. Его новой и радикальной вестью было убеждение, что все люди сотворены Богом и именно отсюда берет начало представление о равенстве людей. Эти фундаментальные европейские ценности, восходящие к христианству, сегодня также воспринимаются как само собой разумеющиеся.

В свете тех исследований, о которых говорилось в начале этого доклада, нынешнее состояние европейского общества можно уподобить тому вызову, который бросили христиане обществу Римской Империи. Таким образом, усиление индивидуализма в рамках религиозной веры не обязательно рассматривать как угрозу; это, скорее, обращенный к церквам вызов и призыв представить главное возвещение христианства в новой форме.

Но какие же главные ценности должны сегодня возвещать церкви?

Прежде всего мы должны признать тот факт, что общество, для которого характерно культурное единообразие и которое так долго отстаивали церкви, сменилось обществом индивидуалистическим. Поэтому необходимо сделать акцент на том, как индивидуализм и человеческая личность могут быть истолкованы с христианской точки зрения.

Следует также подчеркнуть, что самое существенное или лучшее в христианстве – это не его громоздкие административные или доктринальные структуры, а то общение живых людей, которое оно порождает. Мы должны помочь людям понять, что христианство призывает их не к принятию некой идеологии, а к участию в свободе.

***

Православная Церковь Финляндии следует по пути открытого диалога между Востоком и Западом, и чтобы такой диалог стал продуктивным, мы должны видеть знамения времени и взвешивать те ценности, которые свойственны различным системам убеждений.

Мы живо помним, как в XX веке марксизм выступил в качестве идеологии, соревнующейся с христианством в глобальном масштабе. И хотя с момента падения Берлинской стены прошло уже двадцать лет, в Европе все еще сохраняются руины утопического мировоззрения, характерного для тоталитарных систем.

Существует также опасность того, что Европу разделит «моральный железный занавес», если говорить о семье и социальных вопросах. Во многих церквах Восточной Европы гораздо более строгие взгляды на нравственные проблемы, чем на Западе. Аборты и эвтаназия жестко осуждаются католическими, православными и протестантскими церквами Восточной Европы. Однако эта ситуация не является ни какой-то особой, ни опасной. Наоборот, очень хорошо, что между церквами, действующими в восточном и западном культурных контекстах, имеют место серьезные дискуссии по такого рода вопросам. Это особенно важно для Запада, где существует нужда в переосмыслении взглядов на вопросы семейной этики.

Однако этот вопрос имеет две стороны, и настоящая проблема возникает, когда моральные ценности смешиваются с популистскими или националистическими политическими взглядами. Другими словами, существует опасность того, что церкви будут вместе сопротивляться исчезновению главных традиционных семейных ценностей в нынешнем обществе, не взяв на себя труд осмысления своего собственного провозвестия или выражения его во внятной, доступной форме.

Мы также не должны допускать, чтобы популизм или национализм оказывали поддержку авторитарному использованию политической власти. Существенно важно, чтобы любое усиление влияния церкви в обществе сопутствовало утверждению культуры открытой дискуссии внутри церквей.

***

Другим следствием происходящего в Европе социального и религиозного транзита является то, что известно как принятие конфликтной информации. В данном случае главный вызов состоит в несовместимости знания, веры и разума. Диалог веры и разума был важной составляющей успеха христианства в Римской Империи в первые века христианской эры. В то время римляне с великим благоговением и искренностью поклонялись многим богам, так что в империи была плюралистическая культура с высокой степенью терпимости. В Риме считали, что его успехи можно приписать политике правильного и должного почитания всех богов. Как же получилось, что христианство получило бóльшую поддержку по сравнению с другими религиями?

Один из ответов можно найти в послании, написанном в I веке человеком по имени Диогнет, и кажется, что эти слова почти двухтысячелетней давности могут стать хорошим советом относительно того, как исцелить ослабленное христианство нынешней Европы.

> Христиане не различаются от прочих людей ни страною, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого либо

необыкновенного наречья, и ведут жизнь ни в чем не отличную от других. Только их учение не есть плод мысли или изобретение людей ищущих новизны, они не привержены к какому либо учению человеческому, как другие.

Но, обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, в пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни.

Живут они в своем отечестве, но как пришельцы… Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество – чужая страна. Они вступают в брак, как и все, рождают детей, только не бросают их. Они имеют трапезу общую, но не простую. Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы…

Словом сказать: что в теле душа, то в мире христиане.

(Послание к Диогнету, гл. 5-6.)

***

Говоря о вызовах, обращенных к Православной Церкви современным миром, нужно сказать еще о двух вещах. Во-первых, о потреблении, во-вторых – о среднем образовании. Потребление и особенно распространение наших западных потребительских стандартов в Азии и Африке – это огромный вызов Православной Церкви. Вместе с передачей западного индивидуалистического мышления другим континентам возникает серьезная опасность того, что западный консюмеризм станет новой фундаментальной ценностью в азиатских и африканских культурах, которые сформировались в соответствии с общинными традициями.

Как говорил почти две тысячи лет назад римлянин Квинт Серторий: «Рим – уже не в Риме. Он там, где я». Именно эгоцентрический гедонизм довершил разрушение Римской Империи. Мы должны позаботиться о том, чтобы такая же сила, которая сегодня движет нашей потребительской культурой, не привела в конце концов к разру-

шению всего мира. И нашей церковной аскетической традиции здесь есть, что сказать миру.

Ценности нашего общества, быть может, лучше всего видны в школе. Удачная или неудачная школьная система отражается на обществе и его ценностях самым непосредственным образом. В нашем современном сетевом мире сотрудничество в области образования между разными языками и культурами стало проще, чем когда-либо ранее, и церковь должна быть готова донести свою собственную систему ценностей до молодых людей в наших школах, так чтобы они могли отдать им предпочтение перед лицом слепой веры в успех.

Православный мир со всем его богословским и историческим опытом – это именно то, в чем нуждается сегодня образование по всей Европе: духовная традиция, к которой можно присоединиться и которая оставляет молодым людям место для их собственной креативности; международные связи; вера в силу взаимодействия.

Протоиерей Иоанн Бэр

(Американская Православная Церковь)

Личностное бытие и свобода: укорененность обоих в аскезе

Личность, божественная и человеческая, трансцендентность личности по отношению к природе, а также ее онтологическая укорененность в свободе – таковы, без сомнения, главные темы и великие достижения богословия конца XX века. Найдя свое наиболее глубокое и влиятельное выражение в творчестве митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), такое богословие распространилось в православном мире и вышло за его пределы. Задача настоящего доклада состоит в том, чтобы, внимательно проанализировав это богословие, показать, что его представление о «личности», превосходящей природу и укорененной в свободе, восходит к Канту, а не к Каппадокийцам, и что подлинным аналогом такого представления о личности является не тринитарное бытие Бога, но мученичество Крещения.

ИПОСТАСИ: БИОЛОГИЧЕСКАЯ, ЭККЛЕЗИАЛЬНАЯ, САКРАМЕНТАЛЬНАЯ

Возможно, наиболее влиятельный анализ понятия «личность» митрополит Иоанн дал в своей ранней статье «Личность и бытие», которая стимулировала мысль многих других авторов в конце минувшего века[1]. Хотя содержание этой работы хорошо известно и стало частью современного православного богословия, я все же напомню ее основные пункты, прежде чем двигаться далее.

С точки зрения митрополита Иоанна, великим вкладом греческих отцов IV века в христианское богословие стало отождествление «ипостаси» с «личностью», так что утверждение о том, что нечто существует как «личность», перестало означать, что к его

объектности прибавлен дополнительный элемент, и стало означать, что «личность... *сама и есть ипостась бытия*» (ВС 39; курсив автора) и что все объекты восходят в своем бытии к личности – «тому, что конституирует бытие, то есть дает возможность вещам быть собой». Двумя «закваскаами», позволившими взойти этому вкладу, были: во-первых, учение о творении мира из ничего, освобождающее мир от закрытой онтологии и утверждающее онтологию мира в Боге, так что существование мира оказывается актом свободы; а во-вторых, то, что «*бытие Самого Бога* было отождествлено с личностью» (ВС 40). Окончательную формулу тринитарного богословия – «одна усия, три ипостаси» – не следует понимать в том смысле, что единство Бога определяется его сущностью, как если бы Бог – это прежде всего существующий и лишь затем существующий как три личности. Напротив, «единство Бога, единый Бог, и онтологический "принцип", или "причина", бытия и жизни Бога состоят не в единстве Божией сущности, а в ипостаси, то есть в личности Отца», которая есть причина рождения Сына и исхождения Духа. Поэтому само существование Бога не связано с какой-либо онтологической необходимостью, но основано на личном акте Отца, конституирующего Себя в отношении – в общении – с Сыном и Духом. «Бог "существует" благодаря личности» (ВС 42).

Из этих рассуждений о тринитарной онтологии митрополит Иоанн делает далеко идущие выводы. Наше человеческое стремление к свободе было удовлетворено простой возможностью выбора, без осознания того, что эта так называемая свобода априори ограничена необходимостью существования, которое не выбрано, но дано (ВС 42). Человеческое желание утвердить свое существование не как заданную необходимость, но как «результат свободного согласия и самоутверждения» – ибо «этого, и никак не менее, человек ищет как личность», – приводит к трагическому существованию человека, всегда вступающему в конфликт с данностью его тварности:

> Следовательно, личность не может быть реализована ни в пределах мира, ни в границах человека… поскольку подлинная личность, как абсолютная онтологическая свобода, должна быть «нетварной», то есть не связанной никакой «необходимостью», включая необходимость собственного суще-

> ствования. Если такой личности в действительности не существует, то и само представление о ней есть не что иное, как самоуверенное заблуждение. Если Бога нет, то нет и личности (ВС 43).

Если единственным способом выражения абсолютной онтологической свободы для тварных человеческих существ является самоубийство, тогда «личностность разрушительна для бытия» (ВС 43). Использование такой абсолютной свободы приведет к хаосу, и поэтому «понятие личности» релятивизируется, а ее свобода ограничивается законом, так что каждый другой для нее становится угрозой и «адом». Гуманизм не в состоянии удовлетворить общечеловеческое стремление, он «неспособен утвердить личность».

В отношении Бога, с другой стороны, все совсем не так. Будучи нетварным, Бог не связан необходимыми ограничениями нашего тварного существования. Что еще важнее, основанием онтологической свободы Бога является не Его нетварная «природа», ибо в противном случае у человека не было бы надежды стать «личностью в том смысле, в котором ею является Бог, то есть подлинной личностью». «Основой онтологической свободы Бога» является «Его личностное существование, тот “способ существования”, согласно которому Он существует как божественная природа» (ВС 44). Митрополит Иоанн сжато описывает эту мысль в следующем пассаже:

> Способ, которым Бог реализует Свою онтологическую свободу (то есть то, что и делает Его свободным онтологически), – это путь **трансцендирования и упразднения онтологической необходимости сущности** посредством бытия в качестве Бога Отца, то есть Того, Кто «рождает» Сына и «изводит» Духа. Этот экстатический характер Бога, тот факт, что Его бытие тождественно акту общения, обеспечивает **преодоление онтологической необходимости, которую предполагала бы Его сущность** – если бы та была первичным онтологическим предикатом Бога, – и ставит на место этой необходимости свободное самоутверждение Божественного существования. Ибо это общение есть производное от свободы, возникающей не из сущности Бога, но из личности – Отца… Бог есть Троица

> не потому, что Божественная природа экстатична, но потому, что Отец как *личность* свободно изволяет это общение (ВС 44; выделено мною. – *Прот. И.Б.*).

Таково, с точки зрения митрополита Иоанна, подлинное онтологическое содержание утверждения апостола Иоанна Богослова о том, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16): любовь есть «высший онтологический предикат. Любовь как способ существования Бога "ипостазирует" Бога, конституирует Его бытие» (ВС 46).

Наконец, согласно рассуждениям митрополита Иоанна, «личность не просто желает быть, существовать "вечно", то есть обладать онтологическим содержанием. Она желает большего: существовать в качестве конкретной, уникальной и неповторимой бытийности» (ВС 46). «Уникальность» личности есть нечто абсолютное: «цель – это сама личность» (ВС 47). Но поскольку эта уникальность релятивизирована обществом, человек превращается в «объект», и его стремление обеспечить свою абсолютную уникальность и идентичность неизбежно оканчивается смертью, которая – вопреки тому, что в качестве биологического события смерть является «естественной и желательной», позволяющей жизни продолжиться через деторождение, – в реальности есть трагедия, поскольку оставляет только возможность «выживания» родителей в детях.

В отличие от гуманистического «онтологизирования смерти» христианское богословие предлагает «онтологию, которая преодолевает трагический аспект смерти, как минимум не принимая смерть в качестве онтологической реальности: смерть есть "последний враг" существования (1 Кор 15:26)» (ВС 48). Личностное существование Бога как Троицы создает единственно возможное основание для человеческого существования в качестве истинных и подлинных личностей, самую суть спасения. Чтобы описать это, митрополит Иоанн противопоставляет различные «ипостасные реальности». «Ипостась биологического существования» есть то, что возникает через прокреацию и выражает акт (эротической) любви, но что связано с «онтологической необходимостью» и «природными инстинктами», а также с состоянием «индивидуализма», «разделенности ипостасей», приводящим к исчезновению этой ипостаси в смерти. Смерть есть в одно и то же время и «естественный» результат этого биологического спо-

соба жизни, и неспособность природы обеспечить свое выживание, указывающая на «конституциональную» (а не «моральную») ошибку, неспособность выразить себя одновременно, а не последовательно, в «экстазе» как личность (ВС 50–52). Эта конституциональная ошибка исправляется через возрождение в Крещении, результатом чего становится «ипостась экклезиального существования».

Если спасение от человеческой трагедии, как оно описано выше, требует, чтобы «личность как абсолютная онтологическая свобода нуждалась в такой ипостасной конституции, которая свободна от онтологической необходимости», то «ее ипостась непременно должна быть укоренена, или конституирована, в онтологической реальности, на которую не распространяются последствия тварности» (ВС 54). И это – именно то, что Христос принес в мир, сделал реальным внутри творения: «Иисус Христос по справедливости именуется Спасителем не потому, что Он принес в мир красивое откровение, возвышенное учение о личности, но потому, что Он осуществил в истории саму реальность личности и сделал ее основой и “ипостасью” личности каждого человека». Крещение влечет за собой усыновление человека Богом, что отождествляет его ипостась с ипостасью Сына Божия, так что «эта новая ипостась человека имеет все основные характеристики того, что я назвал подлинной личностностью» (ВС 56). Это новое экклезиальное существование свободно как от индивидуализма и эксклюзивизма, ибо все являются братьями и сестрами одного Отца, так и от природной необходимости, ибо человеческое существование теперь укоренено в Боге (ВС 56–58).

Тот факт, что люди, несмотря на Крещение, продолжают рождаться и умирать в соответствии со своей биологической ипостасью, отражает эсхатологическое напряжение, в котором ныне живут христиане: «В своем экклезиальном измерении человек – это не то, что он есть, но то, чем он будет». Это парадоксальное напряжение между «биологической» и «экклезиальной» ипостасями имеет следствием особый динамизм того, что митрополит Иоанн называет «сакраментальной, или евхаристической, ипостасью» (ВС 59), ибо наиболее прямым образом экклезиальное бытие человека осуществляется в евхаристическом собрании. Эта диалектика того, что «уже, но еще не», что «экклезиальная ипостась» существует как «трансцендирование биологической», восходя в своем бытии к Богу и к тому, чем она будет

в конце времен, означает, что «экклезиальная ипостась» – принципиально аскетична. Эта аскетика – «не в отвержении мира или биологической природы самого существования. Она подразумевает отказ от биологической ипостаси. Аскетика приемлет биологическую природу, но желает ипостазировать ее не-биологическим образом, сообщить ей действительное бытие, наделить ее истинной онтологией, то есть вечной жизнью» (ВС 62–63).

«ИПОСТАСЬ» И ТРОИЦА

Нет никакого сомнения в том, что митрополит Иоанн продемонстрировал чрезвычайно динамическое богословское ви́дение, отвечающее самым глубоким вопрошаниям и устремлениям человеческого существования – желанию быть подлинной личностью, уникальной и неповторимой, – его трагическим аспектам и обновленному бытию во Христе.

Однако совсем не очевидно, что в качестве опоры для такого богословского ви́дения следует использовать тринитарное богословие IV века, утверждая, что понятие «личности», введенное посредством его отождествления с «ипостасью», якобы укореняет онтологию личности в свободе, превосходящей природу и конституирующей бытие как акт общения. В IV веке и позднее термин «ипостась» и его употребление не имели столь драматического значения. Святитель Григорий Нисский в своем «Послании к Петру» – одном из наиболее полных изложений того, что означает термин «ипостась», – после различных соображений грамматического характера, приходит к следующему заключению:

> То, о чем говорится как об особенном (τὸ ἰδίως λεγόμενον), обозначается термином ипостась. Если скажут: «человек», неопределенность указания (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) будет слишком широкой, поскольку этим, хоть и будет указано на природу, не будет обозначен конкретный существующий и подразумеваемый в указании объект (τὸ δὲ ὑφεστὼς… πρᾶγμα). Но если скажут: «Павел», укажут этим [и на сам объект,] и на существующую в объекте природу.

> Итак, ипостась (ὑπόστασις, буквально – стоящее под) есть не неопределенное понятие сущности (ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), из-за общности обозначаемого (ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου) не имеющее стояния (στάσις) под чем-то [конкретным], но такое [ее] понятие, какое представляет и описывает общее и неопределенное в некоем конкретном объекте посредством [указания на] очевидные особенности (ἀλλ᾽ ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινη πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα)[2].

Это утверждение, хотя и выраженное сложным образом, само по себе просто и понятно: термин «человек» может указывать на множество объектов и потому обозначает общую природу; но это абстракция, «неопределенное понятие», а не актуально существующая действительная вещь (πρᾶγμα). Природа, или сущность, существует только в конкретных вещах, обозначенных конкретными именами, а потому общее понятие (κοινότης) нуждается в уточнении, если с его помощью требуется обозначить «данность» стоящего за ним бытия, то есть если необходимо указать не на «человека вообще», а именно на Петра или Павла. Поэтому понятия типа «человек» указывают на то, к какому виду бытия принадлежит нечто, его усию, существующую особенным образом, а он-то и отграничен и обозначен при помощи слова ипостась. Поэтому термин «ипостась», согласно свт. Григорию, относится не столько к конкретному сущему самому по себе, сколько к тем особенным свойствам, посредством которых оно познается. Как он пишет в другом месте того же «Послания…», «ипостась есть отличительный признак каждого (ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδίαζον ἑκάστου σημεῖόν ἐστην)» (§ 5), и «мы назвали ипостасью совокупность отличительных свойств, усматриваемых в каждом (ὑπόστασιν ἀποδεδώκαμεν εἶναι τὶν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων)», ибо «ипостась есть отличительный знак существования каждого (ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδίαζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖόν ἐστι)» (§ 6).

Следует отметить, что все это пока что был, скорее, лингвистический анализ, сосредоточенный на том, как говорится о вещах, а не на фундаментальной онтологии. Но свт. Григорий продолжает, приводя пример того, как в Священном Писании говорится об

Иове: сначала он описывается как «человек», а затем о нем сообщаются различные подробности, – и вслед за этим утверждает: «Усвоив различие между усией и ипостасью в отношении нас, [людей], ты можешь перенести его и на Божественные догматы, и не погрешишь» (§ 3). Итак, на божественные догматы должно быть перенесено не иное что, как грамматическое различение между общим и особенным, – а вовсе не какая-либо еще аналогия, которая могла бы возникнуть при рассмотрении приводимых святителем в качестве иллюстрации примеров из человеческой жизни. И если – как пишет святитель Григорий далее в своем «Послании…» – употребить термины в верном значении, то можно заметить, что при «общности сущности (ἐν τῇ τῆς οὐσίας κοινότητι)» Отца и Сына и Святого Духа одновременно «не слитны и не сообщи (ἀσύμβατα… καὶ ἀκοινώνητα) признаки, усматриваемые в Троице: посредством их описываются отличительные свойства Лиц (προσώπων), о которых учит нас вера, и каждое Лицо ясно различается согласно Его особым признакам, так что по упомянутым признакам познается различие ипостасей» (§ 4).

Несколько аспектов этого анализа термина «ипостась» с очевидностью противоречат тому способу использования этого термина, который так часто встречается в современном тринитарном богословии. Например, имея в виду такое определение «ипостаси», следует задаться вопросом: а можем ли мы вообще говорить о трех ипостасях, или трех субъектах, которые суть одно (постольку поскольку они суть ипостась каждая, подобные в своей «ипостасности» или «личностности») в том смысле, что их можно пересчитать по порядку? Святитель Василий Великий открыто предостерегает нас от этого, говоря:

> Господь, предавая нам об Отце и Сыне и Святом Духе, не счетом переименовал Их, ибо не сказал: в первое, второе и третие, или – в одно, два и три… Един Бог и Отец, и един Единородный Сын, и един Дух Святой. О каждой из Ипостасей возвещаем отдельно (Ἑκάστων τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλομεν), но когда нужно будет счислять, тогда не попустим, чтобы невежественное счисление довело нас до понятия многобожия[3].

К похожему выводу приходит и Владимир Лосский:

> Когда мы говорим «три Ипостаси», то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определение «Божественной Ипостаси», надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей – это невозможность какого бы то ни было общего их определения[4].

Таким образом, невозможно в точности сказать, что является общим для каждой из ипостасей как для ипостаси (то есть что же составляет их «личностность» вообще), прежде чем начать говорить об ипостасных свойствах по отдельности Отца, Сына и Духа, потому что все то, что является общим для трех, должно быть частью усии. Недаром Каппадокийцы использовали формулу «одна усия, три ипостаси» крайне редко[5].

Второе. Имея в виду определение «ипостаси», данное свт. Григорием Нисским (кратко: ипостась указывает на особенное, обозначая конкретный пример данной природы), довольно трудно представить, как можно говорить о том, что ипостась трансцендирует или обосновывает природу. Эти термины указывают на иной способ анализа или категоризации вещи, данной, конкретной и частной, для обозначения которой святитель Григорий, по крайней мере в сфере тварного, использует термин πρᾶγμα.

Третье. В определении ипостаси у Каппадокийцев вообще нет никакого, так сказать, «личностного» элемента: оно так же применимо к куску угля, как и к человеческому существу! Это Боэций первым ввел ограничение на употребление термина persona, отнеся его лишь к единицам разумной природы. Эту перемену в использовании термина четко подметил Карл Ранер:

> Если первоначально слово persona в прямом смысле (in recto) обозначало обособленное бытие чего-то сущего и указывало на разумную природу лишь косвенно (in obliquo) – согласно вещному мышлению греков, – то в Новое время «антропологический поворот» потребовал, чтобы был развит духовно-субъективный элемент понятия личности[6].

А поскольку этот термин все чаще стал употребляться применительно к Троице и к человеческим существам, и только к ним, он приобрел более «личностное» значение. Но необходимо выяснить, в чем состоит этот «личностный» смысл. Мы не можем считать, что мы знаем этот смысл просто потому, что мы сами – «личности»; сначала нужно ответить на вопрос о том, является ли мы «личностными существами» в том же точно смысле, что и люди предшествующих исторических эпох[7]. И мы не можем считать, что наше нынешнее представление о «личностном бытии» правомерно перенести на каждую из ипостасей Троицы просто потому, что о них тоже говорится как о Лицах – или «личностях». Это было бы антропоморфизмом. Отсюда и центральный вопрос богословия XX века, от Карла Барта до Карла Ранера и других: является ли наше слово *личность*, со всеми его нынешними значениями – которые совсем не обязательно включались греческими отцами Церкви в термин «ипостась»! – достаточным или адекватным для использования в рамках тринитарного богословия? Более того, этот аспект проблемы, равно как и предыдущий, подчеркивает крайнюю сомнительность рассуждений о том, что уместно указывать на Пресвятую Троицу, именно как Троицу, в качестве парадигмы человеческого существования[8].

ИММАНУИЛ КАНТ

Митрополит Иоанн (Зизиулас), конечно, предлагает не просто аналогию между тринитарным, то есть личностным, бытием Бога, с одной стороны, и человечеством в его стремлении к подлинно личностному существованию, с другой, хотя эта аналогия и пронизывает ход его мысли. Важнее то, что митрополит Иоанн обращается к реальности подлинно личностного существования, явленного в истории Христом, чтобы указать на новое основание для подлинно личностного, обóженного существования человека, в котором превосходится биологическая ипостась в силу нового рождения в новой экклезиальной общности, хотя и в условиях эсхатологического напряжения, проявляющегося в евхаристической ипостаси.

Прежде чем обратиться к этому новому бытию во Христе и к тому, в каких терминах о нем следует говорить, я хотел бы указать на

то, что описание превосхождения человеком природы как акта свободы, в котором реализуется подлинная личностность, имеет своим источником «вторую критику» Иммануила Канта. Уже на самой поверхности лежит сходство между утверждением митрополита Иоанна, что «целью является сама личность» (ВС 47), и хорошо известным и часто повторяемым утверждением Канта, что человек как «личность» никогда не должен рассматриваться как вещь или использоваться просто как средство, но должен всегда пониматься как «цель»[9]. А ведь эта идея – известное общее место в современной мысли. Еще интереснее будет проанализировать, как Кант разрабатывает понятия свободы, трансценденции и личности в своей «Критике практического разума». Исследуя понятие «долга», то есть ответственности человека перед нравственным императивом, Кант задается вопросом об источнике этого «долга»: «Где же достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?» Его ответ на этот вопрос обращает на себя особое внимание:

> Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который может мыслить один разум и который вместе с тем охватывает весь чувственно воспринимаемый мир, а внутри него – эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что подобает только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как личность, то есть свобода и независимость от механизма всей природы [Es ist nichts anders also die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur], рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным его же собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку она принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру (Кн. 1, гл. 3).

То, что позволяет человеку превосходить себя как часть чувственного мира (как «биологическую ипостась»), – это его «личностность», его «персональность», тот факт, что он есть «личность». Более того, в качестве единицы внутри чувственного мира человек несвободен: у него есть возможность выбора, но он подчинен природным процессам этого мира и присущим ему законам. С другой стороны, как «разумное существо» личность может познать нравственный императив, который – как то, что не навязано извне, но установлено самой личностью, реализующей чистый и практический разум, – становится условием истинной свободы, автономии, а не гетерономии:

> Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта) и вместе с тем в определении произвольного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой, к которой максима должна быть способна. Но эта независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как автономию чистого практического разума, т.е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим практическим законом (Кн. 1, гл. 1, § 8).

Как разъясняет Кант, мы знаем это не из эмпирического опыта:

> Мы разумом сознаем закон, которому подчинены все наши максимы, как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок. Следовательно, это должно быть идеей природы, не эмпирически данной и тем не менее возможной через свободу, значит, сверхчувственной природы, которой мы, по крайней мере в практическом отношении, даем объективную реальность, потому что рассматриваем ее в качестве объекта нашей воли как существ чистого разума (Кн. 1, гл. 1).

Фактически, как указывает Кант, не только нельзя вывести столь высокое понимание свободы из эмпирических наблюдений, но и сам эмпиризм подрывает понятие «долга», которое принадлежит автономной личности как свободному разумному существу, заменяя его чем-то совершенно иным – «эмпирическим интересом, с которым склонности вообще имеют дело», так что он «приводит человечество к деградации», воспринимая достоинство высшего практического принципа в силу того, что «склонности очень удобны образу мыслей всех» (Кн. 1, гл. 2). И, как ясно показывает Кант в «Основах метафизики нравственности», моральный закон может быть предметом поиска только ради него самого.

Беря на себя смелость обобщить – или пересказать – мысль Канта, скажем, что его точка зрения, по всей видимости, состоит в том, что человеческая «личностность» являет себя лишь тогда, когда человек поднимается над своей биологической природой, сопротивляясь ее желаниям и склонностям, так что он уже не существует просто как иррациональное животное, движимое слепыми желаниями и потребностями, но живет благодаря достоинству быть «разумным» субъектом. И лишь посредством этой «моральной» или «аскетической» трансценденции – через слово «нет» – свободный выбор становится истинной свободой, и осуществляется подлинная «личность»; более того, осуществляется, будучи укоренена в истинной («онтологической») свободе.

СТАНОВЯСЬ ЧЕЛОВЕКОМ

Кантовский анализ, пусть и состоявшийся в свойственном эпохе Просвещения дискурсе рациональности, морали и трансцендентального субъекта, является гораздо более подходящим аналогом для разработанного митрополитом Иоанном (Зизиуласом) языка «личности», укорененной в свободе посредством превосхождения природы, чем термин «ипостась» в формулировке тринитарных споров IV века. Однако, как уже было нами отмечено, богословское видение митрополита Иоанна в гораздо большей степени сосредоточено на восстановлении «биологической ипостаси» человека как «экклезиальной ипостаси» посредством нового рождения – Крещения, следствием

которого становится «аскетическая» жизнь, проходящая в напряжении между «уже» и «еще не». Это следствие того факта, что Христос осуществил «саму реальность личности» в истории, сделав Свою личность основой ипостаси каждой личности.

Что сумел прояснить наш экскурс в мысль Канта, помимо происхождения дискурса, соотносящего личность-трансценденцию-свободу, так это «аскетическое» измерение личностности: оно опирается на способность человека сопротивляться слепым потребностям и склонностям. Митрополит Иоанн проницательно указывает на трагическое измерение существования человека, вброшенного в бытие без всякого выбора с его стороны, существования, неизбежно кончающегося смертью. Но в его мышлении поразительным образом отсутствует тот факт, что именно «смерть» благодаря деянию Христа стала теперь собственно средством дарования жизни и нового существования. Ведь если Крещение есть в фундаментальном смысле возрождение в новый способ существования через усыновление Богу, отождествляющее наши ипостаси с ипостасью Христа, то это потому, что оно прежде всего – самоопределение в Его смерти: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим 6:3) Павел продолжает, очень точно употребляя времена: «Ибо если мы были соединены с Ним подобием смерти Его, то должны будем оказаться соединены и подобием воскресения» (Рим 6:5). Про каким-то причинам умирание со Христом отсутствует в предложенной митрополитом Иоанном трактовке воссоздания нашего ипостасного существования посредством Крещения[10].

С человеческой точки зрения, смерть есть предельное отрицание. И как биологический факт она трагична и неизбежна: без всякого выбора мы были введены в существование, в ходе которого, что бы мы ни делали, мы, несомненно, умрем. Однако мы не можем игнорировать тот факт, что именно через смерть, поправ смерть смертью, Христос осуществил истинную личностность в истории. Значимость этого факта двояка: он отражает, во-первых, то обстоятельство, что нравственность – единственная вещь, которая является общей для всех людей во времени и пространстве; во-вторых, то обстоятельство, что посредством Своих страстей Христос, по словам прп. Максима Исповедника, изменил «использование» смерти для всех людей во времени: обратив саму «подверженность стра-

данию в инструмент для уничтожения и греха, и его следствия – смерти», даровав «иное начало (ἀρχή) и второе рождение (γένεσις) человеческой природе», так что «как только смерть перестала иметь своей матерью [греховное] наслаждение – то самое наслаждение, для коего сама смерть и стала естественным наказанием, – [смерть] сразу становится отцом жизни вечной»; обобщая: «[отныне] принявший Крещение использует смерть для того, чтобы осудить грех, а та в ответ таинственно ведет его в божественную и нескончаемую жизнь»[11]. Рожденный (γέννησις) без выбора в мир и получивший жизнь, которая заканчивается смертью, человек – во Христе и через Христа – обретает возможность свободно, по своему выбору, использовать смерть для того, чтобы возродиться, становясь (γένεσις) участником жизни, не имеющей конца. Это жизнь, опирающаяся на свободу и укорененная в ней. Это жизнь, которая проявляется в ныне крещенных до такой степени, что они берут крест, то есть больше живут не для себя, эгоцентрической жизнью, но живут экстатическим образом, для своих ближних и Бога, так что уже не они живут, но Христос живет в них.

Таково евангельское благовестие, и это то самое динамическое преображение, мысль о котором хранили, развивали и над которой размышляли святые отцы последующих веков. Именно она, а не «тринитарное богословие», является естественной и уместной аналогией для концепции, обосновывающей личность в онтологической свободе, превосходящей природную необходимость. Если мы пойдем дальше, то можем увидеть, что, когда святые отцы выражают эту мысль, они говорят не столько о становлении личностью или ипостасью, сколько о становлении человеком. Например, вот какими словами святитель Игнатий Антиохийский с силой умоляет римских христиан не препятствовать его грядущему мученичеству:

> Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею. Его ищу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего. Я имею в виду выгоду: простите мне, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком (ἄνθρωπος) Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего[12].

Претерпевание смерти ради свидетельства о Христе, «совершенном человеке» или «новом человеке»[13], свт. Игнатий отождествляет с рождением в новую жизнь, с явлением Самого Христа, подлинного человека. Более того, для свт. Игнатия существует связь между Страстями Христовыми и Его именем «Слово Божие», так что это имя распространяется и на тех, кто исповедует Христа в мученичестве. Снова прося римлян не заступаться за него перед властями, но хранить молчание, он говорит: «Если вы будете молчать обо мне, я – слово Божие, если же окажете любовь плоти моей, то я буду просто воплем»[14]. Претерпевая такую же мученическую смерть, как и Христос, страждущий Бог, он надеется обрести истинный свет, истинное человечество по образу Христову – и через это сделаться словом Божиим, а не нечленораздельным воплем.

Это понимание сохранялось до самого конца Византийской эпохи. Святой Николай Кавасила, который писал в XIV веке, также утверждает, что не Адам, а Христос является первым истинным человеком в истории:

> Человеческая природа была в начале создана для нового человека (ἄνθρωπος) – и ум, и желание приготовлены были для Него… И не ветхий Адам стал образцом для Нового, но Новый Адам – для ветхого… Для тех, кто сначала узнал первого, ветхий Адам есть первообраз, из-за нашей падшей природы. Но для Того, кто видит всё прежде его возникновения, первый Адам был подражанием Второму… Словом сказать, один только Спаситель первым явил нам истинного человека (ἄνθρωπος), совершенного и в нравах, и в жизни, и во всем прочем[15].

Христос не только есть первый истинный человек, но и образец, в соответствии с которым был сотворен Адам, «который есть образ будущего» (Рим 5:14). В исторической перспективе мы сначала знаем человечество Адама и жизнь в отступничестве, кончающуюся смертью, однако эта перспектива задает нам рамки и дает средства, благодаря которым мы призваны расти в меру человеческой природы, явленной в Самом Христе.

Согласно священномученику Иринею Лионскому, «дело Божие есть создание человека (ἄνθρωπος)»[16]. Из книги Бытия очевидно, что

предельной целью сотворения мира было для Бога создание человека по Своему образу: если для всех иных аспектов творения Ему было достаточно простого «да будет», то при творении человека по Своему образу Бог должен был подумать (Быт 1:26) и начать то, что оказалось долговременным проектом. Существо, созданное по образу Божию, не может быть просто сотворено, как объясняет сщмч. Ириней, но должно научиться добродетели, жить той же любовью, что и Бог, постичь посредством нравственного опыта, что жизнь даруется одним только Богом, сила которого совершается в немощи[17]. Наконец, лишь со Креста, согласно самому духовному и богословски глубокому Евангелию – от Иоанна, – мы слышим: «Свершилось» (Ин 19:30), – ибо, как говорит Пилат чуть раньше: «Се, человек (ἄνθρωπος)» (Ин 19:5). Дело Божие завершено, и Господь творения теперь упокоился от Своих трудов во гробе Преблагословенной Субботы. Сам претерпев Страсти как человек, Иисус Христос, Сын Божий и Сам Бог, сделал нас образом и подобием Божиим, образом Бога, Которым Он Сам является (Кол 1:15). Вот та аскетическая задача, призывающая мужчин и женщин взять в ответ крест свой, чтобы и они смогли стать человеками по образу Христову.

Примечания

[1] Первоначально опубликована по-гречески в сб.: Charisterion (in honor of Metropolitan Meliton of Chalcedon). Thessalonika, 1977; по-английски – в качестве первой главы книги «Being as Communion» (New York, 1985 [далее – BC; рус. пер. книги: *Зизиулас Иоанн, митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006]). Впоследствии митрополит Иоанн опубликовал и другие работы на эту тему, но я предпочел опереться именно на указанную статью, поскольку она оказала наибольшее влияние на прочих авторов.

[2] *Свт. Григорий Нисский*. Послание к Петру (также известно как 38-е послание свт. Василия Великого), § 3. Аналогичные рассуждения можно встретить и у свт. Василия Великого (ср., напр., его 236-е послание), а также, mutatis mutandis, у свт. Григория Богослова.

[3] *Свт. Василий Великий*. О Духе Святом, 44. 18.

[4] *Lossky V.* The Theological Notion of the Human Person // *Idem*. In the Image and Likeness of God. New York, 1997. P. 113. Выше Лосский замечает: «Со своей стороны, я вынужден признать, что я доныне не нашел у отцов Церкви чего-либо напоминающего развернутую доктрину человеческой личности, в то время как учение о Божественных Лицах, или ипостасях, – разработано весьма тщательно» (Ibid. P. 112).

[5] Это отмечает Лиенхард (*Lienhard J.T.* Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of 'One Hypostasis' // The Trinity / S.T. Davies, D. Kendall, and G. O'Collins, eds. Oxford, 1999. P. 99–121, здесь p. 99–103): пример есть только у свт. Григория Богослова (Об Афанасии Великом, 35).

[6] *Rahner K.* The Trinity. New York, 1978. P. 108.

[7] Ср.: *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard, 1989.

[8] См.: *Kilby K.* Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity // New Blackfriars. 2000. Vol. 81. P. 432–445. Нужно отметить, что помимо употребления таких альтернативных выражений, как «подлинная личность», митрополит Иоанн не дает определений ни «личности», ни «ипостаси», и умножение «ипостасей» в ходе его анализа человеческого существования заставляет читателя вспомнить о принципе бритвы Оккама.

[9] В своих «Основах метафизики нравственности» Кант пишет: «Предметы (die Wesen), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т.е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения)» (разд. 2).

[10] Смерть, как и Крест, также не играет никакой роли в объяснении того, каким образом Христос «осуществляет в истории саму реальность личности». См.: *Ickert S.S.* The Missing Word in John Zizioulas' Ecumenical Theology // Dialog. 1998. Vol. 37:3. P. 220–227.

[11] Все из «Вопросоответов к Фалассию», 61.

[12] Послание к Римлянам, 6.

[13] Послание к Смирнянам 4. 2; Послание к Эфесянам 20. 1.

[14] Послание к Римлянам 2. 1.

[15] Жизнь во Христе 6. 91–94.

[16] Против ересей 5. 15. 2.

[17] Там же. 4. 37–39

Архимандрит Иустин Синаит

(Синайская Архиепископия)

«Да будет воля Твоя»: Христос – наш образец и пример

В рассказах, дошедших до нас из классической древности, говорится о том, что уже в конце III века в Синайской пустыне жили монахи. Они собирались в основном у подножия горы Синай, где Бог открыл Себя пророкам Моисею и Илию, или в Раифе, на берегу Красного моря. Их мудрые слова и подвижническая жизнь известны из «Апофтегм», изречений отцов-пустынников, и из других ранних текстов.

Но наиболее важная книга, написанная на Синае, – это «Лествица божественного восхождения» св. Иоанна, игумена Синайского (конец VI века). Автор стал послушником в шестнадцать лет и был пострижен на вершине Синая три года спустя. После преставления своего старца он жил как отшельник сорок лет, достиг великих духовных высот и был избран игуменом Синайским в преклонном возрасте.

В качестве мотива своей книги он избрал лествицу Иакова, соединившую землю с небом. У этой лествицы тридцать ступеней, и для каждой он описывает пороки, которые должны быть преодолены, и добродетели, которые следует стяжать, пока мы совершаем наше восхождение, имея перед собой Христа, призывающего нас сверху.

В начале Лествицы св. Иоанн пишет: «Христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу» (1, 4). Это определение христианина. Но если о том, что значит «подражать Христу словами, делами и помышлениями», св. Иоанн пишет с глубоким духовным проникновением, то об учении, о том, что значит «право и непорочно верить во Святую Троицу», он пишет удивительно мало. И все же таких случайных отсылок к доктринальным вопросам достаточно для того, чтобы показать связь, существующую между тем

и другим. По этой причине отсылки подобного рода, хотя и немногочисленные, имеют величайшее значение.

Св. Иоанн объясняет связь между послушанием и исихией (ἡσυχία), сравнивая учение о Троице и учение о Христе.

Сказанное в догмате о святой, нетварной и достопоклоняемой Троице контрастирует с учением о промыслительном Воплощении Одного из Лиц этой всепетой Троицы; ибо то, что множественно в Троице, – единственно в Нем, а то, что единственно, – множественно. И таким же образом одно подобает пребывающим в исихии, а другое – пребывающим в послушании [«иные обучительные подвиги приличны безмолвию, а другие общежительному послушанию»] (27, 85).

Во Святой Троице – три Лица, единые по природе; во Христе – две природы, божественная и человеческая, соединенные в одном Лице.

Св. Иоанн иллюстрирует взаимозависимость молитвы и памяти смертной, обращаясь к халкидонскому вероопределению:

> Некоторые говорят, что молитва лучше, нежели память о смерти; я же воспеваю два существа в одном лице (28, 46).

Молитва и память смертная равно необходимы: они составляют единство, так же как единство человечества Христа и Его божества.

Но наиболее важным среди христологических пассажей Лествицы является краткая отсылка к Гефсимании в Шестой Ступени «О памяти смерти»:

> Боязнь смерти есть свойство человеческого естества, происшедшее от преслушания; а трепет от памяти смертной есть признак нераскаянных согрешений. Боится Христос смерти, но не трепещет, чтобы ясно показать свойства двух естеств (6, 3).

Смерть вошла в мир по причине непослушания Адама. «Земля еси, и в землю отыдеши» (Быт 3:19). Нашей человеческой природе свойственно страшиться разделения совершенно естественного союза тела и души. Христос тоже боится смерти, поскольку воспринял на Себя полноту нашей человеческой природы. Но Он не трепещет

перед лицом смерти – Тот, чья жизнь была беспорочна. Здесь то же различение, которое присутствует в Послании к Евреям, где говорится, что Он, «подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4:15).

Говоря о двух природах Христа, св. Иоанн употребляет термины Халкидонского собора, IV Вселенского, который провозгласил:

> Последующе Божественным отцам, все единогласно поучаем исповедовати единого и такожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве; истинно Бога и истинно человека, тогожде из души и тела; единосущна Отцу по Божеству, и единосущна тогожде нам по человечеству; по всему нам подобна, кроме греха; рожденна прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству; единого и тогожде Христа, Сына, Господа, Единородного, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, (никакоже различию двух естеств потребляему соединением, паче же сохраняему свойству коегождо естества, во едино лице (πρόσωπον) и во едину ипостась (ὑπόστασις) совокупляемого); не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и тогожде Сына, и единорожного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, якоже древле пророцы о Нем, и якоже Сам Господь Иисус Христос научи нас, и якоже предаде нам Символ отец наших.

Свою божественную природу Христос разделяет с Отцом и Святым Духом, Свою человеческую природу – со всем человечеством. Во Христе две эти природы соединяются в одном-единственном лице, или ипостаси. Таким образом, природа – это общая и универсальная реальность, тогда как лицо, или ипостась, – это конкретное и особенное.

Посредством терминов «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) отцы Собора дали нам определение того, как соединяются две природы во Христе.

Халкидонский собор приняли и защищали многие величайшие богословы. И все же многие христиане, особенно в Сирии и Египте, отвергли этот Собор, настаивая на том, что, если Христос есть истинный Бог, в Нем может быть только одна природа и одно лицо. Импе-

ратор Юстиниан проводил многочисленные обсуждения и даже сам писал богословские сочинения, стараясь найти способ преодоления возникших трудностей, разделивших христиан и ослабивших империю, но не достиг успеха.

Затем, в 620-х годах, Константинопольский патриарх Сергий предложил свое решение для выхода из тупика. Во Христе мы утверждаем одно божественное лицо, обладающее двумя природами, одной божественной и другой человеческой, каждой – в полноте и целостности; и, соединившись вместе, они образуют неразрывное единство, которое можно увидеть в одной-единственной деятельности (ἐνέργεια) или, как это было выражено позднее, в одной-единственной воле Воплощенного. На этом основании было достигнуто примирение со многими, отвергавшими Халкидонский собор. В 633 году Кир, митрополит Фазиса, предстоятельствовал на торжественной литургии в Александрии, на которой достигнутое доктринальное соглашение зачитал с амвона патриарх.

Однако св. Максим Исповедник понял, что это примирение было достигнуто за счет веры.

Само Воплощение есть выражение божественной воли, общей для Лиц Троицы, которые единосущны друг с другом, и предполагает восприятие человеческой природы, включая и природную человеческую волю. Воплотившись, восприняв человеческую природу, Слово стало всем, чем являемся мы. Воспринятая Словом человеческая природа ничего не требует для того, чтобы быть полной и целостной. То есть это природа, которой свойственны вполне человеческая деятельность и вполне человеческая воля.

Деятельность и воля как процессы принадлежат уровню природы: деятельность и, в случае разумных творений, воля – как процессы – происходят от природы; они связаны с движением, свойственным природе. Св. Максим писал:

> Ибо если Воплощенное Слово не сохраняет без всякой утраты свойства обеих природ (без греха, согласно учению божественных Отцов), из которых и в которых Он и существует, даже после соединения, тогда Он существует как поврежденный Бог. Тогда Его божество никак не совершенно. И Его человечество также недостаточно, поскольку в нем умалено то,

> что для него естественно [Догматический томос пресвитеру Марину] (PG 90:73D).

Новым является термин τρόπος (способ существования), который св. Максим употребляет в отношении ипостаси Христа. В Нем – невыразимый τρόπος τῆς συμφυΐας (способ соединения). Однако λόγος (принцип) каждой природы остается неизменным (PG 90:1056D-1057A).

То, что Христос обладает по природе человеческой волей и божественной волей, наиболее ясно из Гефсиманской молитвы. Максим пишет:

> Ибо то, что Он по природе обладает человеческой волей, так же как обладает Он и сущностно божественной волей, Логос Сам ясно показал, когда, совершая домостроительство, которое имело место ради нас, Он по-человечески молил, чтобы избежать Ему смерти, говоря: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26:39), – чтобы показать слабость Своей плоти. Итак, Его плоть была для видящих Его не призраком, обманывающим чувства, но поистине и в собственном смысле Он был человеком: об этом свидетельствует Его природная воля в молении о том, чтобы избежать Ему смерти, которое имело место по икономии.

И все же мы не видим в Нем двух воль, воюющих друг против друга, ибо человеческая воля всегда подвигалась в согласии с божественной волей, как и говорит Максим:

> А что человеческая воля всецело обожена в ее согласии с самой божественной волей, поскольку она вечно движима и оформлена ею и в согласии с ней, это ясно, когда Он показывает, что имеет значение лишь совершенное оправдание воли Отца, говоря как человек: «Не Моя, но Твоя воля да будет», – тем самым представляя Себя как **образец и пример** отложения нашей собственной воли через совершенное исполнение воли божественной, даже если в результате мы лицом к лицу встречаемся со смертью (PG 90:80CD).

Таково основание нашей аскетической брани, которая есть ответ на самоистощающуюся любовь Бога в Воплощении. Бог в полноте стал человеком, взяв на Себя полноту нашей человеческой природы – включая человеческую волю – и таким образом испытав изнутри все наши конфликты, страхи и искушения, «без греха». Поскольку мы видим во Христе человеческую волю, точно такую же, как наша, и в то же время свободно следующую за волей Божией, мы узнаём, что такое свободное послушание возможно и для нас. И так становится ясно – самым непосредственным образом, – что правильная духовность зависит от правильного вероучения. Но требуется много и усердно бодрствовать, чтобы сохранить и то и другое, чтобы мы могли «подражать Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу».

Следуя нашей собственной индивидуалистической воле, каждый из нас повторяет грех Адама, разрушивший и разделивший мир. Подчинение и соединение нашей воли с волей Божией объединяет и исцеляет то, что было разделено. Это становится также и первым шагом к исцелению и объединению человечества как целого, когда мы устремляемся к Богу в любви и обретаем в этом также и любовь к нашим ближним.

14/27 сентября 2010
Крестовоздвижение
Память Святых Отцов Шестого Вселенского Собора

Пленарные доклады инославных участников

Пол Вальер

Церковные соборы как контекст жизни во Христе[1]

Приглашая принять участие в этой конференции, митрополит Филарет напомнил нам, что «христианское свидетельство современному дехристианизированному обществу должно состоять не только в проповеди словом Благой вести о спасении, принесенном Богочеловеком Иисусом Христом, но и в проповеди делом – явлении миру опыта жизни во Христе – опыта благодатного преображения, духовного подвижничества и верности евангельским нравственным заповедям». «Проповедь делом» я хотел бы рассмотреть в связи с тем аспектом церковной жизни, который слишком часто отрывают от аскетических и духовных ценностей Евангелия, а именно в связи с церковным управлением – институциями, посредством которых Церковь принимает решения и проводит их в жизнь. Из всех институций, которые в данном случае можно рассматривать, я сосредоточу внимание на церковных соборах. Мой тезис состоит в том, что соборы являются одним из контекстов, в которых мы переживаем общение со Христом и, во Христе, друг с другом. Иными словами, соборы – это один из проводников к «жизни во Христе».

Эта идея не нова. В русской православной традиции она связана с хорошо известным понятием соборности: этот термин, происходящий от слова «собор», обозначает целый комплекс нравственных и духовных идеалов. Однако в своем докладе я буду говорить не о соборности как абстрактном богословском понятии, а о том, что́ можно назвать практической соборностью, то есть о собственно соборной практике Церкви как контексте жизни во Христе.

Обратимся к примеру из патристической эпохи. В 525 году в Карфагене состоялся собор африканских епископов под председательством епископа этого города Вонифатия. К тому времени старая римская провинция Африка почти столетие была королевством вандалов. Политическая и социальная ситуация стала гораздо менее стабильной по сравнению с гражданским обществом эпохи Римской Им-

перии. Африканская церковь уже не обладала такой поддержкой, на которую опиралась церковь в Византийской Империи. Это касалось и регулярного проведения соборов, что было отличительной чертой африканского христианства начиная с III века или даже более раннего времени; теперь церкви было трудно следовать этой традиции. Поэтому когда в 525 году удалось созвать собор, это событие вызвало сильные эмоции. Выступая на открытии, епископ Вонифатий выразил радость в связи с тем, что церковь вновь обрела свободу созвать собор. «Сей день, более восхитительный для меня, чем любой праздник, ярче озарен присутствием священников, чем светом солнца», – говорил он. Епископ посетовал, что не все члены африканского епископата смогли принять участие в этом собрании. «Тем не менее, – заметил он, – поскольку рукою любви мы обымаем наших отсутствующих братьев, мы можем считать, что все они здесь сегодня присутствуют; ибо да не будет никто считаться отсутствующим там, где не отсутствует Сам Христос, князь священников, Тот, Кто дал обетование присутствовать там, где двое или трое собраны вместе во имя Его»[2].

Следует обратить внимание на некоторые важные моменты в этих словах епископа Вонифатия. Во-первых, на чувство глубокой благодарности – благодарности Богу за дар собрания как такового. В условиях гражданского мира и политической свободы, когда церковь может созывать соборы по мере необходимости, легко воспринимать такого рода собрания как нечто само собой разумеющееся. В истории церкви были даже времена, когда проведение соборов представлялось делом обременительным. В IV и V веках, после того как Никейский собор постановил повсюду проводить провинциальные соборы два раза в год, для многих епископов участие в них стало «совершенно обычным жизненным обстоятельством»[3]. Вместе с рутиной пришли опасности рутинизации, апатии и усталости. Как и ныне, проведение собора требовало времени, передвижений и финансовых затрат, а вопросы, которые рассматривали соборы, часто служили разделениям. Неудивительно, что сами участники не всегда с энтузиазмом относились к соборной практике. Карфагенский собор 407 года предостерегал против «изнурения братии» проведением ненужных собраний[4]. Однако столетие спустя, после многих лет соборной «засухи», африканский епископат был готов разделить с Вонифатием чувство благодарности и воспринять соборы как божественный дар, как контекст жизни во Христе.

Это подводит меня к следующему пункту: соборы как место, где пребывает Христос, где с нами – Бог во Христе. Епископ Вонифатий говорит об этом, ссылаясь на слова Христа в Мф 18:20: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». Эти слова Спасителя хорошо известны, но их слишком часто понимают широко и относят к разного рода собраниям верующих, не обращая внимания на контекст, в котором они произнесены. В Мф 18:15-20 речь идет о церковной дисциплине, о применении церковной общиной к своим членам нравственных стандартов; контекст здесь законодательный и протособорный. Христос дает церкви обетование Своего присутствия в собраниях, посредством которых церковь управляется. Слова Христа из Мф 18:20 постоянно цитируются в анналах христианских соборов, чаще, чем другие библейские тексты. Можно сказать, что Мф 18:20 – это «конституция» соборности.

Наконец, епископ Вонифатий затрагивает тему христианской любви. «Поскольку рукою любви мы обымаем наших отсутствующих братьев, мы можем считать, что все они здесь сегодня присутствуют; ибо да не будет никто считаться отсутствующим там, где не отсутствует Сам Христос, князь священников». Соборы существуют ради сохранения и выявления единства церкви. Мы говорим в данном случае не о социологическом единстве, а о единстве в любви, единстве, опирающемся на присутствие Христа и на священство Христа, «князя священников». Первоначально титул «князь священников» принадлежал митрополитам Африканкой церкви и имел целью возвысить их достоинство. Однако епископ Вонифатий и его собратья придерживались канонически утвержденного взгляда, согласно которому только Христа следует именовать «князем священников», а митрополит является не «князем», но просто «епископом первого престола» провинции[5].

Последний пункт связан с соборностью, потому что соборность – это лакмусовая бумажка, которая обнаруживает гипертрофию авторитета митрополитов и первенствующих в церкви. Направленность такого авторитета – вертикальная; направленность авторитета соборов – горизонтальная. Соборы выравнивают пространство, помещая всех епископов на один уровень подчинения «князю священников».

Слово «выравнивают» может восприниматься как указание на радикальный демократический принцип, который упраздняет иерархические различия и различия призваний в общине. Но в данном

случае речь идет не об этом. В соборности горизонтальная направленность есть проявление христианской любви, переживание братства во Христе. Одно из самых ранних в истории церкви указаний на соборную практику – это восклицание Тертуллиана: «Подобает, руководствуясь верой, собираться вместе отовсюду пред лицем Христовым! "Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!"» (Пс 132:1)[6].

Сказать, что соборы представляют собой контекст жизни во Христе, значит сказать, что практика проведения соборов является существенным элементом жизни церкви, и признать соборный императив в церковном управлении. Конечно, такое утверждение ставили под вопрос. Если большинство церковных историков и богословов согласятся, что соборы время от времени обнаруживали свою полезность для церкви, то некоторые поставят под сомнение оправданность скачка от признания «полезности» к утверждению, что соборы – «существенный элемент» церковной жизни. (Благодаря славянскому переводу Символа веры такой скачок, возможно, более естественен для славянских Православных церквей, чем для других.) Спаситель явным образом не учреждал соборы – так, как Он учредил, например, Евхаристию. Кроме того, несмотря на знаменитый Иерусалимский собор, описанный в Деяниях Апостолов 15, не существует прямых свидетельств о продолжении соборной практики в церкви, пока в конце II века не начинают созываться соборы в Малой Азии для противодействия монтанизму. Соборами богат «золотой век» патристики (IV–V), но есть много периодов в церковной истории, когда практика проведения соборов атрофировалась или даже совсем исчезала. Поэтому вполне возможно поставить под сомнение тезис, что соборность следует рассматривать как существенную черту церковного устройства.

Так, Д.А. Хомяков, например, писавший в 1906 году в контексте соборного движения в русском православии, занял осторожную позицию в отношении ревнителей собора своего времени. Он напоминал своим читателям:

> Суть соборного начала состоит вовсе не в обычае совместного сидения по делам догматическим или дисциплинарным одних епископов, епископов ли с пресвитерами и мирянами, а «в духе соборности», т.е. потребности постоянного единения во всем, касающемся церковной жизни, между членами Церкви и част-

> ными церквами, одних с другими… Не есть ли «соборность» – взаимная, выражаемая видимо любовь, выражаемая разными средствами и приемами, и между прочим – и путем совместного совещания по делам: епископов ли одних, епископов ли с пресвитерами и мирянами, всегда стремящаяся к одному: к единству, к «единству любви в союзе мира»? Такой взгляд на соборы, как на выразителей «духа соборности», составляющего суть церковного строя, а не как на «учреждение», имеющее «абсолютную о себе» цену, и тем большую, поскольку оно лучше организовано, находит себе подтверждение в древнем строе той же нашей допетровской Руси. Нельзя не признать, что постоянное церковное управление в ней было не то, что́ принято называть в точном смысле соборное, но оно было и вполне соборным по духу его[7].

Различение автором духа соборности и собственно практики созыва соборов вполне законно. Однако если мы рассматриваем место соборов в жизни церкви, следует помнить о поразительной живучести соборной практики на всем протяжении церковной истории. Обратим внимание на такое замечание из другой статьи, написанной в 1906 году в контексте соборного движения:

> Не подлежит никакому сомнению, что соборность Церкви есть основное каноническое начало церковной жизни и церковного управления. С особенною настойчивостью и замечательным постоянством, при самых разнообразных условиях церковной жизни, это начало проводится в церковном законодательстве, начиная с правил апостольских и кончая VII вселенским собором. То, что так настойчиво проводилось в законодательстве, не менее последовательно осуществлялось и в церковной жизни… Сколько ни разнообразились формы церковной жизни, начиная от несложных общин времен апостольских, с их старейшинами и братией, и кончая синодальною формою позднейшего типа, за все время существования Церкви соборное начало не только незыблемо выдерживалось в церковном каноне, но так или иначе, в том или другом виде, непрерывно сохранялось и в жизни. Правда, в последней оно не всегда проводилось с такою полнотою и с такою последовательностью, с какою оно выра-

> жено в церковном каноне; правда, в жизни оно нередко подвергалось различным ограничениям и искажениям, – и, тем не менее, мы не можем указать ни одного исторического момента, когда бы соборное начало совершенно не существовало, когда бы оно было предано полному забвению[8].

Этими словами автор обращает наше внимание на непреложный факт церковной истории: соборы суть установление, которое никоим образом не исчезло. Несмотря на обстоятельства времени, места и культуры, несмотря на долгие периоды соборной «засухи», несмотря на вмешательство светских правителей и «князей церкви», соборы всегда снова собирались, оживали в жизни церкви, как оживает многолетняя виноградная лоза. Почему? Почему установление, истоки которого темны и спорны, установление, которое так сильно зависело от исторических обстоятельств, оказалось таким живучим? Объяснение этого нельзя связывать с Апостольским собором в Иерусалиме (Деян 15), как если бы то собрание с самого начала сформировало приверженность церкви соборности. На самом деле связь здесь обратная: не Иерусалимский собор положил начало институту соборов в церкви; именно возникновение практики созыва соборов и ее устойчивость – вот что придало рассказанному в Книге Деяний 15 статус образца в последующие века. Мы имеем здесь дело с таким случаем, когда позднейшая история церкви выявила нечто относящееся к природе церкви, что сделало возможным по-новому осмыслить новозаветное свидетельство, то есть осмыслить глубже, чем это осмысляется, когда мы отвлекаемся от исторического опыта. Иными словами, история соборов позволила увидеть, что устроение церкви было соборным с самого начала.

Современные православные экклезиологи поняли это более ясно, чем многие их западные коллеги. Так, например, Николай Афанасьев утверждал, что «в момент ее установления Церковь таила в себе потенциальный собор»[9]. Александр Шмеман замечает, что, «прежде чем говорить о месте и функции собора в Церкви, мы должны и саму Церковь увидеть как собор»[10]. О том же говорилось и в период соборного движения в России. Например, Д.А. Хомяков, несмотря на свой скептицизм относительно предложений наиболее радикальных сторонников собора своего времени, не сомневался в том, что соборы имеют «конституционный» статус:

> Идет оживленный спор о праве иереев и мирян участвовать на соборах, то с решающим, то с совещательным голосом. Да отчего бы мирянам не участвовать на соборе, не только потому, что они участвовали на Иерусалимском соборе, но и потому, что Церковь есть сама всемирный Собор, который потому лишь не заседает формально и постоянно, что этого сделать фактически нельзя[11].

Но если история соборов проливает свет на существенные черты природы церкви, то верно и обратное: природа церкви проливает свет на соборы. Послушаем снова Александра Шмемана. Предостерегая нас от того, чтобы рассматривать соборы как то, что́ относится к «административному» удобству или чисто «внешнему» управлению, о. Александр пишет:

> Нам придется сперва преодолеть однобокое, но привычное осмысление проблемы соборов с точки зрения одного лишь церковного управления. В самом деле, в наших «озападненных» богословских системах экклезиология сводилась к вопросу «церковного устройства», то есть к институтивному аспекту Церкви. Дело выглядит так, будто богословы тайно условились, что «институция» имеет приоритет над жизнью или, другими словами, что Церковь как новая благодатная жизнь в общении с Господом, как реальность искупления «порождена» Церковью-институтом. В свете такого подхода Церковь изучалась как ряд «действительных», «законных» институтов, и весь экклезиологический интерес был сосредоточен на формальных условиях «законности» или «действительности», но не реальности самой Церкви. Однако с православной точки зрения эта реальность Церкви как новой жизни во Христе и участия в новом эоне Царства первенствует над «институцией»[12].

Другими словами, соборы – это не административные органы прежде всего и по преимуществу. Они составляют контекст жизни во Христе, жизнь в «новом эоне» Царства Божия. Или иначе: соборы суть практическое осуществление нашего участия в жизни Триединого Бога, поскольку тринитарная жизнь – это соборная жизнь. Как

говорит Шмеман, «Церковь – это поистине Собор в глубочайшем значении этого слова, ибо она изначально есть откровение Пресвятой Троицы, Бога и Божественной жизни как сущностно-совершенного собора»[13]. О том же самом говорилось и в период русского соборного движения. Рассказывая о первом епархиальном соборе – в Рижской епархии в сентябре 1905 года, церковный обозреватель пишет:

> Понятие соборности лежит в основном догмате христианской веры о триединстве Божества. Исповедуемое нами соотношение Ипостасей Пресвятой Троицы: неслитность и нераздельность Их, т.е. – самостоятельность каждого из трех Божественных Лиц и вместе полное Их согласие, или единство, может быть названо Соборностью Божества. Бог, – по апостолу, – есть Любовь, и соборность в жизни человеческих обществ есть явление обитающего в составляющих эти общества людях Божественного Духа Любви, Который приводит к признанию в каждом человеке его Богоподобной личности, ее ничем извне неограниченной самостоятельности и свободы и вместе проводит их всех к согласию, к единомыслию и единодушию[14].

Если соборы – это контекст жизни во Христе, место, где мы встречаем Христа благодаря действию животворящего Духа, тогда соборность должна предполагать своего рода аскезу. Жизнь во Христе всегда подразумевает аскезу, потому что это жизнь в новом эоне, жизнь, которая в мире, но не от мира. Это напряжение определяет практику соборности. Как мы видели, нравственная сущность соборности – христианская любовь: единство Духа в союзе мира (Еф 4:3). Когда церковь собирается с целью самоуправления и принятия решений, тогда в том способе, которым церковь ведет свои дела, должны отражаться аскетические требования христианской любви. Харизмы нового эона должны ясно проявляться. Это значит, что церковные соборы в своих деяниях отличаются от того, как проходят собрания, преследующие светские цели.

История соборов дает много примеров. Во-первых, древняя церковь не «проводила» соборов – она их «праздновала». Об этом говорит уже Тертуллиан. Глагол celebrare ясно показывает, что соборы были – и всегда должны быть – торжественными событиями, празд-

ничной радостью о присутствии живого Христа. Именно поэтому соборы предполагают совершение богослужений.

Аскетические требования христианской любви определяют также и способ принятия решений на соборах. В древней церкви решения принимались либо единодушно, либо большинством голосов (maior pars). Выражение maior pars – это не то же самое, что «большинство голосов» в современных демократических собраниях. В современных демократических собраниях под большинством обычно понимается просто численное превосходство. Такая система имеет целью достигать результата даже в том случае, если налицо почти равное количество голосов «за» и «против». Если одна фракция проиграла выборы, набрав 49% голосов против 51%, она не отрицает результата (или по крайней мере не должна его отрицать!). Проигравшая сторона начинает готовиться к следующим выборам в надежде, что сможет набрать 51% голосов против 49%. При принятии решений в древней церкви maior pars почти всегда означало подавляющее большинство. Идеалом оставалось единодушие, даже когда собрание его не достигало. Практика, когда разногласия трансформируются в единодушное решение с согласия меньшинства, хорошо показывает логику собора. Принятие решений в соборной церкви является консенсусным, а не конфликтным, даже в контексте действительного конфликта.

Единодушие и консенсус ценились очень высоко, потому что они воспринимались как божественный дар, как действие Святого Духа. Николай Кузанский, выдающийся теоретик XVI века, говорит об этом так:

> Если [соборное] решение принято с [общего] согласия, мы верим, что действовал Святой Дух, источник мира и согласия. Ибо это не человеческое, но божественное, когда разные люди, собравшиеся вместе и обладающие полной свободой высказывания, приходят к согласию[15].

Для того чтобы обеспечить такую concordantia catholica, нужна как личная, так и институциональная аскеза. Все участники собора должны помнить, что соборы существуют для выявления и проявления христианской любви как первого и наилучшего плода жизни во Христе. Христианская любовь – это душа соборов, а соборы – институциональное выражение христианской любви.

Эту связь можно увидеть в любом собрании материалов, посвященных соборам. И материалы русского соборного движения являются хорошим примером. Когда читаешь эти тексты, нельзя не обратить внимания на тот пыл, с каким русские сторонники соборов развивают тему христианской любви; или, другими словами, той ревностью, с которой они отстаивают необходимость выявления церковной общности. Когда мы вспоминаем русское соборное движение, то в качестве первого идеала выступает, конечно, свобода. Соборное движение добивалось для церкви свободы управления своими делами без опеки государства. Но свобода – это только полдела. Другой важный момент – это христианская общность. Посмотрим, например, что писал о соборности журналист 14 мая 1906 года, в шестое воскресенье после Пасхи, когда Православная Церковь совершает память отцов первого Вселенского собора. Автор задается вопросом о том, что́ празднует церковь в этот воскресный день:

> Празднуем ли мы одну лишь память святых, великих мужей, как угодников Божиих, как носителей нравственной мощи и мужества, как верных рабов Господа, ревностно, «даже до крове» сподвизавшихся в исполнении Его святого закона?!
> Нет... Мысль Церкви идет глубже. Ублажая не просто отцов, а именно собор их, Церковь тем самым выдвигает пред нами не только добродетель личной жизни каждого из них, но целое начало соборности, которым должно жить тело церковное, возглавляемое Христом…
> Чрез этот праздник Церковь хочет внушить нам, что там лишь может развиться истинно церковная жизнь, где есть между христианами-братьями единящее начало любви и где этой жизнью движет соборная мысль, соборная воля, а не единоличная власть или решение[16].

Кратко говоря, христианская святость – это не только индивидуальное свершение, но и достижение христианской общности, соборный феномен. А разве иначе? Христианская святость имеет своим источником жизнь во Христе, она есть реакция на божественную любовь посредством проявления ответной любви.

В демократическом обществе – как в новорожденной, так и в развитой демократии – активизация «горизонтальной» общности в христианской церкви порождает аналогии с культивированием демократической атмосферы в светском обществе. В церкви это вызывает чувство беспокойства: как бы «демократичность» не затемнила и не подорвала присущие церкви иерархические различия и различия призваний[17]. Однако было бы, конечно, ошибочным уклоняться от полной реализации органического единства церкви по той причине, что это единство чем-то напоминает демократичность. Подлинные голоса русского соборного движения и других соборных движений XX века (включая и Второй Ватиканский собор) были вдохновлены не абстрактной идеей демократичности, а пониманием того, что необходима актуализация церковной общности в тех контекстах, где она ослабла.

В 1906 году светский журналист писал, выражая мнение многих сторонников созыва собора, что «кардинальный вопрос всей реформы» состоит в том, должен ли ожидаемый собор быть исключительно епископским, или же он должен стать собранием епископов, клириков и мирян. Второй вариант можно рассматривать как проявление демократичности в церкви. Однако если мы на минуту остановимся и зададимся вопросом, почему этот автор отстаивал идею собора, включающего не только епископов, мы сможем увидеть, что побудительным мотивом для него была не имитация демократических собраний, а обновление церковной общности в таком историческом контексте, когда чувство единства и общности было затемнено бюрократической синодальной системой. Отдаленность иерархии и слабость церковных скреп на епархиальном и местном уровне – «существующее разъединение между архипастырем и паствою» – представляли собой те искажения, которые был призван исправить собор, объединяющий епископов, клириков и мирян.

> От Собора мы ожидаем обновления в церковных отношениях между иерархиею, клиром и мирянами на основах братского единения, восстановления деятельного участия клира и мирян, в меру их прав на то, в церковной жизни, а не исправления только кое-каких внешних недочетов в управлении, простого переименования учреждений, улучшения их техники, сокращения делопроизводства и проч.[18]

Те же аргументы в пользу соборов с широким представительством можно привести и применительно к условиям, существовавшим в других исторических контекстах, когда имел место отрыв иерархии от мирян или же разрыв между какой-либо местной церковью и более широким христианским сообществом. Кратко говоря, соборы явным и всеми видимым образом выражают динамику христианской общности. Соборы – это средства активной, а не только созерцательной любви, средства проповеди не только словом, но и делом. Именно поэтому соборы сохранят свою значимость в жизни церкви. Они суть проводники в жизнь во Христе.

Примечания

[1] Я благодарю Alonzo L. McDonald Family Agape Foundation и Center for the Study of Law and Religion (Emory University) за поддержку моего исследования о соборах. Я также признателен проф. Вере Шевцовой (Smith College, USA), которая снабдила меня материалами, касающимися соборного движения в Русской Православной Церкви в начале XX века.

[2] Concilia Africae A.345–A.525 / Ed. C. Munier. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 249 (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1974). P. 255.

[3] *MacMullen R.* Voting About God in Early Church Councils. New Haven and London: Yale University Press, 2006. P. 7. Макмаллен считает, что в течение двух столетий после Никейского собора (325) в Римской империи состоялось около 15 000 соборов.

[4] Concilia Africae. P. 215.

[5] Правило 39-е Карфагенского собора (397) гласит: «Епископ первого престола [церковного округа] не должен именоваться князем священников, или первосвященником, или другими титулами такого рода, но просто епископом первого престола». Concilia Africae. P. 185. Обсуждение этого вопроса см. в: *Batiffol P.* Le Primae sedis episcopus en Afrique // Revue des sciences religieuses. 1923. № 3. P. 425–432.

[6] «Et hoc quam dignum fide auspicante congregari undique ad Christum! Vide "quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum!"» (*Tertullian*. De ieiuniis 13. PL 2:1024A).

[7] *Хомяков Д.А.* Собор, соборность, приход и пастырь. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1917. С. 7. (Заимствовано из статьи Д.А. Хомякова «Соборное завершение и приходская основа церковного строя», написанной в 1906 году.)

[8] *П.М.* Догматические основы соборности // Церковный голос. 1906. № 7. С. 196–197.

[9] *Афанасьев Н.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. С. 42.

[10] *Schmemann A.* Towards a Theology of Councils // Schmemann A. Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1979. P. 163. Эта статья первоначально была опубликована в: St. Vladimir's Theological Quarterly

6.4 (1962). P. 170–184. [Русск. пер.: По поводу богословия соборов // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 416.]

[11] *Хомяков Д.А.* Собор, соборность, приход и пастырь. С. 9.

[12] *Schmemann A.* Towards a Theology of Councils. P. 162. [Русск. пер.: Ibid. С. 415.]

[13] Ibid. P. 163. [С. 416]

[14] *Васильев Аф.* Первое явление воскресающей соборности. Рижский епархиальный собор 20 сентября – 6 октября 1905 года // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1905. № 48. С. 2058.

[15] *Nicholas of Cusa*. The Catholic Concordance / Ed. and trans. P.E. Sigmund. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 58 (De concordantia catholica 2.4.78).

[16] *Чаадаевский П.А.* Соборность. Воскресный благовест (издаваемый при журнале «Отдых Христианина»). № 20. 14-го мая 1906 года. С. 1–2.

[17] «Устроение Св. Церкви Христовой на началах соборности есть тонкая художественная работа резца скульптора, и нельзя эту работу производить сокрушительным молотом демократизации» (*Беляев А.* Церковная соборность и государственная демократичность // Калужский церковно-общественный вестник. 11-й год. № 20. 10 июля 1917 г. С. 2). Здесь уместно привести соображения о. Леонида Кишковского, касающиеся рецепции Всероссийского церковного собора 1917–1918 годов: «Значимость Всероссийского церковного собора 1917–1918 годов всеми признается в связи с тем, что он восстановил патриаршество и избрал в качестве первого патриарха после 200-летнего перерыва патриарха Тихона (ныне канонизированного). Большинство других аспектов этого собора вызывают споры. Некоторые рассматривают этот собор как образец для жизни и структуры Русской Православной Церкви, предполагающий соборность, регулярное проведение соборов, участие в них в качестве членов делегатов от священников и мирян, а также создание смешанного Высшего церковного совета, членами которого являются избранные епископы, клирики и миряне. Другие отвергают этот собор, считая, что он привел к Живой Церкви и предложил такую структуру церковной организации, которая отравлена чуждыми Православной Церкви демократическими идеями. Однако в большинстве случаев как критики, так и сторонники этого собора придерживаются своего мнения, опираясь на свою церковную ориентацию, а не на глубокое и документированное знание реальной работы, которую проделал этот собор» (*Kishkovsky L.* Russian Theology After Totalitarianism // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / Ed. M.B. Cunningham and E. Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press: 2008. P. 266).

[18] *Д.А.* У преддверия собора // Церковный голос. Год 1-й. № 26. 30 июня 1906 года. С. 721–724.

Священник Хулиан Каррон

«Слава Божия есть человек живущий»: христианство перед лицом вызовов современности

С великой радостью, трепетом и глубокой благодарностью я принял приглашение участвовать в этой конференции. Я буду говорить о насущных проблемах, которые ставит перед христианским опытом современное общество, и я уверен, что по большому счету эти проблемы являются общими для Востока и Запада. Но прежде всего я хотел бы сказать о том, с каким почтением, любовью и вниманием относился к великой традиции Православной Церкви с самых лет обучения в семинарии отец Луиджи Джуссани (священник, основатель церковного движения «Общение и освобождение», 1922–2005); он передал нам все это вместе с осознанием того, сколь серьезное значение может иметь для нас постоянный братский диалог с культурным и религиозным опытом России. Отец Джуссани не учил нас формальному экуменизму – этико-сентиментальному или политико-стратегическому. Он передал нам искреннее желание пройти путь, который поможет нам – сохраняя верность собственной традиции и не закрывая глаза на болезненные, все еще открытые раны – узнать, пережить и сообщить другим людям иную человечность, которая рождается в принадлежности к Господу Христу. Поэтому я с глубоким волнением прочитал слова митрополита Филарета, произнесенные им на христианском форуме «Митинг Римини» в августе 2010 года: «Именно поэтому Личность Господа нашего Иисуса Христа… является тем неоспоримым идеалом, тем совершенным критерием, той нетленной красотой, которая – над всеми, во всем и для всех. Во Христе Спасителе нет внутреннего разделения»[1].

Это основа и путь настоящего экуменизма, который сможет ответить на проблемы современности. И именно поэтому мы видим в вас своих друзей.

ВОПРОС, НЕ ТЕРЯЮЩИЙ АКТУАЛЬНОСТИ

«Можно ли веровать, будучи цивилизованным, т.е. европейцем? – т.е. веровать безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа?»[2] В этом вопросе Ф.М. Достоевского, несмотря на все, что произошло с тех времен, выражен, на мой взгляд, основной вызов, перед лицом которого оказывается сегодня христианство. В ответе на этот общий для нас вопрос может родиться истинное братство: не просто сотрудничество в деле решения отдельных проблем, а именно обнаружение нашего единства во Христе, т.е. в конечном итоге возможность победы веры в сегодняшнем мире. В одном из выступлений 1996 года тогда еще кардинал Йозеф Ратцингер отмечал, что вера может надеяться на эту победу, поскольку «обретает соответствие в природе человека. В человеке есть неугасимая тоска по бесконечности»[3]. Этими словами Й. Ратцингер указывал и на необходимое условие победы веры: для того чтобы христианство могло проявить весь масштаб своего притязания, необходима человечность каждого из нас.

Отец Джуссани принял этот вызов в самом начале своей воспитательной деятельности среди молодежи:

> С самого первого часа своей работы в школе я говорил: «Я здесь не для того, чтобы вы усвоили те идеи, которые я вам излагаю, а для того, чтобы научить вас методу, который позволит вам вынести суждение о том, что я вам буду рассказывать. То, что я вам буду рассказывать, – это опыт, накопленный в результате длительного пути, истории в две тысячи лет». Дело воспитания в нашей среде изначально отличалось соблюдением этого метода, что ясно свидетельствует о его цели: показать причастность веры жизненным потребностям[4].

Зададимся вопросом: какое же препятствие должна преодолеть вера, чтобы христианство вновь могло проявить свое соответствие потребностям жизни?

КРИЗИС ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Уже блаженный Августин очертил неискоренимые потребности сердца каждого человека: «Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» («Ибо Ты создал нас для Себя, и сердце наше беспокойно, пока не успокоится в Тебе»)[5]. Но желание, составляющее наше сердце, претерпело изменения, и сердце, опустошаемое изнутри, оказывается перед угрозой лишиться своего потенциала. Наблюдая реальность, в которой мы призваны жить, мы все больше убеждаемся в актуальности образа, с помощью которого во второй половине 1980-х годов отец Джуссани пророчески описывал состояние современного человека:

> Сегодняшние молодые люди словно поражены… радиацией Чернобыля: структурно организм остается тем же, что и раньше, но в нем протекают совсем другие процессы… Мы остаемся… отстраненными в отношении с самими собой, без энергии любви: наша энергия улетучивается, как энергия батареек, которых вместо положенных шести часов хватает только на шесть минут[6].

Это наблюдение дает нам понять, что речь идет не просто о культурном или религиозном кризисе. Перед нами самый настоящий кризис человечности, т.е. исчезновение человеческой способности пользоваться разумом согласно его природе – исчезновение открытости к полноте реальности, способности жить без отрыва от реальности. Этот кризис человечности подтверждается всеобщей скукой и апатией – и эти чувства не обходят стороной и нас, христиан. Поэтому подход, для которого вера – нечто само собой разумеющееся, оказывается все менее реалистичным.

Именно в этом контексте христианство призвано проявить свою истинность, т.е. свою способность пробуждать человеческое Я, а значит – и спасать человека. Только опыт пробуждения к жизни, к полноте жизни, неведомой ранее, способен вновь зажечь интерес к христианству. Иначе мы все чаще будем воспринимать христианство как бесполезное бремя в повседневной жизни, и без того перегруженной проблемами.

И все же в контексте, определяемом нами как кризис человечности, у нас есть надежный союзник – сердце человека. Всем тем трудностям, которые испытывает современный человек, не под силу вырвать у него из сердца надежду на полноту жизни. «Как грандиозна мысль, что в самом деле никто нам ничего не должен. Кто-то нам когда-либо что-либо обещал? Так почему же мы ждем?» – размышлял итальянский писатель Чезаре Павезе[7]. Сама природа сердца дает нам надеяться вопреки всякой надежде, даже если житейские трудности заставляют сомневаться в возможности найти решение. Сегодняшний человек всерьез примет христианское предложение только в качестве значимого ответа на свои человеческие потребности. Поэтому вызов, который мы принимаем, проповедуя Христа, состоит в следующем: так переживать содержание веры, чтобы проявлялось ее антропологическое значение, т.е. переживать веру как исчерпывающий ответ на основополагающие потребности сердца. Таким образом, мы можем понять всю драматичность вопроса, которым задавался английский писатель Т.С. Элиот: «Это Церковь предала людей или люди предали Церковь?»[8] Мы вынуждены с горечью признать, что эта израненная человечность зачастую натыкается на суженные формы христианского опыта. Я хотел бы назвать две из них, на поверку оказывающиеся наиболее коварными.

1. Уже в середине XIX века кардинал Джон Генри Ньюман (которого Бенедикт XVI недавно причислил к лику блаженных) описывал одну из этих суженных форм, когда утверждал:

> …Религия как личностный феномен должна быть реальной; в Англии же она таковой не является, за исключением отдельных немногочисленных случаев… Религия словно не интересуется реальными предметами… Ее учение – это не факты, а скорее их стереотипные фрагменты; она словно не решается войти в реальность… Я не хочу сказать, что то согласие, которому она учит и которое она демонстрирует, не является подлинным (в отношении узкого круга вопросов), но оно в лучшем случае носит понятийный характер[9].

В самом деле, для многих христиан христианство скорее понятийно, нежели реально: это доктрина, передаваемая безотносительно к

реальной жизни. Можно себе представить, какой интерес будет представлять христианство, сведенное к набору понятий, для конкретного человека, который встречается с драмой повседневной жизни.

Чтобы осознать, насколько широко распространен такой тип христианства, достаточно подумать о том, как изумляется каждый из нас, встречая человека, живущего реальностью Христа. Мы удивляемся так, словно это происходит впервые! Евангелия оставили нам свидетельство того, какое изумление испытывал народ, встречаясь с Человеком, Который «учил их, как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1:22). Изумление, заставлявшее их утверждать: «Никогда ничего такого мы не видали» (Мк 2:12).

2. Второе, не менее распространенное, заблуждение состоит в сведении христианства к этике, к набору ценностей. Речь идет о древнейшем искушении, в котором уже блаженный Августин упрекал пелагиан: «Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo eius esse, non in dono eius dicentes» («Вот тайный и ужасный яд вашего заблуждения: вы хотите, чтобы благодать Христова заключалась в Его примере, а не в даре Его Самого»)[10]. Разница в том, что в прошлом это заблуждение касалось только некоторых; сегодня же, в силу исторических перипетий современности, оно вошло в общий менталитет. Здесь мы можем только отметить некоторые факторы этого очень сложного явления. После протестантской реформы, приведшей к разрушению религиозного единства в Европе, начали разгораться так называемые религиозные войны. Это привело к мысли о том, что религия уже не является тем общим наследием, которое может быть основанием единства в Европе. Возникла потребность найти новое основание, которое разделялось бы всеми. Поскольку христианство было исключено, единственным объединяющим началом был признан разум – в том виде, как он понимался в эпоху Просвещения. В этом смысле название работы Иммануила Канта «Религия в пределах только разума» (1794) уже само по себе является программным!

Новая религия должна была соблюдать пределы, положенные новым богом – разумом как мерой всех вещей. Представлялось, что такое упрощенческое понимание разума достаточно для обустройства жизни этого мира. Историческая личность Иисуса Христа, следовательно, представляла интерес исключительно как воплощенный

идеал человека, соответствующий тем представлениям о высокой нравственности, которые известны разуму *a priori*. Этот идеал и его ценности, предустановленные разумом, составили новую религию, и с тех пор она беспрерывно распространялась и пропитала собой христианство, сузив его до пределов этики, оторвавшейся от своего исторического контекста.

В связи с этим Папа Иоанн Павел I говорил так:

> Истинная драма Церкви, которая любит называть себя современной, – это попытка скорректировать изумление от события Христа при помощи правил[11].

О том, что ситуация с тех пор не очень изменилась, свидетельствует тот факт, что и Бенедикт XVI в начале своего понтификата признавал:

> …Наиболее распространенная идея заключается в том, что христиане должны соблюдать несметное количество заповедей, запретов, принципов и т.д., и что, следовательно, христианство является чем-то тяжелым и гнетущим, и что мы станем свободнее, сбросив с себя эту ношу. Я бы, напротив, хотел сказать, что опираться на великую Любовь и на откровение – это не ноша, это крылья[12].

Если вера перестанет быть личным опытом, рано или поздно она будет восприниматься как что-то тяжелое и угнетающее. С этой точки зрения блестяще драматическое утверждение митрополита Филарета:

> Осмелюсь предположить, что отсутствие личного примера жизни по вере, скудость личного опыта… является не только глубокой личной трагедией христианина, но становится самым разрушительным средством в борьбе ада с земной Церковью[13].

Как сегодня становится очевидно, упомянутые мною формы узкого понимания христианства в конце концов приводят к отрицанию его значимости. Но, как ни парадоксально, именно это может привести нас к углубленному осмыслению его истинной природы.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ Я ПРОБУЖДАЕТСЯ ВО ВСТРЕЧЕ

Если ситуация такова, то какую отправную точку мы можем для себя найти? Мне лично очень помогло следующее наблюдение отца Джуссани:

> Нельзя сказать, что у нас в дефиците вербальное или культурное выражение Вести. Сегодняшний человек (быть может, неосознанно) ожидает встречи с людьми, для которых событие Христа – это событие, привязанное к настоящему настолько, что оно изменяет их жизнь. Человека может потрясти только человеческая встреча – только такое событие, которое явилось бы эхом первоначального события, когда Иисус поднял взгляд и сказал: «Сойди, Закхей, я иду в твой дом»[14].

«Где человек может вновь отыскать себя, обрести себя? Где я могу обрести себя?» – задается вопросом отец Джуссани и, отвечая, указывает метод, благодаря которому любой может вернуться на потерянный путь, в какой бы ситуации или в каком бы душевном состоянии он ни находился:

> Человек обретает себя в живой встрече… т.е. в столкновении с кем-то, кто привлекает его… т.е. заставляет его задуматься о том, что его сердце и все, что его составляет, все потребности, которые его составляют, есть, существует. Этот человек говорит тебе: «То, чем соткано твое сердце, существует; видишь, например, во мне это существует». Притягательность и сила вызова, которые мы несем в себе, обусловлены именно этим[15].

Эта встреча с живым присутствием, пробуждающая сердце человека, составляет только начало захватывающего пути; это не конец пути, не цель – это только начало истории, которой суждено охватить всю реальность:

> Встреча как таковая не «порождает» человека (порождает человека Бог, дающий ему жизнь через посредство отца и матери); но именно во встрече я замечаю себя самого, пробуждает-

> ся «Я», или «человек»… Человеческое «Я» словно вырывается из заточения в его собственной скорлупе, поднимается из могилы, встает из гроба, из своей первоначальной закрытости – и словно «воскресает»… Человек словно рождается; да, он рождается не в этот миг, и все же во встрече он осознает себя и поэтому рождается как личность[16].

Христианство будет снова и снова привлекать и притягивать людей, только если происходит нечто непредвиденное, что́ приносит новизну в жизнь и дает крылья – чтобы жить. Об этом писал Бенедикт XVI в своей первой энциклике «Deus caritas est» (Бог есть любовь):

> У истоков христианского бытия лежит не какое-то этическое решение либо великая идея – скорее это встреча с неким событием, с Личностью, которая, открывая жизни новый горизонт, тем самым указывает ей решающее направление[17].

Это именно то, что передали нам Евангелия в качестве рассказа об истоках христианства: исключительная встреча с личностью Иисуса.

ПРИРОДА ХРИСТИАНСТВА

Это говорит нам о том, что природу христианства составляет событие.

> Именно через событие в нашу жизнь входит что-то новое: непредвиденное, ранее немыслимое… и при этом – точное, видимое, конкретное, осязаемое, уловимое в момент свершения… И это непредвиденное случилось. Бог, судьба, тайна – Он стал событием нашего повседневного существования. Это и есть христианство. И именно в таком событии проясняется наше «Я». Именно это событие заставляет нас в полноте понять и почувствовать, что такое наше «Я», – и вдруг мы чувствуем себя дома, в своей обители, и видим все на своих местах, и наслаждаемся этим. Подобное событие было совершенно невозможно предвидеть. Но все человечество до Христа ожида-

> ло этого события… Все ожидали «чего-то». Бог, судьба, тайна, исток всего сущего – Он обрел человеческий лик. Реальная новизна, истинная новизна, чтобы быть человечной, соответствующей и подходящей сердцу, должна стать лицом, ликом или – говоря по-другому – словом… В начале Евангелия от Иоанна говорится: «Слово стало плотью». Лик нового человека: таким Бог явился в мир[18].

Кьеркегор блистательно очертил истинный вызов, стоящий перед христианством, понимаемым в соответствии с его событийной природой:

> В отношении к Абсолюту существует лишь одно время: настоящее; кто не современен Абсолюту, для того Абсолют и не существует вовсе. А так как Христос – Абсолют, то нетрудно увидеть, что по отношению к Нему остается занять лишь одно положение – положение Его современника[19].

Каким образом событие Христа продолжается в истории и остается современным? Вот ответ, который дает Иоанн Павел II: «Постоянное присутствие Христа рядом с человеком каждой эпохи осуществляется в Его Теле, которым является Церковь»[20]. Христос пребывает в Своей Церкви и тем самым дает возможность людям различных эпох войти в непосредственное отношение с Ним таинственным методом – тем самым, каким Он Сам воспользовался две тысячи лет назад, чтобы открыть Себя. Только так христианство – на Западе и на Востоке – может ответить на стоящий перед ним вызов. В самом деле, «отличительной чертой православно-католического подхода является верность христианскому событию в том виде, в каком оно явилось в истории». Отец Джуссани называет такой подход «православно-католическим», будучи убежден, что «как православие, так и католицизм живут одинаковыми представлениями по данному вопросу. Этот подход вобрал в себя всю христианскую традицию»[21].

Современность Христа в любой момент времени делает возможной проверку содержания Предания: в опыте проявляются причины, которые объясняют разумность следования за Христом сегодня. Эта проверка не нуждается в особых качествах человека; при этом также

не должно забываться ничто из того, что присуще нашей человечности. Достаточно приблизиться к Нему в том состоянии, в котором мы находимся, ничего не оставляя в стороне. Мы можем обнаружить, Кем является Христос, благодаря тому, что Он раскрывает тайну человеческого Я, вознося человека на недостижимую для того высоту.

> Человек, который хочет понять себя до конца – исходя не только из непосредственных, частичных, чисто поверхностных и кажущихся данных и критериев собственного существа, – должен, со всеми своими тревогами и сомнениями, со своей слабостью и греховностью, со своей жизнью и смертью, приблизиться ко Христу. Он должен, так сказать, войти в Него всем своим существом, должен как бы «присвоить» себе, ассимилировать всю реальность Воплощения и Искупления – чтобы обрести самого себя. Когда в человеке завершается этот глубокий процесс, плод его – не только почитание Бога, но и глубочайшее удивление перед самим собою[22].

Евангелие – это в конечном итоге глубочайшее удивление перед самим собой. Тот, кто достигает такого опыта, узнает себя в словах, приписываемых римскому ритору Марию Викторину: «Когда я встретил Христа, я открыл в себе человека». Он узнает себя и в словах старца Иоанна из рассказа, родившегося в русской традиции: старец Иоанн отвечает императору, допытывающемуся у него, что дороже всего для христиан: «Всего дороже для нас в христианстве сам Христос – Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно»[23].

Человек, возрожденный таким образом, становится свидетелем своему Господу. Свидетелем, ибо для того, чтобы объяснить эту человечность, этот полный нежности взгляд, эту способность объять все, эту полноту жизни, необходимо признать Иного. Это подобно тому, как в сияющем радостью лице человека мы видим отражение лица его возлюбленной. Это сияние, эту полноту, этот трепет мы не можем дать себе сами. Иной взгляд формирует наш взгляд. Поэтому, когда мы ощущаем, что кто-то смотрит на нас таким образом, Сам Христос достигает нас. И в этот момент мы тоже можем сказать: «Никогда ничего такого я не видел, никто никогда не смотрел на меня так». Поэто-

му Бенедикт XVI ничуть не преувеличивает, напоминая нам, что «и в дальнейшей истории Церкви Господь также не отсутствовал: вновь и вновь Он идет нам навстречу – через людей, в которых Он являет Себя; Он идет нам навстречу через Свое Слово, в Таинствах, особенно в Евхаристии»[24]. Сила Таинства такова, что, когда оно встречает человека простого сердцем, человека, который не противостоит его действенности, который целиком доверяется его преобразующему действию, рождается «новая тварь» (Гал 6:15):

> Встреча с Господом производит глубокое изменение в тех, кто не закрывается перед Ним. Первый порыв, который рождается от такого изменения, – порыв передать другим людям богатство, открытое в этой встрече. Речь идет не только о том, чтобы научить тому, что узнали мы сами, но и о том, чтобы позволить другим лично встретить Иисуса Христа, как это сделала самарянка: «Пойдите, посмотрите» (Ин 4:29)[25].

Отец Джуссани говорит:

> Событие Христа происходит сейчас в явлении иной человечности; человек встречается с иной человечностью и обретает новое ощущение жизни… Встреча человека с иной человечностью – это что-то наипростейшее, совершенно элементарное, что предшествует всему – какому бы то ни было учению, размышлению или логическому анализу: иная человечность не нуждается в объяснениях, ее нужно только увидеть, заметить – и от этого рождается изумление, рождается движение души и рождается призыв – призыв следовать в силу соответствия увиденного ожиданиям, составляющим сердце[26].

Без современности присутствия Христа в явлении иной человечности была бы невозможна христианская вера. Его современность сегодня – это факт иной человечности, которая проявляется в свидетельстве многих людей; это факт, бросающий вызов нашему разуму и нашей свободе.

Встреча с людьми, которые поражают нас своей способностью к приятию, к объятию другого, несравненной полнотой жизни, не-

устанной инициативой, никого не оставляет равнодушным. Красота человечности в самом деле пробуждает человеческое Я во всей его полноте. Византийский теолог Николай Кавасила (однажды на «Митинге Римини» его упоминал тогда еще кардинал Ратцингер) так описывал этот тип людей:

> Это люди, в которых живет желание, превышающее их природу; они ищут и желают большего, нежели то, на что надеяться созвучно человеку; они поражены Самим Женихом: Он Сам послал пред их очами горящий луч Своего сияния. Глубина раны свидетельствует о том, каким оружием она была нанесена, а широта желания дает понять, Кто Сей, пустивший эту стрелу[27].

Сила желания, вызванного Им в нас, позволяет ощутить, Кто Сей, пробуждающий человечность от апатии и равнодушия. Встреча с сиянием Христа в лице другого человека может стать той самой стрелой, которая, раня душу, позволяет нам открыть глаза и признать Его.

Примечания

[1] *Филарет, митрополит.* Может ли современный образованный европеец веровать в реальность Иисуса Христа, Сына Божия? Выступление на «Митинге Римини», август 2010 г. Опубликовано на итальянском языке // Il cuore desidera cose grandi (Сердце желает величия) / A cura di E. Belloni e A. Savorana. Milano: BUR Rizzoli, 2010.

[2] *Достоевский Ф.М.* Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 178.

[3] *Ratzinger J.* Fede, Verità, Tolleranza [Вера – Истина – Толерантность]. Siena: Cantagalli, 2005. P. 143.

[4] *Джуссани Л.* Рискованное дело воспитания. М.: Духовная библиотека, 2007. С. 24.

[5] *Августин, блаж.* Исповедь, XIII, I 1.

[6] *Giussani L.* L'io rinasce in un incontro [«Я» возрождается во встрече]. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2010. P. 181.

[7] *Pavese G.* Il mestiere di vivere [Ремесло жить]. Torino: Einaudi, 1973. P. 276.

[8] *Элиот Т.С.* Камень. Seriate (Bergamo): Христианская Россия, 1997. С. 138.

[9] *Newman J.H.* Essay in aid of a Grammar of Assent [Эссе в защиту грамматики согласия]. London & New York: Longmans, 1903. P. 55–57 («...Religion, as being personal, should be real; but, except within a small range of subjects, it commonly is not real in England… Objects are barely necessary to it… Its doctrines are not so much facts, as stereotyped aspects of facts; and it

is afraid, so to say, of walking round them… I am not denying that the assent which it inculcates and elicits is genuine as regards its contracted range of doctrine, but it is at best notional»).

[10] Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus, II 146.

[11] Цит. по: «Humilitas». 2001. № 3. 10.

[12] Из интервью Радио Ватикана на немецком языке, август 2005 г.

[13] *Филарет, митр*. Там же. С. 140.

[14] *Giussani L.* L'avvenimento cristiano [Христианское событие]. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2003. P. 23–24.

[15] *Giussani L*. L'io rinasce in un incontro. P. 182.

[16] Там же. P. 206–207.

[17] Deus caritas est, 1.

[18] *Giussani L*. L'avvenimento cristiano. P. 14–15.

[19] *Кьеркегор С*. Введение в христианство // Современный протестантизм. М., 1973. С. 3–46.

[20] *Иоанн Павел II*. Veritatis Splendor, 25.

[21] *Джуссани Л*. Зачем Церковь. 3-я книга «Пути». М.: Христианская Россия, 2004. С. 25–26.

[22] *Иоанн Павел II*. Redemptor Hominis, 10.

[23] *Соловьев Вл*. Краткая повесть об Антихристе.

[24] *Бенедикт XVI*. Deus caritas est, 17.

[25] *Иоанн Павел II*. Ecclesia in America, 68.

[26] *Giussani L*. Qualcosa che viene prima [То, что всему предшествует] // Tracce Litterae Communionis. 2008. № 10. P. 1–6.

[27] Телеграмма кардинала Й. Ратцингера по случаю «Митинга Римини», 2002.

Секция «Аскетическое предание Церкви»

Архиепископ Нижегородский и Арзамасский Георгий

Экклесиологические аспекты поста

Путь христианской жизни – это следование за Христом и служение Христу. Слово Божье свидетельствует, что на этом духовном пути христианин встречает множество самых разнообразных препятствий, и потому Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его (Мф 11:12). Одним из важнейших вспомогательных средств для достижения этой конечной цели в христианстве издревле является пост. И в то же время, как справедливо отмечал еще проф. С.М. Зарин в своем фундаментальном исследовании «Аскетизм по православно-христианскому учению» (1907), «нравственная потребность "поста" так глубоко коренится в природе человека, что это явление историк встречает в практике всех народов и религий»[1]. Поэтому представляется уместным поставить вопрос о специфике библейско-христианского переживания и понимания поста. В своем выступлении я хотел бы не столько дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, сколько заострить внимание на экклесиологических аспектах поста, в надежде, что осмысление поста как в первую очередь экклесиологического феномена позволит нам хоть в какой-то мере приблизиться к решению поставленной проблемы.

Рецепция поста в монашеско-аскетической традиции

В аскетическом опыте православного монашества пост всегда занимал очень важное место как действенное средство освобождения духа от тирании плоти, очищения сердца от греховных страстей, духовного возрастания христианина и обретения благодатного единства с Богом. Святой апостол Павел в Послании к Галатам относит воздержание к одному из важнейших плодов духа, ставя его в один ряд с такими основополагающими христианскими добродетелями,

как любовь и вера (Гал 5:22-23). Иисус Христос начал Свое служение с сорокадневного поста в пустыне, во время которого Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни (Лк 4:2), а в евангельском учении Спасителя пост и молитва прямо названы важнейшими средствами духовной борьбы с сатаной (Мф 17:21).

Наиболее развернутое и полное выражение святоотеческого богословия поста было осуществлено в IV веке свт. Василием Великим в его знаменитых двух «Словах о посте», оказавших огромное влияние не только на монашеско-аскетическую, но и на всю последующую пастырско-гомилетическую церковную традицию. Святителю Василию принадлежит ставшее классическим определение поста: «Истинный пост – удаление от зла, воздержание языка, прекращение гнева, отлучение похотей, злословия, лжи, клятвопреступления; воздержание от сего есть истинный пост»[2]. Также он определяет пост как «начало покаяния», «врачевство, истребляющее грех», «оружие для ополчения против демонов», «уподобление Ангелам», «обучение целомудренной жизни» и «матерь здоровья». Среди всего многообразия различных аспектов поста свт. Василий Великий выделяет в качестве основного связь поста с покаянием: «Мы повреждены грехом – уврачуемся покаянием; а покаяние без поста не действенно»[3]. Не менее значимым для развития последующей монашеско-аскетической традиции стало и учение кесарийского святителя о том, что «пост препосылает молитву на небо, делаясь для нее как бы крыльями при восхождении горé»[4]. Поучения о посте прп. Дорофея Газского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Феодора Студита, свт. Григория Паламы и более поздних отцов развивают богословие поста именно в том идейном контексте, который был задан свт. Василием Великим.

В «Первом слове о посте» святитель Василий прослеживает также библейские истоки и корни поста. Предложенное им прочтение избранных библейских текстов, в которых упоминается пост, оказало заметное влияние на византийскую экзегезу, в которой пост предстает как один из важнейших способов духовного возрастания подвижника и необходимое условие опытного Богопознания. Святитель Василий, в частности, ссылается на пророка и Боговидца Моисея, которого «пост возводит к Богу», и на пророка Илию, который, «очистив душу сорокадневным постом, удостоился в хоривской пещере видеть Господа, сколько можно видеть его человеку (3 Цар 19:8-13)».

Также и пророк Даниил «не увидел бы видений, если бы не просветлил душу свою постом»[5]. В библейской экзегезе свт. Василия Великого пост осмысляется как личное духовное усилие, имеющее своей конечной целью преодоление искушений и озарение ума благодатью Святого Духа.

Стоит отметить, что свт. Василий Великий все же не ограничивал сферу применения поста и его духовный смысл исключительно личным благочестием. Он придает особое значение также и социальному измерению поста, видя в нем источник мирной и благополучной общественной жизни.

> Жизнь наша не была бы так многоплачевна и исполнена уныния, – говорит святой отец, – если бы пост был главным правителем нашей жизни. Ибо, как очевидно, он научал бы всех не только воздержанию от яств, но и совершенному удалению и отчуждению от сребролюбия, любостяжательности и всякого порока, по истреблении которых ничто не препятствовало бы и нам проводить жизнь в глубоком мире и душевном безмятежии[6].

И вместе с тем нельзя не обратить внимание на тот факт, что в монашеско-аскетической рецепции поста как неотъемлемой составляющей духовного опыта христианства он внутренне никак не соотносится с Церковью. Пост необходимо соблюдать, потому что это установление Церкви, Главой которой является Сам Господь Иисус Христос, – вот единственная форма связи поста с Церковью, которая прослеживается в данном идейном контексте[7]. Значение при этом имеет подчинение личной воли правилу Церкви, а не общецерковный пост как таковой. Субъектом поста выступает каждый отдельный человек, несмотря на то что постится не он один, но вся Церковь. Церковное, соборное измерение поста, так же как и его сущностная связь с самой природой Церкви, не были в должной мере раскрыты в этой традиции. Библейские свидетельства о посте также были выбраны и прочитаны отцами-аскетами в перспективе индивидуального духовного опыта.

Это не означает, конечно же, что отцы Церкви были склонны в какой-либо форме и мере отрицать или подвергать сомнению существование и важность этих связей. Возможно, именно в силу их духовной очевидности и конкретной жизненной реальности в ран-

нехристианскую и византийскую эпохи эти связи и не стали предметом богословского дискурса и пастырских наставлений святых отцов. Выявление и раскрытие экклесиологических аспектов поста впервые стали предметом богословских исследований совсем недавно, в середине XX века, на фоне общей переоценки места и значения экклесиологии в христианском богословии.

АСКЕЗА КАК СОБОРНОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Бесспорно, одним из наиболее влиятельных православных богословов XX столетия, сообщившим новый импульс развитию не только церковно-исторических и патрологических исследований, но и основанной на них православной экклесиологии, был прот. Георгий Флоровский (1893–1979). В эссе 1948 года «Церковь: ее природа и задачи» («The Church: Her Nature And Task») Флоровский одним из первых указал на необходимость «из школьного класса вернуться к поклоняющейся Церкви и, может быть, заменить школьный диалект нашего богословствования образным и метафорическим языком Писания»[8]. Для самого Флоровского на этом пути освобождения экклесиологии от ограничений, накладываемых абстрактными интеллектуальными схемами, особое значение имела библейская идея Церкви как нового народа Божьего, о котором св. апостол Петр писал, что это род избранный, царственное священство, народ святой (1 Петр 2:9). Именно такому конкретно-эмпирическому восприятию Церкви как народа, избранного и собранного воедино Христом, Флоровский придавал решающее значение в деле «изображения и описания» природы Церкви.

> Личное убеждение и даже жизненное правило еще не делают человека христианином, – писал о. Георгий. – Христианская жизнь предполагает и включает в себя вхождение в общину в качестве члена… Мы имеем право сказать: христианство есть община, корпорация, содружество, братство, сообщество, coetus fidelium… Центром единства является Господь, и сила, осуществляющая и производящая это единство, есть Дух Святой[9].

Благодаря такому взгляду на Церковь как на «единое священное целое» приобретают свое подлинное духовное измерение не только христология и пневматология, но и сакраментология и опытное аскетическое богословие.

В частности, осмысление аскетической проблематики в соотношении не столько с догматической формулировкой, сколько с самой жизненной реальностью благодатного единства Церкви позволяет увидеть эту проблематику в новом ракурсе и наметить новые пути развития аскетической традиции Православия. Эта тема была заявлена Флоровским задолго до написания им вышеупомянутого эссе о природе и задачах Церкви – в статье 1934 года «Соборность Церкви» («The Catholicity of the Church»). Основополагающую аскетическую идею самоотвержения он выводит из истины единства Церкви и связывает ее с новым возрождением в Церкви соборного духа, с утверждением идеала соборной аскезы и пониманием самой соборности, ее достижения как преимущественно аскетического делания. Флоровский писал:

> Церковь есть единство не только в том смысле, что она едина и единственна. Она единство прежде всего потому, что самое существо ее состоит в воссоединении разделенного и разрозненного человечества. Это-то единство и есть соборность, или кафоличность, Церкви… И в полноте церковного общения осуществляется соборное преображение личности… Самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством; мы включаем многих в свое собственное «Я». В этом заключается подобие с Божественным Единством Святой Троицы[10].

ПОСТ КАК ВРЕМЯ СОБИРАНИЯ ЦЕРКВИ

Дальнейшее развитие и конкретизация экклесиологических идей о. Георгия Флоровского были осуществлены протопресвитером Александром Шмеманом (1921–1983) в его литургическом богословии, которое, по определению самого Шмемана, «есть прежде всего и более всего попытка постичь “богословие” как оно открывается в литургии и через литургию»[11]. В полной мере это касается и аскетического богословия, в

котором Церковь выражает свое понимание природы, смысла и назначения поста. Специфика литургического богословия Шмемана в том, что анализу литургических текстов в нем отводится сравнительно мало места, и анализ этот всегда подчинен достижению главной цели – «найти и определить понятия и категории, которые способны выразить по возможности полно сущность литургического опыта Церкви», а также «связать их с той системой понятий, которой истолковывает богословие веру и учение Церкви»[12]. Поэтому для литургического богословия поста преимущественное значение имеет не богословский анализ и синтез богатого гимнографического материала «Триоди постной», но выявление и осмысление онтологической связи между Церковью, литургией и постом. Только такое целостное богословие поста позволяет найти и возродить в богословском сознании и церковном благочестии «то понимание и переживание поста, которое в основе своей восходит к самому Евангелию и с самого начала было воспринято Церковью»[13].

Если прот. Георгий Флоровский разрабатывал центральную тему своей экклесиологии – соборность Церкви, – опираясь на св. апостола Павла и патристические источники, то Шмеман предпринял по-своему беспрецедентную попытку вернуть в современную экклесиологию евангельский язык св. апостола Иоанна Богослова и определить сущность Церкви, ее богослужения и благочестия через понятие любви. В своей последней, итоговой книге «Евхаристия. Таинство Царства» (1983) о. Александр писал:

> Пребыть во Христе – это значит быть и жить в Церкви, которая есть Жизнь Христова, сообщенная и дарованная людям, и которая потому живет любовью Христовой, пребывает в Его любви. Любовь Христова есть начало, содержание и цель жизни Церкви, и любовь есть, по существу, единственный, ибо все остальные объемлющий, признак Церкви: «Посему узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13:35)…[14]

Уникальность христианства в сравнении с другими религиями Шмеман видит именно в том, что оно по самому своему существу есть не новое учение, которое могло бы быть вполне адекватно воспринято и усвоено индивидуальным религиозным сознанием, но дар

Божественной любви, дарованной новому народу Божьему, собранному Христом и во Христе, – Церкви. Поэтому собрание Церкви для совершения евхаристического священнодействия наиболее полно выявляет и раскрывает ее природу. В одной из своих бесед Шмеман лаконично выразил эти связи трехчастной формулой: «Церковь есть единство; единство выражает и воплощает себя в собрании; собрание есть собрание любви»[15]. В соответствии с этим видением, христианская аскеза и, в частности, христианский пост являются церковным феноменом и церковным актом, т.е. принципиально определяются новой заповедью о любви христиан между собою (Ин 13:34, 35) и соотносительны с литургией.

Смысл поста как времени созидания Церкви и ее духовного обновления и возрастания в любви Христовой с особенной ясностью раскрывается в богослужениях Прощеного воскресенья – последнего подготовительного дня перед началом Великого Поста. Апостольское чтение на литургии возвещает наступление времени духовного пробуждения для всей Церкви: «Наступил уже час пробудиться нам от сна… Ночь прошла, а день приблизился: итак отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света» (Рим 13:11, 12). Евангельское чтение указывает на смысл и содержание этого духовного пробуждения – взаимное прощение и примирение друг с другом: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф 6:14). Примирение христиан друг с другом накануне первого постного дня – нечто несравненно большее, чем всего лишь необходимое условие примирения каждого из них с Богом. Прощение и примирение воссоздают Церковь в ее первоначальном замысле – как единое Тело Христово, призванное возрастать в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф 4:13). Субъектом поста является не хаотическое множество разрозненных индивидуумов, но Церковь как собрание любви. Именно и только Церковь способна встретить воскресшего Христа и вновь принять от Него дар новой жизни, и поэтому постится в ожидании Воскресения тоже вся Церковь, примиренная и собранная в единении любви.

Такое понимание поста нашло свое выражение и в стихирах Вечерни Недели сыропустной, помещенных в Триоди Постной. В первой стихире на «Господи воззвах» свт. Иосиф Студит проводит параллель между Церковью, собранной воедино для прохождения Велико-

го поста, и общенародным постом жителей Ниневии. «Молитвами и слезами Господа спасающего нас взыщем, и забвение злобы всеконечное сотворим, вопиюще: согрешихом Ти, спаси, якоже древле ниневитяны Христе Царю, и общники ны сотвори Небеснаго Царствия Благоутробне»[16]. В стихире подчеркивается соборный характер пощения, примиряющего постящихся и возводящего их как единый народ в Царство Божие, которое есть Царство любви.

Прп. Феодор Студит – автор третьей стихиры на «Господи воззвах» – видит смысл поста в совершенствовании в любви, которая отверзает духовные очи постящихся для созерцания таинства спасения, совершенного Христом. «Постимся якоже в снедех от всякия страсти, добродетельми наслаждающеся Духа: в нихже совершающеся любовию, да сподобимся вси видети всечестную страсть Христа Бога и Святую Пасху, духовно радующеся»[17]. «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20) – такова изначальная и неизменная духовная перспектива, в которой Церковь выражает свое литургическое богословие поста.

Шмеман придавал решающее значение именно этому экклесиологическому измерению пощения, в котором обретает свой подлинный смысл и личный аскетический подвиг каждого члена Церкви, имеющий своей конечной целью соединение со Христом.

> Как часто мы говорим, – пишет о. Александр, – что мы идем в Церковь, чтобы от нее получить помощь, благодатную силу, утешение. Но мы забываем, что мы и есть Церковь, что мы ее составляем, что Христос пребывает в своих членах и что Церковь не вне нас, не над нами, а мы во Христе и Христос в нас. И не в том христианство, что оно каждому дает возможность «личного совершенствования», а в том, прежде всего, что христианам дано и заповедано быть Церковью…[18]

Но поскольку заповеди достигать любви (1 Кор 14:1) всегда противостоят центробежные силы разделения и вражды, поскольку Церковь всегда находится в процессе роста и в состоянии духовной борьбы, постольку пост как усилие достижения любви становится для нее жизненной необходимостью и неизменным выражением устремления Церкви к полноте Наполняющего все во всем (Еф 1: 23).

ПОСТ КАК ЖЕРТВА ЛЮБВИ

Еще один важный аспект христианского поста как времени и способа созидания Церкви – подготовка катехуменов к принятию таинства Крещения. Как известно, одним из источников Великого Поста был предкрещальный пост, поскольку к III веку в Церкви широкое распространение получила практика совершать таинство Крещения во время пасхального всенощного бдения. Шмеман придерживался мнения, что приготовление катехуменов ко Крещению в первые века христианства было даже «главной задачей Поста»[19]. Важно в данном случае то, что постились не только катехумены, но вместе с ними и за них – другие члены Церкви.

Такой пост существовал в Церкви изначально, о чем свидетельствуют ближайшие к новозаветной эпохе памятники христианской письменности – «Дидахе» и «Первая Апология» св. мученика Иустина Философа. Св. Иустин сообщает об этом следующее: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними»[20]. Можно было бы предположить, что верные молятся и постятся вместе с катехуменами о прощении своих грехов, совершенных после таинства Крещения, чтобы обновить в себе крещальную благодать. Но едва ли такая интерпретация, основанная на значительно более позднем понимании покаяния как «возобновления крещения»[21], соответствует духу и смыслу раннехристианского благочестия и аскетизма. Св. Аристид, «Апология» которого датируется началом II века, приводит вполне убедительное и ясное свидетельство о том, что в ранней Церкви была распространена практика поститься не столько для личного духовного возрастания, сколько ради блага своих по вере (Гал 6:10). «Если же кто-то раб или бедняк, – пишет св. Аристид о христианах, – постятся дня два или три и то, что собирались отложить на себя, посылают им, сами полагая радость в том, что призвали к радости других»[22]. Если христиане постились ради того, чтобы доставить другим членам Церкви необходимые материальные блага, то с еще большим усердием они должны были поститься и молиться об отпущении грехов катехуменов.

Такое понимание поста, вероятно, обосновывалось ссылкой на учение Самого Иисуса Христа о посте и молитве как важнейших средствах изгнания бесов из одержимого ими человека (Мк 9:29). В монашеско-аскетической традиции этот евангельский фрагмент трактуется как указание на конкретные формы борьбы со страстями в сердце самого постящегося и молящегося подвижника. Однако в ранней Церкви молитва с постом, о которой учит Спаситель, понималась как духовная милостыня и действенное средство освобождения другого человека от власти сатаны. Такое прочтение мы находим, в частности, у Оригена. «Обратим внимание и на слова: Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста (Мк 9:29), чтобы, если когда-нибудь нам придется заботиться о ком-то страдающем подобным недугом, мы… действуя постом и молитвой, стяжали, молясь о страдающем, спасение от Бога и своим постом изгнали из него нечистый дух»[23].

Очевидно, общецерковный предкрещальный пост за катехуменов имел значение всем доступной формы экзорцизма, столь необходимого для освобождения новообращенных от грехов, порабощающих их диаволу. Но самое главное здесь, конечно же, в том, что предкрещальный пост был выражением жертвенной любви и заботы христиан о тех людях, которые находились на пути в Церковь, но еще не были ее членами. И в этом смысле предкрещальный пост, так же как и любая иная форма поста, мотивированного конкретными нуждами «недугующих, страждущих, плененных», является неотъемлемой составляющей церковной жизни, ибо Церковь послана в мир не только благовествовать спасение во Христе, но и являть его делом и истиною (1 Ин 3:18), а это значит – любовью. Отец Александр Шмеман пишет:

> Если раньше, до проповеди Христа, функция религии сводилась преимущественно к помощи, защите, ограждению от всевозможных страхов (и в этом смысле религия действительно выражала природный эгоизм человека), то в христианстве – во всяком случае, в его замысле и предельном воплощении – религия всецело и до конца подчинилась идеалу любви, самоотдачи, жертвенного служения. Христианство – это религия Христа, а Христос живет в памяти и опыте Церкви как Спаситель, Который избавляет человека, принося Себя в жертву[24].

Пост в ранней Церкви был соучастием в жертве Христа, принесенной Им за жизнь мира (Ин 6:51).

В свете сказанного выше о предкрещальном посте вопрос о необходимости возрождения сегодня традиции проведения интенсивной предкрещальной катехизации в период Великого Поста и совершения таинства Крещения в Великую Субботу выходит далеко за рамки как специальных церковно-исторических исследований, так и дискуссий о литургическом возрождении и приобретает значение одного из насущных вопросов духовной жизни современной Церкви.

ПОСТ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЦЕРКВИ

Большой интерес представляет также предпринятая о. Александром Шмеманом попытка предложить такую богословскую интерпретацию поста, которая позволила бы воспринимать его как литургическое исповедание христианской эсхатологии и видеть в нем одну из предельных онтологических характеристик Церкви. Эта тема впервые была поднята Шмеманом еще задолго до написания им «Введения в литургическое богословие», в небольшой статье 1951 года «Пост и Литургия». В ней он приходит к выводу, что «в богословии поста заключено целое учение о жизни христианина, о назначении и жизни Церкви на земле, в истории»[25].

Благодатная жизнь Церкви как Богочеловеческого организма соединяет в едином эсхатологическом опыте Царства Божьего воспоминание о спасительных событиях прошлого и предвкушение грядущего торжества Божьей любви и Божьей правды. Соединение этих двух планов совершается в Евхаристии, таинстве Царства Божьего, о котором Христос сказал Своим ученикам: «Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем» (Лк 22:29-30). Поэтому, по словам о. Александра Шмемана, «Церковь есть уже начало и предвосхищение Царства, Жених присутствует в ней, и присутствие Его познается в трапезе Царства, в преломлении хлеба… В этом собрании и общении нет места посту: ожидание прошло, Господь пришел, приходит и пребывает»[26].

Однако этот опыт уже дарованного причастия Царству Божьему не исключает иного опыта – напряженного эсхатологического ожидания,

обусловленного не только тем, что окончательное воцарение Христа, когда Бог будет все во всем (1 Кор 15:28), еще остается делом будущего, но и тем, что Церковь в своем человеческом аспекте никогда в полной мере не соответствует Божьему замыслу о ней, отпадает в своих членах от новой жизни Божьего Царства и потому вновь и вновь ожидает Евхаристии как таинства пришествия Христа и вхождения Церкви в праведность, и мир, и радость Царства Божьего (Рим 14:17). Выражением этой духовной жажды и деятельного ожидания встречи с Господом и является пост – не как индивидуальный аскетический подвиг, но как проявление и свидетельство онтологического динамизма Богочеловеческой жизни Церкви. В своей книге «Великий Пост» Шмеман раскрывает этот аспект поста, ссылаясь на трактат Тертуллиана «О посте», в котором, как известно, пост по средам и пятницам обозначается латинским военным термином «statio», обозначающим «воинский караульный пост». «Церковь всегда на страже, – пишет о. Александр, – она ждет пришествия Жениха и ожидает Его наготове и с радостью. Таким образом, совершенный Пост – это не только Пост членов Церкви, но и Церковь сама как Пост, как ожидание Христа, Который приходит к ней в Евхаристии и Который придет во славе в конце времен»[27].

На основании тесного и неразрывного сопряжения поста и литургии в литургической традиции Православной Церкви мы можем, вслед за Шмеманом, сделать вывод, что «и пост, и литургия составляют как бы два крайних полюса церковной жизни, антиномическое сопряжение двух сторон, двух "аспектов" Церкви – ожидания и обладания, полноты и возрастания, эсхатологии и истории»[28].

ПОСТ, ДИАКОНИЯ, МИССИЯ

В заключение я хотел бы обратить внимание на два практических аспекта поста в его библейско-христианском понимании, о важности которых свидетельствуют и Священное Писание, и церковная традиция, но которые в очень слабой мере актуализированы не только в нашем современном богословском мышлении, но и в литургической практике и в пастырской проповеди.

Первый из этих аспектов можно определить как диаконический: пост является источником милостыни и должен пробуждать в по-

стящихся деятельное сострадание к нуждающимся и обездоленным. Наиболее яркое свидетельство о таком посте как непосредственной Божьей заповеди мы находим, конечно же, у пророка Исайи. Господь обращается к Своему народу через пророка с обличением ложного аскетизма, лишенного социального измерения и подлинной любви: «Вот, вы поститесь для ссор и распрей и для того, чтобы дерзкою рукою бить других… Таков ли тот пост, который Я избрал, день, в который томит человек душу свою, когда гнет голову свою, как тростник, и подстилает под себя рубище и пепел? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу?» (Ис 58:4, 5). Молитва, безусловно, является важнейшим духовным деланием во время поста – но не единственным и не самоценным, она должна приносить живые плоды покаяния, на которые указывает Бог. «Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся… Тогда ты воззовешь, и Господь услышит; возопиешь, и Он скажет: "вот Я!"» (Ис 58:6-7, 9).

К сожалению, данный фрагмент из Книги пророка Исайи читается в наших храмах, согласно византийскому лекционарию, только в среду шестой – последней – седмицы Великого Поста. «Великопостное настроение» создается в первые дни поста чтением Великого покаянного канона прп. Андрея Критского, но пророческое слово о милосердии как Богом избранном постном подвиге отсутствует в нашем богослужении в эти первые, определяющие в духовном плане дни Великого Поста. Пастырская проповедь о милосердии, не находя должной опоры и подтверждения в богослужебных чтениях, звучит в эти первые дни поста неубедительно и воспринимается с большим трудом, ибо выбивается из общей тональности, заданной покаянным каноном. В этой связи вспоминаются слова о. Сергия Булгакова: «…Живо и жизненно в религии только то, что есть в культе, а отмирает или нежизнеспособным является то, чего нет в культе»[29].

Необходимо отметить, что служение милосердия не является чем-то внешним по отношению к посту как аскетическому подвигу воздержания. Как раз наоборот, воздержание в пище создает необходимые предпосылки для осуществления диаконии. Свидетельства об этой органической связи физической аскезы с удовлетворением не-

обходимых физических же потребностей нуждающихся братьев мы можем почерпнуть из памятников раннехристианской письменности. В «Пастыре» Ерма мы читаем:

> В тот день, в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; и, исчисливши издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу, по примеру прочих дней, оставшееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте и бедному; таким образом ты смиришь свою душу и получивший от тебя насытит свою душу и будет за тебя молиться Господу… Если ты соблюдешь это с детьми твоими и со всем домом твоим, то будешь блажен; и все, кто соблюдут это, будут блаженны, и, что ни будут просить от Господа, получат[30].

Различия между древнехристианской и современной практиками пощения, сколь бы велики они ни были, все же не настолько существенны, чтобы сегодня можно было подвергнуть сомнению духовную подлинность и практическую значимость глубокой связи между постом и социальной диаконией.

Второй практический аспект поста, вытесненный еще дальше на периферию современного церковного сознания, – миссионерский. Пост может, а иногда и должен быть источником миссии. Пост предварял благовестническое служение Иисуса Христа, когда Он, «исполненный Духа Святаго, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню. Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни…» (Лк 4. 1–2). Совершив пост, возвратился Иисус в силе духа в Галилею (Лк 4:14) и «начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» (Мф 4:17). В евангельских повествованиях Матфея и Луки о сорокадневном посте Господа мы привыкли видеть обоснование практики сорокадневного пощения, а также учение о посте как времени борьбы с искушениями. Но от нашего внимания ускользает вполне очевидное учение Слова Божьего о том, что пост Иисуса в пустыне был миссионерским постом, предшествующим Его благовестническому служению. Пост в данном случае выражает полное посвящение себя служению Богу и является свидетельством самоотвержения и непреклонной верности Ему.

Подтверждение такого понимания смысла и функции поста в новозаветной Церкви мы находим в Книге Деяний святых апостолов. «В Антиохии, в тамошней церкви были некоторые пророки и учители… Когда они служили Господу и постились, Дух Святый сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их» (Деян 13:1, 2-3). Благодать апостольского служения подается Церкви Святым Духом в ответ на соборное усилие по взысканию воли Божьей. Выражением этого усилия и является пост как напряженное и продолжительное молитвенное стояние Церкви. Миссионерство – это один из даров Духа, и потому стяжанию этого дара должен предшествовать пост и как усилие очищения сердца и укрепления воли, и как выражение ожидания и надежды на Бога.

В этом вопросе наша литургическая практика обнаруживает печальное несоответствие Слову Божьему и изначальной церковной традиции. Богослужения Апостольского поста, завершающегося торжественным празднованием в честь свв. апостолов Петра и Павла, не содержат в себе никаких молитвословий и песнопений, в которых Церковь молила бы «Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Мф 9:38). Духовный смысл этого поста как времени обновления благодати апостольства, данной Христовой Церкви, и как необходимого приготовления к служению благовестия и свидетельства о Божьей истине, к сожалению, не востребован сегодня в полноте церковным сознанием.

Примечания

[1] *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 630.

[2] *Василий Великий, свт.* Беседа 2. О посте вторая // Он же. Творения: В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 881.

[3] *Василий Великий, свт.* Беседа 1. О посте первая // Там же. С. 866–867.

[4] Там же. С. 870.

[5] Там же. С. 868, 869, 873.

[6] *Василий Великий, свт.* Беседа 2. О посте вторая // Там же. С. 879.

[7] См.: Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского. Оптина пустынь, 2009. С. 454.

[8] *Флоровский Г.В., прот.* Церковь: ее природа и задачи // Флоровский Г.В., прот. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 569.

[9] Там же. С. 570, 571.

[10] *Флоровский Г.В., прот.* Соборность Церкви // Там же. С. 526, 530, 531.

[11] *Шмеман А., прот.* Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа // Шмеман А., прот. Литургия и Предание. Киев, 2005. С. 52–53.

[12] *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. С. 26.

[13] *Он же.* Пост и литургия // *Он же.* Собрание статей: 1947–1983. М., 2009. С. 164.

[14] *Он же.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 163.

[15] *Он же.* Таинство таинств: Небывалая связь // Шмеман А., прот. Беседы на радио «Свобода». М., 2009. Т. 1. С. 577.

[16] Триодь Постная. М., 2007. Л. 76.

[17] Там же. Л. 77.

[18] *Шмеман А., прот.* Евхаристия... С. 21–22.

[19] *Он же.* Великий Пост. М., 2000. С. 10.

[20] *Иустин Философ, мч.* Апология I // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 332.

[21] Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица, возводящая на небо. М., 2005. С. 109.

[22] *Аристид.* Апология // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 321.

[23] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея 13. 7 // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том Iб: Евангелие от Матфея 14–28. Тверь, 2007. С. 76.

[24] *Шмеман А., прот.* Таинство таинств: Небопроницаемый мір // Шмеман А., прот. Беседы на радио «Свобода». М., 2009. Т. 1. С. 577.

[25] *Шмеман А., прот.* Пост и литургия. С. 169.

[26] Там же. С. 165.

[27] *Шмеман А., прот.* Великий Пост. С. 65.

[28] *Он же.* Пост и литургия. С. 166.

[29] *Булгаков С.Н., прот.* Свет невечерний. М., 1994. С. 63.

[30] Ерм. Пастырь // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 212.

Андрей Виноградов

Учение об аскезе, браке и плоти в гетеродоксальной среде раннего христианства (по материалам апокрифов II-III вв.)

Основы христианского учения об аскезе, об отношении к материальному миру и о семейной жизни были сформулированы уже в Новом Завете: в Евангелиях и апостольских посланиях[1]. Однако наряду с этим в раннем христианстве существовали и другие, более ригористические позиции относительно этих предметов, которые в современной науке принято называть «гетеродоксальными». Свое наиболее полное идейное выражение они находят в так называемых апокрифах, где они изложены самими их носителями, а не в пересказе оппонентов. Их реконструкция имеет большое значение для понимания истории раннего христианства и формирования христианского учения, тем более что принадлежали они далеко не всегда отвергнутым Церковью еретическим сообществам, а зачастую – ригористическим членам самой Церкви, и оказывали влияние и в последующий период (вспомним хотя бы осуждение такого рода воззрений на Гангрском соборе). Впрочем, их правильному пониманию до недавнего времени мешало несколько обстоятельств.

Во-первых, была недостаточно хорошо издана и изучена источниковая база по этому вопросу. Только к середине 2000-х годов мы получили критические издания или «критические переводы» для большинства основных памятников. Во-вторых, данная неопределенность мешала понять специфику изучаемой среды и нестабильность любых границ и определений, которые к ней прилагаются. Наконец, до середины XX века, до открытия Наг-Хаммади и восточных манихейских текстов, ученые не умели четко отделять собственно христианские гетеродоксальные течения от нехристианских, прежде всего от гностических и

манихейских. Исследования второй половины столетия показали, что прежние характеристики многих апокрифов неверны: большинство из них не связаны с гнозисом и представляют собой чисто христианские тексты, находящиеся под влияниям популярного неплатонизма. Таким образом, в настоящий момент наиболее насущной задачей представляется предварительный пересмотр корпуса апокрифических текстов на предмет тем аскезы, брака и отношения к плоти.

Однако и здесь исследователей подстерегает серьезная проблема. Сами апокрифы также неоднородны. Часть из них создана в II–III веках, когда учение Церкви по данному вопросу еще не было соборно утверждено, и отражают альтернативную точку зрения части христианских общин. Другая часть, прежде всего так называемые «малые акты», возникла после начала IV века и представляет собой с богословской точки зрения либо вполне ортодоксальные произведения, либо, наоборот, прямую полемику против уже четко сформулированного церковного учения. Для изучения формирования христианского учения по данному вопросу наиболее важной является именно первая группа, и поэтому в настоящей работе мы ограничиваемся исследованием именно ее текстов, тем более что они мало изучены в интересующем нас аспекте[2]. Наиболее полная и авторитетная подборка апокрифов этого периода содержится в томе, который вышел в 1997 году под редакцией Ф. Бовона и П. Жолтрена[3] и снабжен исчерпывающим тематическим индексом, составленным С. Войку.

В настоящем обзоре мы ставим перед собой четыре задачи: 1) выявление употребляемых в апокрифах терминов по вышеуказанной проблематике; 2) изучение их позиций по данному вопросу и его богословскому осмыслению; 3) анализ корпуса ранних апокрифов на тему отношения к данному предмету; 4) создание картины гетеродоксальных представлений в ранней Церкви по вопросу об аскезе, браке и отношении к материальному миру.

В апокрифических текстах мы встречаем много терминов, связанных с вышеуказанной тематикой, как положительных, так и отрицательных. К первым относятся, прежде всего, чистота/чистый (καθαρότης/καθαρός) и непорочность/непорочный (ἁγνεία/ἁγνός)[4]. Второй, совершенно естественно, употребляется исключительно в отношении сексуальных контактов. Однако и анализ первого пока-

зывает, что он употребляется почти всегда для того же. Это обстоятельство показывает, что вопрос сексуальной чистоты был здесь наиболее важным. Противоположностью этим понятиям является термин нечистота/нечистый[5], однако здесь спектр значений шире: он может употребляться касательно и пищевых запретов, и сексуальных контактов, и вообще осквернения всем материальным, и даже в рамках темы спасения. Часто используется и термин воздержание (ἐγκράτεια)[6], причем относительно различных предметов; однажды он соединяется с понятием аскезы[7] и квалифицируется как добродетель[8]. Другие обозначения для интересующей нас темы употребляются одиночно и как устойчивые термины рассматриваться не могут.

В общем и целом большинство апокрифов предписывает верующим отрицательное отношение ко всему материальному, что описывается выражением «борьба с плотью»[9]. В реальном приложении этот отказ от мира реализуется в нескольких аспектах. Центральной темой апокрифов, в виде излагаемой в них апостольской проповеди, является отказ от половой жизни, в том числе и для супругов[10]. Соответственно, отрицательным является и отношение к браку и его заключению[11]: часто апостол расстраивает браки во время свадьбы. Иногда эта ненависть простирается вплоть до темы рождения человека[12]. Впрочем, иногда супругам предписывается лишь временное воздержание друг от друга[13]. В любом случае, идеалом для апокрифов является девство[14], воплощенное, например, в образе апостола Иоанна. Другой аспект воздержания – пища: проповедуется отказ прежде всего от мяса и вина; напротив, идеальной пищей считается хлеб и вода[15]. Крайне важно, что запрет на вино переносился иногда и на Евхаристию[16], где оно заменялось водой, хотя число таких случаев иногда преувеличено[17]. Отрицательное отношение в продуктам животного происхождения прослеживается и в одежде: фиксируются случаи отказа от шерсти в пользу льна[18]. Отказ от излишеств, в частности от богатства, обычно подразумевается как само собой разумеющийся и специально не уточняется[19].

Основой таких воззрений служит восходящее к неоплатонизму отрицание доброго начала в материальном мире. Однако лишь в редких случаях апокрифы дают вышеперечисленным запретам богословское обоснование. Таким исключением можно считать знаменитую историю с небесным дворцом из «Деяний Фомы»[20].

Наиболее частым среди апокрифов является запрет на половые контакты, брак и деторождение. Его проповедуют все «большие деяния», а также «Греческое евангелие египтян» и «Откровение Павла». Пищевые запреты устанавливают «Книга Эльхазая» и «Деяния Филиппа». Последний вводит ограничения на одежду. Его вообще можно считать самым энкратическим текстом из всех апокрифических, что может быть связано с его более поздней датой и, соответственно, сознательным противостоянием общецерковному учению. Впрочем, некоторые апокрифы восстают против дополнительных, по сравнению с учением Христа в Евангелиях, ограничений такого рода[21]. Иногда в полемике против энкратизма апокрифов церковные писатели прибегали и к аргументам из самих апокрифов: так, Климент Александрийский, вопреки энкратизму «Деяний Филиппа», указывал, что у Филиппа были дочери.

Следует отметить, что самый большой энкратический материал содержат апокрифические деяния апостолов, для которых он является главной идейной темой апостольской проповеди. В то же время в апокрифических евангелиях его значительно меньше: не только в силу худшей сохранности текстов, но и в силу их специфики.

На основе разобранного выше картину отношения авторов апокрифов II–III веков, т.е. представителей «гетеродоксальной» среды раннего христианства, можно реконструировать примерно следующим образом. Общее их отношение ко всему материальному было отрицательным; в антропологическом аспекте это отражалось в презрении ко всему телесному и внешнему, основанном отчасти на образе «внешнего» и «внутреннего» человека у апостола Павла. Лучшим выражением этой позиции является знаменитая история с портретом в AJ 26-29[22]. Однако тело и телесное редко считается в апокрифах прямым воплощением злого начала (как в манихействе) – скорее, речь идет об их подверженности греховному тлению по сравнению с духовной составляющей человека.

Конкретные предписания в области телесного заключаются преимущественно в негативных формулировках – призыве к воздержанию от чего-либо дурного. Чаще всего встречается запрет на половую жизнь и брак: новые браки не должны заключаться, а старые должны либо расторгаться, либо превращаться в сожительство супругов без соития. Реже встречаются ограничения на одежду животного проис-

хождения и определенную пищу, прежде всего мясо и вино. Отказ от последнего может вести и к его замене в Евхаристии водой. Следует отметить, что большинство таких запретов накладывается не на определенную группу аскетов, а на всех верующих, и не на время, а навсегда. Последнее обстоятельство, впрочем, не мешает апокрифам проповедовать такой распространенный вид аскезы, как пост[23].

Если искать для среды, пропагандировавшей вышеописанные взгляды, какое-то имя, то чаще всего ее предлагают называть «энкратической». Ее не следует, однако, полностью отождествлять с ересью энкратитов, упоминаемой Климентом Александрийским[24] и Оригеном[25], – ее распространение было, очевидно, шире одной замкнутой группы и, главное, зачастую происходило внутри Церкви. Для носителей самых радикальных взглядов (отказ от всякого контакта с животными продуктами, замена вина на воду в Евхаристии) в науке иногда предлагается термин «апотактиты»[26]. Однако это имя, прилагаемое у авторов IV века к группе еретиков, у этих авторов либо не уточняется, либо перечисляется на ряду с энкратитами[27] или даже отождествляется с ними[28].

Примечание

[1] О данных темах в раннем христианстве вообще см.: Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike / Hrsg. von B. Feichtinger, H. Seng (Beiträge zur Altertumskunde 184). München, 2004.

[2] Так, по теме «аскеза» в библиографии AELAC числятся только две работы (http://www2.unil.ch/aelac).

[3] Écrits apocryphes chrétiens / Edition publiée sous la direction de F. Bovon et P. Geoltrain. T. 1. P., 1997.

[4] Ibid. P. 805, 895, 908, 995, 1026, 1316, 1377, 1523.

[5] Ibid. P. 1036, 1051, 1134, 1296, 1341, 1383, 1429, 1510.

[6] Ibid. P. 826, 966, 993, 1130, 1217, 1296, 1373, 1523, 1416..

[7] Ibid. P. 1296.

[8] Ibid. P. 993.

[9] Ibid. P. 470.

[10] Ibid. P. 476, 477, 803, 1051, 1239.

[11] Ibid. P. 217, 921, 944, 945, 1133, 1342.

[12] Ibid. P. 1293.

[13] Ibid. P. 826.

[14] Ibid. P. 125.

[15] Ibid. P. 1231, 1294, 1296, 834, 862.

[16] Ibid. P. 1317, 1532.

[17] См., напр.: Ibid. P. 1231.

[18] Ibid. P. 1203, 1228.

[19] Ср.: Ibid. P. 1250.

[20] Ibid. P. 1347.

[21] Ibid. II. P. 17, 1291, 1830,.

[22] (26). Итак, собралось множество народа ради Иоанна. И, когда он беседовал с присутствующими, Ликомед, у которого был друг – талантливый живописец, бегом отправился к нему и говорит ему: «Видишь, я сам вырвался к тебе. Ступай скорей ко мне домой, и, кого я покажу тебе, того нарисуй так, чтоб он не знал». Художник, вручив кому-то необходимые ему инструменты и краски, сказал Ликомеду: «Покажи мне его, а об остальном не заботься». И Ликомед, показав Иоанна художнику, подвел поближе и, закрыв в одной комнате, откуда было видно апостола Христова, пребывал с блаженным, наслаждаясь верой и познанием Бога нашего. А больше всего он радовался потому, что тот будет у него на портрете.

(27). Итак, художник, написав в первый день рисунок, оставил его. А на следующий день он раскрасил его и восковыми красками и так отдал портрет радостному Ликомеду. Поставив его в свой покой, тот украсил его венком, так что, позднее узнав об этом, Иоанн сказал ему: «Возлюбленное мое дитя, что ты делаешь, приходя из купальни к себе в покой в одиночестве? Разве я не молюсь с тобой и с другими братьями? Или ты прячешься от нас?» Говоря так и шутя с ним, он входит в покой; и видит украшенный венком портрет старца, а перед ним – стоящие светильники и алтари. И, подозвав его, он сказал: «Ликомед, зачем тебе эта история с портретом? Кто из твоих богов здесь нарисован? Ведь я вижу, что ты еще живешь по-язычески». Ликомед ответил ему: «Бог у меня один – Тот, Кто воздвиг меня от смерти вместе с моей супругой. А если и кроме Бога можно называть богами людей – наших благодетелей, то это ты, написанный на портрете, который я украшаю венком, целую и почитаю, как ставшего для меня добрым путеводителем».

(28). А Иоанн, который никогда не видал своего лица, сказал ему: «Ты шутишь надо мной, дитя. Разве таков я обликом? <Именем> Господа твоего, как же это ты убеждаешь меня, что этот портрет похож на меня?» Тогда Ликомед поднес ему зеркало. И, увидев себя в зеркале и взглянув на портрет, он сказал: «Жив Господь мой Иисус Христос, портрет похож на меня. Но не на меня, дитя, а на мой телесный призрак. Ведь если этот художник, подражавший этому моему облику на портрете, хочет написать меня, то пусть теперь откажется сам от поданных мне теперь красок и досок, от черт, платья, облика, формы, старости и молодости и от всего зримого.

(29). Стань же ты моим прекрасным художником, Ликомед! Суть у тебя краски, которые дает тебе через меня Иисус, Изображающий собой всех нас, Ведающий формы, образы, облики, положения и черты наших душ. А те краски, которыми я говорю тебе писать, – это вера в Бога, знание, благоговение, любовь, общение, кротость, милость, любовь к бра-

тьям, непорочность, чистота, невозмутимость, бесстрашие, беспечальность, почтенность и весь хор красок, который изображает твою душу и уже восстанавливает твои умерщвленные члены, а поднявшиеся выравнивает… который исцеляет язвы, лечит раны, собирает твои рассеянные волосы, омывает твое лицо, направляет твои очи, очищает твою утробу, освобождает твой живот и отсекает твое подбрюшье. Короче говоря, все соединение и смешение таких красок, собравшись на твоей душе, сделают ее несмываемым, отделанным и прочным образом Господа нашего Иисуса Христа. А то, что ты теперь изготовил, – детское и несовершенное: ты написал мертвый портрет мертвеца, который более не живет в живой душе. Но не будем радеть о таком: все это смешно. Займемся же тем, о чем действительно стоит радеть».

[23] См.: Ibid. P. 1738. См. также: *Beatrice P.F.* Ascetical Fasting and Original Sin in the Early Christian Writers // Prayer and Spirituality in the Early Church / Ed. by P. Allen, R. Canning, L. Cross. Vol. I. Everton Park (Queensland), 2000. P. 211–228.

[24] Paedagogus 2, 2, 33; Stromata 1, 15, 71; 7, 17, 108.

[25] Contra Celsum 5, 65.

[26] Écrits apocryphes chrétiens... P. 1182. № 2

[27] *Василий Великий, свт.* Epistulae 199, 47; *свт. Амфилохий Иконийский*. Contra haereticos 623.

[28] *Амфилохий Иконийский, свт*. Contra haereticos 814.

Павел Доброцветов

Таинственное присутствие Христа в святых по апостольскому и святоотеческому учению

Конференция наша называется «Жизнь во Христе». Я же хочу поговорить о Христе в жизни христиан. Тема этого доклада была подсказана мне книгой С.Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие», где автор усваивает прп. Максиму «учение о таинственных воплощениях Христа» да еще и добавляет, что оно «составляет одну из наиболее замечательных черт аскетики прп. Максима»[1]. В своей книге Епифанович приводит и ряд ссылок на прп. Максима и на некоторых других святых отцов и церковных писателей[2]. Я внимательно просмотрел соответствующие места текстов, привлек некоторые другие и сформулировал тему своего сообщения. Тема, как это видно, взята более широко, нежели воплощение в том особом смысле, о котором пишет Епифанович. Стоит сказать, что данный доклад не претендует на представительность и полноту представленного святоотеческого материала, однако собранное все же позволяет делать выводы о некоторых тенденциях. Несмотря на относительную многочисленность высказываний святых отцов по данной теме и на слова Епифановича, что «учение о таинственном воплощении Христа в душах верующих было вообще распространенным учением в древности»[3], все же оно не является общим для всех или большинства святых отцов и церковных писателей. Подобные цитаты встречаются лишь в отдельных источниках (к каковым можно отнести сначала слова Христа в Ин 14:23, св. апостола Павла с его некоторыми высказываниями, затем – ряда святых отцов Церкви и церковных писателей. Хотя количество высказываний на данную тему невелико, тем не менее перечень имен – и нередко имен ве-

ликих – внушительный, что заставляет обратить на данную тему пристальное внимание.

> Ин 14:23: Иисус сказал ему в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит Его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим.
> Еф 3:14–17: ...да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши (κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν).
> Гал 2:19-20: Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός).
> Гал 4:19: Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос (τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν)!
> Рим 8:9: А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности.

С точки зрения буквального смысла этих цитат речь в них идет о вселении, обитании Христа в верующих (в их сердцах) посредством веры; обитании, совместном с Отцом («Мы придем к нему и обитель у него сотворим»); об одном из условий обитания Христа – духовном сораспятии Ему человека (доходящем, как видно из текста, вплоть до формального отрицания самотождественности – «уже не я живу, но живет во мне Христос»); а также о значительной роли духовного руководства, ведущего к такому рождению Христа, вплоть до «изображения» Христа как младенца[4], то есть до рождения Его, в верующих.

Из приводимых далее цитат видно наличие двух аспектов в святоотеческой сотериологии по вопросу присутствия Христа в святых, и в том числе в понимании вышеперечисленных фрагментов Писания. По словам русского богослова Сергея Михайловича Зарина, «связь христианина с Господом Спасителем должна быть осуществлена двоякая – мистически-метафизическая и нравственно-свободная»[5]. Первый аспект – определим его условно как нравственный – заключается во внешнем, так сказать, уподоблении своей жизни жизни Христа, в согласовании своей свободной воли с волей

Божией и заповедями Христовыми. Второй – определим его условно как мистический – заключается в таинственном вселении и присутствии Христа в христианах, понимаемом бытийственно, онтологически, во внутреннем и органичном «сращении» человеческих жизней спасаемых с жизнью Христа. Эти два аспекта обуславливают собой и два разных вида экзегезы одних и тех же мест Писания и вообще два различающихся подхода в изложении сотериологии. Однако отметим сразу, что это стоит рассматривать не как два «разных ви́дения» или два разных мнения, но как две стороны одного и того же процесса спасения[6].

I. Акцент на первом аспекте мы находим у таких отцов Церкви и церковных писателей, как свт. Иоанн Златоуст, блж. Феофилакт Болгарский, блж. Феодорит Кирский и др. У свт. Иоанна Златоуста (348–407) в толковании на Ин 14:23 говорится о явлении Спасителя ученикам, а не миру[7]. Здесь, как видно, всякая онтология присутствия Христа в людях исключена из обсуждения и речь идет не о сущностном, а о нравственном обитании, да к тому же – Бога Отца. Далее в том же смысле[8].

Из слов свт. Иоанна видно следующее: обитель понимается не как сердце или внутренний человек, но как постоянное, в отличие от призрачного, явление. Об обитании Отца в людях говорится не в смысле сущностного обитания: «Ибо в том, кто соблюдает заповеди, пребывает Бог и Отец. Но не так же, как и в Сыне; ибо в Сыне Он пребывает естественно, а в человеке нравственно». А в толковании на слова из Послания к Римлянам и вовсе под обитанием Христа в верных экзегет призывает подразумевать обитание Святого Духа, Духа Сына, и даже под Христом он призывает понимать в данном случае Святого Духа. И в целом здесь говорится не о внутреннем явлении Сына, а о ниспослании Духа после Воскресения[9]. Следующие рассуждения свт. Иоанна Златоуста также касаются темы вселения Христа, которое свт. Иоанн понимает как уподобление Христу, сообразование с Ним, как принятие единого со Христом образа[10].

В то же время у свт. Иоанна мы встречаем учение о материнстве души, рождающей Христа. Это учение является яркой чертой другого – реалистичного – направления в понимании присутствия Христа в христианах, о котором будет говориться ниже, однако видно, что это все равно толкуется в смысле нравственного уподобления[11].

Также св. Иоанн говорит о том, что это относится не к каждому христианину: «По мысли апостола, не в каждом из нас в отдельности воображается Христос», но в соответствии со свободным произволением и подвигом доброделания каждого.

Блж. Феофилакт Болгарский (XI–XII вв.) пишет по поводу вселения Христа более определенно: «И не только утвердиться, но гораздо более и сильнее – вселиться Христу в сердца ваши, не на поверхности, а в глубине. Каким же образом? Верою. Ибо в верных сердцах обитает Христос, приходя с Отцом и творя в них обитель, как Он и предсказал (Ин 14:23). А этого вы достигнете, когда укоренитесь в любви Его и не будете колебаться и смущаться». Здесь можно видеть согласие с буквальным пониманием ап. Павла (Еф 3:14-17) и перевод интерпретации Ин 14:23 в иную (по сравнению со свт. Иоанном Златоустом) смысловую плоскость, с акцентом не на внешнее явление, а на внутреннее обитание. Оно происходит через веру. Однако блж. Феофилакт ничего не говорит о характере и способах такого вселения и обитания.

Далее обратим внимание на толкование блж. Феофилакта Болгарского на Гал 2:19-20. Приведенное толкование проясняет в некоторой степени слова об обитании Христа в верующих: «Но живет во мне Христос, то есть в нас ничего нет, что не угодно Христу, но Он все совершает в нас, управляя и господствуя. И наша воля умерла, а живет Его и управляет нашей жизнью», – которые свидетельствуют о подчинении всего внутреннего строя жизни истинно верующих – святых – Божественной воле, выразившейся во Христе, и об отсутствии в душе, мыслях и поведении того, что несовместимо с Христом – Его земной жизнью и Его учением.

Блж. Феодорит Кирский (373–466) понимает рассматриваемые цитаты в том же – нравственном – смысле. Так, хотя он и толкует Еф 3:19 внешне в буквальном, то есть реалистичном смысле: «молюсь, чтобы и вам достигнуть того, да соделаются души ваши, по благодати Духа, обителью спасшего вас Христа», – однако слова св. апостола Павла «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:19) блж. Феодорит истолковывает в сугубо нравственном смысле: «отложил я прежнюю жизнь, перешел в жизнь иную, живу Тому, Кто облек меня жизнию»[12].

Итак, посредством рассмотрения основополагающих для учения о присутствии Христа во святых апостольских высказываний

и замечаний экзегетов можно сделать следующие предварительные выводы. Такие древние христианские экзегеты, как свт. Иоанн Златоуст, блж. Феофилакт, толкуют выражения Евангелия и Апостольских Посланий о вселении и обитании Христа во святых в смысле пребывания Святого Духа, обетованного Христом. Поэтому такое пребывание Христа можно определить как благодатно-энергийное и высказанное не совсем в собственном смысле. Блж. Феофилакт Болгарский идет далее и делает акцент на внутреннем обитании Христа через веру. Однако блж. Феофилакт ничего не говорит о характере и способах такого вселения и обитания. Важным условием такой близости Христа и верующих, по словам свт. Иоанна Златоуста, является умерщвление греховной воли в Таинстве Крещения и господство Христа над нашей волей в послушании Его заповедям. Впрочем, в пояснениях свт. Иоанна Златоуста, а также блж. Феодорита обитание Христа во святых оказывается несколько «внешним», совершаемым посредством согласования воли человеческой с волей Божественной, а о каком-либо сущностном обитании Христа в человеке не говорится. Более поздние толковники (XIX–XX вв.) демонстрируют понимание проблемы сущностного обитания Христа во святых в отличие от только лишь нравственного. Такие церковные авторы, как еп. Кассиан (Безобразов) и Лопухин, вслед за свт. Кириллом Александрийским пишут о присутствии Христа во Святом Духе.

II. А теперь рассмотрим святоотеческое учение, в котором данная тема представлена в несколько ином – более глубинном, если можно так выразиться, – онтологическом и реалистическом аспекте. Видно, что это авторы, так сказать, мистического направления. Еще св. Игнатий Богоносец, еп. Антиохийский († 107), говорит о христианах не только как о богоносцах, но и как о«храмоносцах» и христоносцах, указывая этим на ношение ими Христа в себе: «Иисуса Христа имеете в себе»[13]. В «Послании Варнавы» читаем: «Он имел явиться во плоти и обитать в нас, так как, братия мои, обиталище нашего сердца есть святой храм для Господа». Анонимное «Послание к Диогнету» очень кратко, однако в то же время очень ярко выражает идею присутствия Христа в христианах – как воплощения, как рождения Бога Слова во святых: «Оно (Слово) было искони, но явилось в последнее время. Оказавшееся древним, Оно всегда вновь рождается в сердцах святых (οὗτος ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς

καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος)»[14]. Упоминается о месте пребывания (рождения) Слова в составе восприемлющего человека – о сердце (термин, который в святоотеческой письменности имел неоднозначные толкования: от «внутреннего человека», т.е. души[15], до некоторого отождествления с сердцем как телесным органом[16], например в исихазме).

Ориген (185–254) немало места уделяет теме обитания Христа-Логоса в человеках. У него прослеживается четкая идея, что Логос есть истинная сущность всех добродетелей. В соответствии с Оригеном, Христос есть добродетели, в то время как человек имеет добродетели, и, следовательно, христианское подражание Христу означает способ причастности бытию Самого Христа[17]. Однако какова эта причастность – нравственная или онтологическая, – вопрос, по словам исследователя Ларса Танберга, труднорешаемый у Оригена[18]. Танберг обращает внимание на тот факт, что Ориген, в рамках своей субординацинистской триадологии, мыслил Сына множественным в отличие от Отца, чья природа является абсолютно простой. В силу Своей некоторой сложности Сын, пребывая во всякой добродетели, становится доступным для причаствования людям, который стяжают эти добродетели. Поэтому таких причастников Христу Ориген называл «христами»[19]. В более поздних комментариях Оригена добродетели и Иисус становятся взаимозаменимыми понятиями: «искать Иисуса» – значит искать разумения, истины, мудрости; «не знать Иисуса» – значит не ведать мудрости, разумения, праведности, мира, терпения, силы и т.п.[20] В «Комментарии на Евангелие от Иоанна» Ориген пишет, что в совершенном христианине живет Христос, а Матерь Божия в таком случае становится и его духовной матерью. Именно это и произошло с апостолом Иоанном Богословом у креста Господня[21]. Ориген пишет: «рождение Христа начинается с этого “осенения”, и не только в Марии это рождение началось с “осенения”, но и в тебе также, если ты достоин того, рождается Слово Божие»[22].

Сщмч. Мефодий Патарский († 312) в данную тему привносит новое – экклезиологическое измерение. В своем произведении «Пир десяти дев, или О девстве» св. Мефодий так излагает свое учение о рождении Христа в верующих в Него[23]: «в каждом духовно рождается Христос». Говорится о теснейшем содействии Христа и Святого Духа в деле восприятия христианами плодов Искупления. Святой Дух «ис-

ходит из ребра Христа» и изливается на верных. Также упоминается об исключительной роли Церкви в этом духовном рождении Христа в верующих. Церковь является Матерью Слова в верующих, Матерью Христа, уподобляясь в этой своей роли Богородице. Сообщается и о подробностях такого рождения Христа: «Он рождается чрез ведение и разумение», «рождается чрез истинное ведение и веру». Рождение Христа тесно увязывается с «отпечатлением», «изображением» Христа в христианах («отпечатлевается образ Слова») «терпением, смирением, любовью и другими добродетелями»[24]. Итак, Христос сначала нисходит на оглашенного в виде внутреннего духовного призыва («благодати призывающей») и рождается в душах готовящихся принять Св. Крещение через веру, разумение и ведение. По словам Хьюго Ранера, «добродетель – это формирование Христа в сердце верного члена Церкви. Церковь и душа отдельного человека сущностно взаимопринадлежны вследствие воплощения Христа. В процессе этого формирования, по мысли Мефодия, душа возвращается к той красоте, которая была дарована ей прекрасным Логосом при сотворении человека и которая снова дана ей в результате Искупления. Душа становится юной через участие в юном Логосе, Логосе-Младенце, который рождается в сердце»[25]. Подобное же учение мы встречаем в так называемых «Апостольских постановлениях»[26]. Сщмч. Ипполит Римский (170–235) продолжает тему св. Мефодия о вечном Богоматеринстве Церкви, рождающей Христа, увязываемом с проповеданием слова Божиего в мире[27], т.е., выражаясь опять словами св. Мефодия, даруя новым членам Церкви веру и ведение.

У Великих Каппадокийцев мы также встречаем некоторые выражения по данной теме. Больше всего таких цитат находим у свт. Григория Богослова (330–389). По словам С.Л. Епифановича, «ясные намеки и даже точки опоры для подобного учения о таинственном рождении, жизни, восстании и вознесении Христа в душах верующих даны в словах св. Григория Богослова на Рождество и Пасху»[28] (Слова 38 и 45). Свт. Григорий рассматривает всю жизнь христианина как не только подражание Христу, но и сопричастность Ему и событиям Его земной жизни: «и как умерли в Адаме, так будем жить во Христе (1 Кор 15:22), со Христом рождаемые, распинаемые, спогребаемые и совосстающие»[29], «со Христом должно мне спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим,

даже богом!»[30] Вселение Христа, о котором говорит св. Григорий, мыслится им также в связи с практикуемыми добродетелями: «но сверх удаления от зла упражняются и в добродетели, всецело или сколько можно более вселив в себя Христа (τὴν ἀρετὴν ἐργάζονται, ὁλον τὸν Χριστὸν, ἢ ὅτι μάλιστα,ἑαυτοῖς εἰσοικίσαντες)… соделываясь богоподобными и приемля пришедшее Слово, даже не только приемля, но и содержа в себе, и являя другим (θεοειδεῖς ἐργαζόμενοι, καὶ ἥκοντα τὸν Λόγον ὑποδεχόμενοι οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ κρατοῦντες, καὶ τοῖς ἄλλοις προφαὶνοντες)»[31]. Такое вселение Христа св. Григорий также именует рождением Христа. При этом мы находим у него не экклезиологическое измерение, как у свв. Мефодия и Ипполита, но аскетическое. Одной из добродетелей вселяющих Христа является целомудрие и, в особенности, девство, поэтому матерью Христа должна стать девственная душа: «Христос от Девы; сохраняйте девство, жены, чтобы стать вам матерями Христовыми!» Вселение Христа совершается посредством благодати Святого Духа[32]. Одним из плодов вселения Христа является обожение спасаемых. Это обожение св. Григорием поставляется во взаимосвязь с Боговоплощением Христа: «да будем вси едино о Христе, Который во всех нас соделался совершенно всем тем, что Сам Он есть»[33], т.е. Богом.

Свт. Григорий Нисский (335–394) также высказывает упомянутое учение. Св. Григорий учит о духовном вселении Христа: «Хотя Господь не приходит более в телесном виде (если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем – 2 Кор 5:16, говорит Писание), но духовно Он вселяется и вводит с Собой Отца, как говорит где-то (Ин 14:23) Евангелие»[34]. Вселение Христа происходит в виде стяжания в душе добродетелей Христовых или Божественных свойств Христа, по воле Божией и посредством благодати Духа: «От одной воли Божией происходит это рождение. Происходит оно тогда, когда кто-то живым сердцем воспринимает нетление Духа; рождает же он премудрость, правду, освящение, а также избавление (1 Кор 1:30)»[35]. «Павел, говоря, что живет он Богу, став мертвым для мира, и что в нем живет один Христос… громогласно чрез это взывает: не живет во мне ни одна из человеческих и вещественных страстей… Но во мне живет Тот один, в Ком нет ничего из перечисленного. Ибо, отрясши все… не имею в себе ничего такого, чего нет в Нем»[36]. Душа, рождающая все эти добродетели от Духа, становится матерью Христа: «Ибо каждому можно

быть матерью Того, Кто есть все это, как говорит где-то Господь: "творящий волю Мою – и брат, и сестра и мать Мне есть" (Мф 12:49)»[37]. Однако поскольку преуспеяние в добродетельной жизни может быть разным у разных людей, постольку и Христос, духовно рождаясь, в разных людях оказывается в разном возрасте: «Ибо рожденный нам отрок Иисус, в принявших Его различно преуспевая премудростию и возрастом и благодатию (Лк 2:52), не во всех одинаков, но по мере того в ком пребывает, сколько человек в состоянии вместить Его, таким и оказывается, или младенчествующим, или преуспевающим, или совершенным»[38]. По св. Григорию Нисскому следует, что от человека самого зависит возраст Христа в нем.

О вселении Христа мы встречаем высказывания и у представителей монашеской письменности IV века. Так, прп. Макарий Египетский (300–391) в «Духовных гомилиях» делает акцент не только на вселении Христа в душах[39], но и в телах: «Как одним огнем зажигаются многие светильники, так необходимо и телам святых – сим членам Христовым – соделаться одним и тем же с Самим Христом»[40], «имея в себе просвещающего и упокоевающего их Христа»[41].

Наконец, в наиболее проработанном виде учение о вселении Христа в верующих мы находим у прп. Максима Исповедника (580–662). Эпиграфом к данному учению могут стать слова этого св. отца: «Бог всегда благоволит становиться Человеком в достойных [людях] (ὁ Θεὸς ἀεὶ θέλων ἐν τοῖς ἀξίοις ἄνθρωπος γίνεται)»[42], «всегда и во всем Божие Слово и Бог желает осуществляться таинству Своего воплощения (Βούλεται γάρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον)»[43]. Посредством чего Бог воплощается в людях? Прежде всего посредством аскетической практики добродетелей: «В деятельном подвижнике Слово [Божие], уплотняясь способами [осуществления] добродетелей, становится плотью (Ἐν μέν πρακτικῷ, τοῖς τῶν ἀρετῶν τρόποις παχυνόμενος ὁ λόγος, γίνεται σάρξ)»[44].

Обратим внимание, что в данных выражениях прп. Максима, в отличие от некоторых предыдущих, – не воплощенное уже Слово (т.е. Господь Иисус Христос) вселяется в человеке духовно, но Слово бесплотное, обретающее Свою «плоть» в подвижнике, в котором Оно вселяется.

Такому вселению Слова в верующих должно предшествовать очищение души. Прп. Максим рекомендует: «Очищай ум твой от

гнева, злопамятства и срамных помыслов; и тогда возможешь узнать Христово в тебе вселение»[45].

Вселение и обитание Христа в верных описывается прп. Максимом также в категориях Боговоплощения, то есть в категориях человеческого рождения Христа. Матерью же Слова в этом случае является вера[46], впрочем, вера деятельная: «Воипостасная вера, действующая и действительная, в соответствии с которой Слово Бога в деятельных подвижниках проявляется, заповедями воплощаясь… возводит к Отцу совершающих практическое подвижничество»[47]. Любопытно, что источником этой веры является Сам Бог Слово, становящийся «Сыном нашей веры»: «Матерью же Слова является истинная и незапятнанная вера. Ибо как Слово, в качестве Бога, есть по природе Творец родившей Его по плоти Матери, которую Он соделал таковой через [Свое] человеколюбие, приняв от Нее рождение в качестве человека, так и в нас Слово, сначала сотворив веру, затем становится Сыном нашей веры (τὴν πίστιν δημιουργῶν ὁ λόγος ὕστερον γίνεται τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως υἱός), воплощаясь от нее в добродетелях соответственно [духовному] деланию (ἐξ αὐτῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενος)». Поэтому в такой очищенной душе «всегда благоволит таинственно рождаться Христос, воплощаемый спасающимися, и рождающую душу Он делает матерью-девой (ἀεὶ θέλων Χριστὸς γεννᾶται μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος καὶ μητέρα παρθένον ἀπ εργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν)»[48] и «всегда таинственно рождается в ней как в деве и матери, превосходя мужское и женское сочетание и временное существование»[49].

Прп. Максим, как кажется, считает причиной рождения Христа в душах не просто отдельные добрые дела, но добродетельный навык[50]. Также рождение Бога Слова в верных увязывается прп. Максимом с Таинством Св. Крещения: «Усыновление дает [людям Сын Божий], даровав им сверхъестественное и благодатное через Духа Святого рождение свыше»[51]. Поселяясь в человеке, по словам прп. Максима, Бог «Слово живет в глубине сердца»[52]. «Посему-то говорит Спаситель: Блаженни чисти сердцем, яко тии Бога узрят (Мф 5:8) – ведь Бог сокрыт в сердцах верующих в Него. Узрят же Его и сущие в Нем сокровища тогда, когда очистят себя любовью и воздержанием»[53]. Отсюда видно, что вера и Крещение вселяют в нас Христа, однако это Царство Божие, которое «внутри есть», проявляется и актуализируется только

в связи с христианской добродетельной жизнью и подвигами. «В таком сердце рождается Бог»[54].

Возникает вопрос: почему совершение добродетелей именуется у прп. Максима вселением Слова, воплощением Слова в сердцах верных? Практикование добродетелей потому вселяет в нас Бога Слово, что, по словам св. отца, «сущностью каждой добродетели является единое Слово Божие (ибо сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус Христос – οὐσία γάρ πάντων τῶν ἀρετῶν αὐτὸς ἐστιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός)… то явно, что всякий причастный добродетели по твердому навыку в ней человек, несомненнейшим образом причаствует Богу – сущности добродетелей»[55]. Здесь находится главное логическое звено учения о вселении Христа в добродетелях, суть его – в уподоблении Богу и Его свойствам и, соответственно, в обладании ими: «ум, прилепляющийся к Богу и в Нем пребывающий молитвою и любовью, бывает мудр, благ, мирен, человеколюбив, милостив, великодушен и, просто сказать, почти все Божественные свойства в себе носит (πάντα σχεδὸν τὰ θεῖα ἰδιώματα ἐν ἑαυτῷ περιφέρει)»[56].

С точки зрения метафизики прп. Максима Бог Слово – Логос присутствует в мире Своими идеями-энергиями («логосами»), которые сконцентрированы в Боге Слове, а Он является их центром и источником. Все, что естественно и сотворено Богом, имеет логос своей сущности, т.е. мысль в Божественном Уме – в Боге Слове. Есть эти логосы и в сфере нравственности, которая является онтологичной по своему характеру, с точки зрения прп. Максима. Есть логосы у добродетелей, так что добродетели – это Сам Бог Слово. Человеческие же добродетели во Христе и в человеках определенным образом коррелируют с Божественными свойствами в Боге: по словам Ларса Танберга, «божественные атрибуты и человеческие добродетели соответствуют между собой таким образом, как Христово Воплощение и обожение человека»[57]. Таинство Воплощения есть в то же время и таинство обожения[58] как человеческой природы Христа, так и человеческой природы спасаемых. Способы же совершения этих добродетелей («тропосы») дают Слову плоть в человеке от самого человека, так как он совершает эти добродетели по собственной свободной воле и усилиям, т.е. дает в себе от самого себя Богу Слову плоть. Так, прп. Максим обращается к одному из своих адресатов со словами: «…ты

обильно в себе самом показуешь Бога “отелесенным” добродетелями (ἐν σεαυτῷ δεικνύς τόν Θεόν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενον)»[59]; «Бог Слово, однажды родившийся по плоти, всегда рождается, желая этого по Духу ради человеколюбия для желающих [спасения]. И становится плодом, Себя в них оформляя добродетелями… Так всегда и является Слово Бога в тропосах причастников, всегда при этом пребывая по превосхождению для всех невидимым»[60].

Исполняемые заповеди также вселяют в нас Христа: «Истинно же во Христа верующие и чрез исполнение заповедей в себя Его вселившие так говорят: уже не я живу, но живет во мне Христос (Гал 2:20)… Так и словами их и делами обнаруживался действующий в них Христос (ἐκ τῶν λόγων καὶ τῶν ἔργων ὁ ἐνεργων ἐν αὐτοῖς Χριστὸς ἐφανεροῦτο)»[61]. По прп. Максиму, заповеди – это не просто указания что делать, а чего не делать; они обладают онтологическим характером и не только сообразуют нас с Богом, но соединяют с Ним в силу того, что также имеют в себе Божественные логосы, а следовательно, Божии заповеди – это тоже в метафизическом смысле Бог: «Бог Слово, сокрытый в Своих десяти заповедях, воплощается в нас, сходя к нам через делание (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐν ταῖς αὐτοῦ δέκα ἐντολαῖς ἐγκέκρυπται, σωματοῦται δὲ ἐν ἡμῖν συγκαταβαίνων ἡμῖν διὰ τῆς πράξεως)»[62] этих заповедей. Эта «логосность» заповедей весьма примечательна: творимые заповеди привлекают в человека логосы этих заповедей, он становится онтологически более полновесным, более божественным, если угодно, и через это становится все более и более обиталищем Бога Слова: «тогда в нем самом обретают покой, словно птицы небесные, логосы и способы [осуществления] заповедей, а также божественные Силы (τούς δὲ λόγους ἑαυτῶ τῶν ἐντολῶν καί τούς τρόπους, ἤ καί τάς θείας δυνάμεις)»[63].

Более того, творение заповедей имеет и богословский, триадологический аспект вселения Бога в человека: «Слово Божие или Бог – Слово Отца таинственно присутствует в каждой из Своих заповедей, а Бог Отец естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове. Воспринимающий Божественную заповедь и исполняющий ее воспринимает в ней и Слово Божие. А воспринимающий через заповедь это Слово совоспринимает и естественно сущих в Нем Отца и [Святого] Духа… (Ин 13:20). Поэтому воспринявший заповедь и исполняющий ее таинственно воспринимает [всю] Святую Троицу»[64].

Это высказывание подтверждается и другими словами прп. Максима, открывающими нам пневматологический аспект рассматриваемого таинственного воплощения Христа: «В таком [чистом] сердце рождается Бог, и на этом сердце, словно на неких скрижалях Моисеевых, Он удостаивает начертать посредством [Святого] Духа собственные письмена настолько, насколько оно возрастило самое себя согласно заповеди»[65]. Отсюда мы видим, что Богу Слову сопутствует Святой Дух на разных этапах Домостроительства спасения (включая Боговоплощение Христа), и в этих «таинственных воплощениях» в душах святых Он также соприсутствует Христу.

Отсюда видно, насколько прп. Максим проникнут пафосом Боговоплощения и переживания этого постоянно (а не только один раз в истории человечества) совершающегося таинства, так что в присущем ему анагогически возвышенном стиле речи (который внешне выглядит, напротив, даже натуралистично) говорит о пребывании Бога Слова в утробе: «Бог Слово, однажды родившийся по плоти, всегда рождается, желая этого по Духу ради человеколюбия для желающих [спасения]. И становится плодом, Себя в них оформляя добродетелями»[66]. «Я славлю… мысль твою, всегда зачинающую и вынашивающую и рождающую благочестивое слово, ибо она по благодати сделалась чревом, вмещающим сверхъестественное Слово по сродству воли с Самим же Словом. И по твердому твоему навыку, исходящему из сердца, будто грудью вскармливаешь ты Слово, питая Его деянием и созерцанием, и Оно возрастает вместе с благочестивыми помыслами и добрым нравом и – удивительная вещь – собственным возрастанием творит обожение вскармливающего ума»[67].

Впрочем, такое воплощение Христа в душах или сердцах верных, о котором говорит прп. Максим, не есть единственная сфера Богоприсутствия в человеке и не есть единственный способ такого обитания Бога. В системе прп. Максима (выражаемой, в частности, тройственной схемой восхождения души к Богу: практическая философия – естественное созерцание – мистическое богословие) обитание Христа имеет помимо нравственно-аскетического еще и гносеологический характер: «Если, по словам Божественного Апостола, в сердцах наших верою живет Иисус Христос (Еф 3:17), а в Нем "сокрыты все сокровища премудрости и ведения" (οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως – Кол 2:3), то в сердцах наших находятся "все сокровища

премудрости и ведения". Открываются же они сердцу по мере очищения каждого заповедями»[68]. Здесь прп. Максим показывает неразрывность православных церковных «праксиса» и «гносиса», духовного делания и духовного ведения, идущих рука об руку. Вселение Слова в душах – это последовательный синергийный процесс, зависящий еще и от самого человека, как от его аскетических, так и познавательных богословских трудов. В конечном итоге человек становится не только вместилищем Бога, жилищем Христа, но и частицей Бога (!) по благодати и усвоению[69].

Возникает вопрос относительно человеческой самоидентичности в результате такого Боговоплощения в душе и того, как совмещаются два сознания – Божественное и человеческое. Человеческая личность и ее сознание не исчезают, но посредством добродетели смирения «уступают некоторое место» в себе для Бога, Его воли, велений и действий, и тем самым соподчиняются – человеческое Божественному. Так, свв. Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов, по словам прп. Максима, прияли возможное для святых излитие премудрости, приобрели единого Христа, ставшего в них душой души и посредством всех их деяний, слов и разумений всем являющегося; посему получается, что и не их мы слушаем, а Самого Христа по благодати[70].

Как отмечает С.Л. Епифанович, реконструировавший учение прп. Максима о «таинственных воплощениях» Христа во святых, такое вселение Христа во святых означает повторение подвижником пути, совершенного Богочеловеком в Своей земной жизни. С точки зрения прп. Максима, путь спасения – это не просто стяжание благодати или проникновение Божественными энергиями. Это повторение в духовном смысле подвижником в своей жизни пути, пройденного Христом, то, что прп. Иустин Попович называл «христоподражанием». Однако о подражании Христу говорят нам многие отцы Церкви. Уникальность же взгляда прп. Максима и некоторых св. отцов, писавших подобно ему, в том, что Сам Христос таинственно проходит в Своем святом этот Свой путь или проходит его вместе со святым. По словам С.Л. Епифановича, «Господь, совершивши однажды этот путь спасения, продолжает и теперь совершать его в каждом верующем, усвояя в нем Себе все, что Сам усвоил в земной жизни Своей… Поэтому вся аскетика есть не что иное, как мистическое воспроизведение в себе Христа и таинственное вселение Его в себя в разных видах до-

бродетели и ведения, этих проявлений богообразных свойств. Если аскетика пишется также и по примерам святых, то только потому, что их жизнь есть не что иное, как посильное воспроизведение жизни Господа. Всякий, усвояющий жизнь Христову, сам как бы становится Христом»[71].

Помимо духовных рождения и воплощения Христа стоит говорить и о Его духовном распятии в душах верных: «Если Слово Божие было распято в немощи ради нас и воскресло силою Божией (2 Кор 13:4), то ясно, что Оно всегда ради нас духовно делает и претерпевает это, становясь всем для всех, дабы спасти всех… Ибо Оно распинается для тех, кто еще только деятельно вводится в благочестие, божественным страхом пригвождая к Кресту свои действия, преисполненные страстью. Воскресает же и восходит на небеса для отложивших всего ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и облекшихся во всего нового человека, созданного Духом по образу Божиему»[72]. «Блажен, кто через бездействие пороков умирает вместе со Христом и посредством высоты добродетелей совоскресает с Ним»[73]. Обратим внимание, что довольно традиционная тема соумирания и совоскресания со Христом (см., например, у свт. Кирилла Иерусалимского в его «Тайноводственных поучениях», 2), относимая к сфере Таинства Крещения и переживаемая одномоментно в этом таинстве, у прп. Максима предложена в аскетическом плане и оказывается «растянутой» на всю жизнь христианина. Сферой духовного сораспинания Христу является преимущественно аскеза, причем степеней такого сораспятия и соумерщвления прп. Максим показывает несколько[74]. Однако вышеуказанное духовное сораспинание Христу, по прп. Максиму, происходит не только на этапе деятельного подвижничества, но и на всех этапах духовного восхождения, являясь в аспекте мыслительно-познавательном – по сути, аналогом логико-метафизической негации (отрицания), или отвержения предыдущего суждения и мнения.

Более того, по прп. Максиму Исповеднику, Христос, обещавший христианам быть с ними до скончания века, несмотря на Свою нестрадательность после Воскресения, таинственно сострадает людям в ответ на их сострадательность к страждущим, в которых таинственно страждет Сам Христос: «И если Бог обнищал, снисшедши ради нас, и сострадательно воспринял в Себя скорби каждого, и до скончания

века [сего] по благости [Своей] всегда таинственным образом сострадает, соразмерно скорбям каждого»[75]. Такое подражательное и страдательное сораспинание Христу определяет и меру воплощения Бога в каждом из святых: Бог «становится всем для всех, соразмерно праведности [каждого], а скорее – по мере страданий, осознанно претерпеваемых здесь ради праведности, даруя Себя каждому»[76].

Таким образом, мы видим, что воплощение Христа в святых для прп. Максима – это не просто метафизическая наглядная модель соединения в человеке Бога и человека, модель обожения, но реально, хотя и таинственно, совершающаяся в глубинах ума и души, в направленности воли, она есть отражение Христова земного пути.

В связи с учением прп. Максима уместно поставить вопрос о «воплощении Христа» в верных: как расценивать это «воплощение», соединение Христа с человеком: как ипостасное соединение (с ипостасью Слова), энергийное (с Божественными логосами-энергиями), благодатное, нравственное? Так, Панайотис Христу пишет: «Тот, кто получает дары воплощенного Логоса, через таинства, навсегда соединен с Ним, и навсегда сохраняет Его Ипостась в своей душе»[77]. Сам же прп. Максим «отводит» от себя подозрения в догматических новшествах по важному вопросу тем, что отвергает ипостасное соединение Христа с человеками, комментируя слова апостола Павла: «"Мы – тело Христово, а порознь – члены" (1 Кор 12:27). И мы становимся Телом Его не вследствие лишенности собственных тел и не потому, что Он ипостасным образом переселился в нас или разделился на члены [Свои], но потому, что, уподобляясь плоти Господа, отвергаем тление греха. Ибо как Христос по [человеческому] естеству… был безгрешен, так и мы, уверовавшие в Него и облачившиеся в Него через [Святой] Дух, можем быть безгрешными в Нем по [собственному] произволению»[78]. Также и ум Христов, о котором говорит апостол Павел, «который воспринимают святые по глаголу: "Мы имеем ум Христов" (1 Кор 2:16)… не перемещается сущностным и ипостасным образом в наш ум, но как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая ему действие, направленное на нее. Ибо обладать умом Христовым, как я это понимаю, значит [постоянно] мыслить по Господу и всегда мыслить Его»[79]. Следовательно, речь, по прп. Максиму, в данном случае может идти скорее о благодатно-энергийном соединении и уподоблении Христу.

Также хотелось бы обратиться к наследию еще одного отца Церкви – св. Николая Кавасилы (1320–1397) с его знаменитыми семью «Словами о жизни во Христе». Лейтмотивом этой книги является понятие Божественной жизни, привносимой в жизнь человеческую Христом: «Христос есть жизнь для прилепляющихся к Нему»[80]. Здесь св. Николай говорит не только о жизни спасаемых во Христе, но и параллельно – о жизни Христа в спасаемых: «И не присутствовать только со святыми обещался Господь, но и пребывать у них и, что лучше сего, обитель в них сотворить… Спаситель же с живущими в Нем всегда и во всем соприсутствует»[81]. Кавасила говорит об особой роли Христа-Логоса в сравнении с другими Лицами Святой Троицы в деле не только спасения, но и восприятия верными плодов спасения. «Ибо воссоздание людей хотя производит вообще вся Святая Троица, но деятелем служит одно Слово, и не в одно то время, когда было общником в жизни людей, и принесло Себя, – говорит Павел, – "чтобы подъять грехи многих" (Евр 9:14, 28), но с того времени и навсегда, пока еще носит естество наше… Сам Собою очищает совесть нашу от мертвых дел, Сам Собою подает нам Духа»[82], и, таким образом, домостроительная роль Христа является главенствующей также и в деле ниспослания Святого Духа, и не только в день Пятидесятницы, но всегда в духовной и таинственной жизни христианина. Стоит отметить отличие св. Николая Кавасилы от прп. Максима Исповедника и других авторов, заключающееся в сосредоточении на тематике Церковных Таинств в деле спасения и, в том числе, как дарующих вселение и обитание Христа: «…соприсутствует нам неизреченным неким образом… не обращением с нами, и общением, но иным некоторым и совершеннейшим образом, по которому мы становимся сотелесными Ему и соживущими, членами и тому подобным»[83]. «К совершающим сие приходит Христос и водворяется в них и соединяется с ними и прилепляется к ним»[84].

По словам Кавасилы, каждое из Таинств вселяет Христа: «Ибо жизнь во Христе есть самое соединение со Христом… [и] каждое таинство принимающих его соединяет со Христом»[85].

Таинство Крещения: «…выходя из воды, мы Самого Спасителя несем в наших душах, в голове, в очах, в самых внутренностях, во всех членах, чистого от греха, свободного от всякого тления, каким

Он воскрес и являлся ученикам и вознесся, каким приидет опять, обратно требуя от нас сего сокровища»[86].

Таинство Миропомазания: «Помазание оно потому, что помазанного для нас Христа оно написует в нас, приемлющих таинство; оно есть и печать, отпечатлевающая Самого Спасителя»[87]. Миропомазание преподает «действования Святого Духа, а миро вводит Самого Господа Иисуса»[88].

Таинство Евхаристии, Священная Трапеза, среди прочих духовных плодов «привязывает к Самому Христу крепче естественных уз»[89]. Однако участие в Таинствах Церкви есть средство пребывания в любви ко Христу. Такая любовь хотя и не нарушает личностного тождества спасаемых, но настолько приближает Христа к самосознанию, что превосходит самое тождество человеческого Я, «ибо из блаженных духов каждый есть одно и то же с самим собою, но со Спасителем соединен больше, нежели сам с собою. Ибо любит Спасителя больше, нежели самого себя»[90]. Соединение со Христом св. Кавасилой видится как дело синергийное, зависящее и от Бога, и от человека: «с творящими такие дела так соединяется Христос и так прикрепляется к ним, и не знаю, как и выразить сие... Происходит сие, с одной стороны, от Бога, с другой – от нашего тщания, и одно – вполне Его дело, другое – и от нас требует ревности»[91]. Впрочем, Кавасила нигде не говорит в категориях «таинственного воплощения», как прп. Максим.

Свт. Феофан Затворник (1815–1894) в своем толковании на Апостольские Послания затрагивает в гармоничном сочетании оба заявленных аспекта: «"Теперь уже не я живу, но живет во мне Христос". Это не нравственно только, в том смысле, что я Ему всецело предан и все Ему посвящаю – и мысли, и чувства, и дела, и слова, и внешнее мое все, как и внутреннее… но и самым делом, существенно, Он во мне. Я сочетался Ему, а Он мне. Я привился к Нему, как дикая маслина, и Он исполнил меня Своею жизнию. Он во мне вседействует, все направляя во славу Божию и спасение мое и других. От Него возбуждение, от Него и сила. Это не так бывает, чтобы личность исчезала; но так, что душа сознательно и свободно предает себя вседействию Христову. И Он вседействует в душе, по желанию, исканию и любовному восприятию Его вседействия; так что на деле выходит, будто душа сама действует».

Наконец, свт. Николай Сербский (Велимирович) (1880–1956) в своем произведении «Жертва хвалы» («Моления на озере») довольно

много и в несколько художественной манере говорит о рождении и возрастании Христа в душе христианина[92].

Итак, мы встречаемся в новозаветной и святоотеческой письменности с упоминаниями о вселении и пребывании Христа во святых, притом выражаемыми в терминах рождения Его в душах, в сердцах («таинственное воплощение»); также говорится о причастности Христу плоти спасаемых. Иногда это рассматривается и с точки зрения повторения и других главных событий земной жизни Господа Иисуса Христа. Рождение происходит от Самого Бога Слова, рождающегося в душе (в сердце). Матерью выступают приемлющая душа, вера, Церковь. Рождение увязывается с Крещением и научением. Возрастание Слова происходит в добродетелях и добродетельных навыках и деятельности: нравственных (вера и другие добродетели) и гносеологических (ведение и созерцание). Вхождение и пребывание Христа в верных происходит при действии благодати Святого Духа, сопутствующего и сопребывающего со Христом. Наконец, подобное воплощение Христа происходит не только во святых, но и во всех истинных членах Церкви, хотя и в различной степени.

Безусловной движущей силой в этом процессе со стороны человека является пламенная любовь ко Христу, сопереживательное и сознательное «вживание» в события Его жизни и стремление к подражанию Ему – это Таинство Христа в человеке.

Примечания

[1] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 134.

[2] Там же. С. 28, 98, 134.

[3] Там же. С. 98.

[4] Греч. μορφῶ имеет смысл образования, оформленности ребенка во чреве матери (см. словарь Лампе: *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 885).

[5] *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 44.

[6] Там же. С. 44–45.

[7] «А Спаситель показывает, что таких благ удостаиваются не все; но только те, кои соблюдают заповеди Его, соделаются достойными явления Его и любви Отчей. Ибо в том, кто соблюдает заповеди, пребывает Бог и Отец. Но не так же, как и в Сыне; ибо в Сыне Он пребывает естественно, а в человеке нравственно».

[8] «…"Христос в вас". Ясно, что Христом апостол назвал Духа. А как Дух именуется Христом, то слова: "Отец пошлет Его во имя Мое", ты должен понимать так, что и Он будет называться Христом».

[9] Подобное толкование мы встречаем в комментариях более поздних экзегетов – А.П. Лопухина (1852–1904) и еп. Кассиана Безобразова (1892–1965). У первого мы читаем: «Можно полагать, что Он имел здесь в виду сошествие или пришествие во Святом Духе. Придет Дух Святый и вместе с этим начнется обитание в воспринявших Его и Отца и Сына». Второй прямо говорит о «возвращении Христа в Духе»: «Изложенные наблюдения наводят на мысль о скором возвращении Христа как о Его возвращении во Святом Духе».

[10] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Галатам 3, 5 (PG. 61. Col. 656).

[11] «Всякая душа может быть матерью Христа по своему нравственному настроению… Всякая душа рождает в себе Христа; и пока она не преобразится благочестием, не может называться матерью Христа». Но «что это значит – матерью Христа?» – вопрошает свт. Иоанн и отвечает: «Когда ты воспринимаешь слово Христово, переживаешь его в сердце своем и как бы в утробе преобразуешь его своею мыслью, тогда ты по справедливости являешься матерью его» (*Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о слепом, исцеленном Христом, и о Закхее, и о суде, и о милостыне, 4).

[12] *Феодорит Кирский, блж.* Творения. М., 2003. С. 149, 374, 384, 409.

[13] *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к магнезийцам, 12. Можно сравнить это с тем, как Преподобный Феодор Студит, обращаясь к Преданию Древней Церкви, толковал именование сщмч. Игнатия «Богоносцем» в смысле несения страданий Христа, в подражание страданиям Христа: «Таков был святой Игнатий, назвавший себя Богоносцем, потому что носил на себе страдания Христовы. Таков был святой Евстратий, который во время самых мучений взывал и говорил: "Теперь я знаю, что во мне живет Христос"» (*Феодор Студит, прп.* Малое оглашение, 70).

[14] «Послание к Диогнету», 11.

[15] Ср.: «Сердцем душа аллегорически именуется, руководящая жизнью» (*Климент Александрийский*. Строматы V, 1, 12).

[16] Ср.: «Послание Варнавы», 6.

[17] *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 343.

[18] Ibid. P. 344.

[19] «Мы знаем, что Христос пришел, и видим, что через Него многие христами стали» («Против Цельса» 6, 79); также см.: *Origenes*. Commentarium in Joannem 6, 6, 42.

[20] *Harl M.* Origene et la Fonction Revelatrice du Verbe Incarne. P., 1958. P. 291–292.

[21] *Origenes*. Commentarium in Joannem 1, 4, 23.

[22] *Ориген*. 2-я Гомилия на Песнь Песней (PG. 13. Col. 52D).

[23] «По моему мнению, о Церкви сказано, что "она рождает младенца мужеского пола"; потому что просвещаемые получают черты, изображение и мужественный вид Христа, тогда как в них отпечатлевается образ Слова и рождается в них чрез истинное ведение и веру так, что в каждом духовно рождается Христос. Для того Церковь и носит во чреве и испы-

тывает муки рождения, доколе не изобразился в нас родившийся Христос (Гал 4:19), чтобы каждый из святых, чрез причастие Христу, родился помазанником… так как крещенные во Христа с причастием Духа делаются помазанниками, а Церковь здесь содействует изображению в них Слова и преображению их» (*Мефодий Патарский, сщмч.* Пир 3, 8). «Он рождается чрез ведение и разумение. Посему о Церкви справедливо говорится, что она всегда образует и рождает в крещаемых младенца мужеского пола – Слово» (Там же. 3, 9). «Рождающая и родившая в сердцах верующих младенца мужского пола – Слово… есть мать наша – Церковь» (Там же. 3, 11).

[24] *Мефодий Патарский, сщмч.* «О проказе», 18: «Поистине трудно теперь найти человека, в котором Божий Сын изобразился (Гал 4:19) терпением, смирением, любовью и другими добродетелями». «О пиявице», 1, 6: «Приобрети образ Христа, (Гал 4:19), находящегося в тебе, чтобы и ты мог с дерзновением сказать: "Излилось из сердца моего слово благое"» (Пс 44:2).

[25] *Rahner H.* Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen Glaubigen // Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck, 1935. Bd. 59. S. 360.

[26] «Стекайтесь в Церковь Господа… ибо она есть дщерь Вышнего, родившая нас словом благодати и вообразившая в нас Христа» (Апостольские постановления II. 61).

[27] Под образом жены, облеченной в солнце, весьма ясно показывает Иоанн Церковь, облеченную в Слово Отчее, сияющее паче солнца. "Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения" (Откр 12:2) – это значит, что не престанет Церковь рождать от сердца Слово, гонимое в мире от неверных. "И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы" (Откр 12:9), то есть Церковь, всегда рождая мужеское и совершенное отроча Божие – Христа, проповедуя Бога и человека, учит сему все народы» (О Христе и антихристе, 61).

[28] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... С. 134.

[29] *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление, или на Рождество Спасителя, 4.

[30] *Он же.* Слово 7, 23.

[31] *Он же.* Слово 39, 9.

[32] «Прими… Соделавшегося ради тебя странником, даже странником между Своими, Водворившегося в тебя благодатью (*Григорий Богослов, свт.* Слово 40, 31); «Но цель… вселить Христа в сердца (Еф 3:17) Духом» (*Свт. Григорий Богослов, свт.* Слово 2, 22).

[33] *Григорий Богослов, свт.* Слово 7, 23.

[34] *Григорий Нисский, свт.* О девстве 2, 2.

[35] Он же. О девстве 14, 3.

[36] Он же. Толкование на Песнь Песней. Беседа 15.

[37] Он же. О девстве 14, 3.

[38] Он же. Толкование на Песнь Песней. Беседа 3. (PG. 44. Col. 828D).

[39] Это вселение Христа в душах святых прп. Макарий расценивает как переживаемое ощутительно (см.: *Макарий Египетский, прп.* Беседа 14, 2).

[40] *Макарий Египетский, прп.* Беседа 15, 36.

[41] *Он же.* Беседа 18, 7.

[42] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию, 22 (PG. 90. Col. 321B). Фрагменты русских переводов прп. Максима далее взяты из изданий С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова, архим. Нектария (Яшунского), Е. Начинкина, П.К. Доброцветова.

[43] *Максим Исповедник, прп*. Амбигвы. Col. 1084CD.

[44] *Он же.* Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия 2, 37.

[45] *Он же.* Главы о любви 4, 76.

[46] «Путь же прекрасный и славный есть добродетельная жизнь; по ней, словно по пути, свершает в каждом [из нас Свое] шествие спасения [Бог] Слово, вселяясь [в нас] через веру и входя посредством различных установлений и учений по добродетели и ведению» (*Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию, 47 [PG. 90. Col. 424C]).

[47] *Максим Исповедник, прп.* Diversa capita I, 84 (PG. 90. Col. 1213D–1215A).

[48] *Максим Исповедник, прп.* Толкование на Молитву Господню (PG. 90. Col. 889C).

[49] *Squire A.K.* The idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor // Studia Patristica. Berlin, 1968. Vol. 8: 2. P. 459.

[50] *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия 2, 78.

[51] *Он же.* Толкование на Молитву Господню (PG. 90. Col. 877A).

[52] *Он же.* Вопросоответы к Фалассию, 57. Стоит обратить внимание, что для прп. Максима понятия «сердце» и «ум» являются тождественными.

[53] *Он же.* Главы о любви 4, 71.

[54] *Он же.* Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия 2, 80–82.

[55] *Он же.* Амбигвы к Иоанну, 2 (PG. 91. Col. 1081D–1084B).

[56] *Он же.* Главы о любви 2, 52.

[57] *Thunberg.* Microcosm... P. 349.

[58] *Максим Исповедник, прп*. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви.

[59] *Он же*. Амбигвы к Фоме.

[60] *Он же*. Diversa capita I, 8 (PG. 90. Col. 1181AB).

[61] *Он же*. Слово подвижническое, 34.

[62] *Он же*. Вопросы и затруднения, 142.

[63] *Он же*. Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия 2, 11.

[64] Там же 2, 71.

[65] Там же 2, 80–82.

[66] *Максим Исповедник, прп*. Diversa capita I, 8 (PG. 90. Col. 1181AB).

[67] *Он же*. Письмо 19.

[68] *Он же*. Главы о любви 4, 70.

[69] «Самого Бога, в Котором укоренены логосы добрых [вещей или человеков], дружески любя и приемля [как бы во объятия], таковой является и частицей Бога… и Бога для человека по причине Его человеколюбия вочеловечивает, и делает по прекрасной перестановке Бога человеком ради обожения человека, а человека – Богом по причине Божия вочеловечения. Ибо всегда и во всем Божие Слово и Бог желает осуществлять-

ся таинству Своего воплощения» (*Максим Исповедник, прп*. Амбигвы к Иоанну. Col. 1084CD).

[70] *Максим Исповедник, прп*. Амбигвы к Фоме (PG. 90. Col. 1033A).

[71] *Епифанович С.Л*. Преподобный Максим Исповедник... С. 133–134, 141–142.

[72] *Максим Исповедник, прп*. Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия 2, 27.

[73] *Он же.* Вопросы и затруднения, 84.

[74] «Каждый из уверовавших во Христа по собственной своей силе и доступному ему навыку и качеству добродетели распинается и сораспинает с собой Христа, будучи духовно сораспятым со Христом» (*Максим Исповедник, прп*. Амбигвы к Иоанну, 43. Col. 1360BC).

[75] *Максим Исповедник, прп*. Мистагогия (PG. 91. Col. 713B).

[76] *Он же*. Вопросоответы к Фалассию, 61.

[77] Из работы Х. Панайотиса «Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека».

[78] *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия 2, 77–84.

[79] Там же 2, 83–84.

[80] *Николай Кавасила, св*. О жизни во Христе. Слово 4.

[81] Там же. Слово 1.

[82] Там же.

[83] Там же.

[84] Там же.

[85] Там же. Слово 2.

[86] Там же. Слово 1.

[87] Там же. Слово 2.

[88] Там же. Слово 3.

[89] Там же. Слово 4.

[90] Там же. Слово 1.

[91] Там же.

[92] «Приступи ко мне ближе и еще ближе, сила Пресвятой Троицы. Войди в мое сознание глубже, нежели способны проникнуть светские идеи и образы. Как мудрая мать, забеременев, готовит и украшает колыбель своему сыну, так и Ты, Красота и Чистота, готовь и украшай мой ум для Того, Кто родится в нем от Тебя… Приблизься ко мне, величественный Сыне Божий, и паче приблизься. Снизойди в мое сердце глубже, нежели способно туда пробраться хоть какое-то чувство, или желание, или страсть мира сего… Поселись в сокровеннейшей глубине сердца моего, как Хозяин в Своем дому, Сын мой возлюбленный, и будь для него неподкупным Судией и мудрым Советником… Все пророки от сложения мира взывают к душе моей, чтобы стяжала она девство и уготовила себя к восприятию Божественного Сына в свою пречистую утробу… Будь девой, душа моя, ибо девственная душа — единственная полуреальность в мире призраков. Полуреальность — пока не родится в ней Бог. После этого душа становится реальностью… В пещере вифлеемской,

в каменном вертепе, никогда не злословившей Твоего имени, — там да укроется чревоносящая моя душа… Скромные пастухи ягнят и телят будут стоять вокруг моей пещеры, наблюдая за отверзающимися Небесами, и воспоют единым хором с небесными Ангелами, когда душа моя родит своего Спасителя… Управь, Господи, Светом Своим восточных мудрецов, и пророков, и святых к пещере моей души… а вне пещеры, за пределами моей души, в которой дева рождает Бога, все — тень и прах вкупе с тяжеловесными колесами плоти…» (*Николай Сербский, свт.* Жертва хвалы (Моления на озере) 47–50 // Николай Сербский, свт. Творения. М., 2010. Т. 9. С. 263–270).

Алексей Фокин

Учение преподобного Иоанна Кассиана о делании и созерцании

Введение

Как хорошо известно, прп. Иоанн Кассиан (ок. 360 – † 435), в византийской и русской традиции известный с титулом «Римлянин»[1], занимает важное место среди аскетических писателей и богословов эпохи патристики. Подобно Евагрию Понтийскому на Востоке, Кассиан стал систематизатором и популяризатором восточного аскетизма на Западе. Его аскетические сочинения оказали значительное влияние на становление западной монашеской традиции. В своих сочинениях Кассиану удалось объединить опыт восточнохристианского и западнохристианского подвижничества в эпоху его возникновения и формирования (вторая половина IV – первая половина V века). Его учение об устройстве монашеской жизни, об аскетическом делании и мистическом созерцании стяжало ему непреходящую славу в последующих веках[2].

Кассиан является автором двух фундаментальных сочинений, давно ставших классикой христианской аскетической литературы и переведенных на многие языки: «О правилах общежительных монастырей» (De institutis coenobiorum, в XII книгах)[3] и «Собеседования» (Collationes)[4]. Они были написаны около 420–427 годов[5] в Южной Галлии, предположительно в Марселе (где прп. Иоанн был настоятелем монастыря, впоследствии известного как монастырь св. Виктора), по просьбе представителей галльского клира и монашества. Его сочинения стали практическим и теоретическим руководством к организации монастырской жизни в Южной Галлии. В них Кассиан изложил известные ему лично в бытность в Египте аскетические правила, заимствованные из монастырей Египта, Палестины и Месопотамии[6].

Его целью было дать практическое руководство к деятельной жизни аскетам, стремящимся достичь более высокого уровня духовного совершенства – жизни созерцательной. Этой последней преимущественно посвящено второе вышеупомянутое аскетическое сочинение прп. Иоанна – «Собеседования»[7].

Поскольку между пребыванием Кассиана в Египте и написанием им аскетических сочинений прошло около четверти века, современными исследователями был поставлен вопрос о релевантности предложенной Кассианом версии «аскетических правил египетских подвижников» (или Instituta Aegyptiorum). Одни предполагали, что «Правила общежительных монастырей» и «Собеседования» являются изобретением самого Кассиана, поскольку единообразие аскетических и богослужебных практик, которое, по его мнению, является характерной особенностью Instituta Aegyptiorum, не подтверждается другими историческими источниками; кроме того, изложенное Кассианом учение не является монолитным корпусом, но представляет собой синтез различных аскетических практик, среди которых первое место занимает учение Евагрия Понтийского. Другие исследователи полагали, что и в «Правилах», и в «Собеседованиях» содержатся подлинные слова египетских подвижников, имеющие параллели в других исторических источниках. Однако наиболее вероятным представляется мнение о том, что, хотя Кассиан и не стремился буквально передать слово в слово все, что слышал во время своего пребывания в Египте, он «может со всей серьезностью рассматриваться как источник сведений о египетском монашестве»[8]. В его сочинениях верно передаются аскетические традиции и практики, распространенные в Египте во второй половине IV века, которые прп. Иоанн литературно обработал и оформил в виде целостной системы[9]. Вместе с тем, как было установлено, учение Кассиана об аскетическом делании и созерцании испытало сильное влияние аскетического богословия Евагрия Понтийского, а через него – Оригена[10].

ДВА ВИДА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Влияние аскетического богословия Евагрия на учение Кассиана хорошо видно уже при сравнении их взглядов на цели и этапы аскетического пути. Так, разделяя эти цели на ближайшие и конечные, прп.

Иоанн указывает, что ближайшая, или непосредственная, цель аскетического делания (σκοπός, или destinatio) – это стяжание «чистоты сердца», благодаря которой, в свою очередь, можно достичь конечной цели христианского совершенства (τέλος, finis) – Царства Божия[11].

Исследователи неоднократно отмечали[12], что кассиановское понятие «чистоты сердца» (puritas cordis)[13] по своему содержанию фактически тождественно евагриевскому понятию «бесстрастия» (ἀπάθεια)[14], которое, в свою очередь, восходит к этике стоиков[15] и является центральным понятием аскетического богословия Евагрия, впервые введшего его в монашескую письменность[16]. То, что Кассиан использует вместо термина «бесстрастие» (лат. impassibilitas) термин «чистота сердца», может объясняться тем обстоятельством, что он писал уже после осуждения оригенизма в 400–401 годах и старался не использовать связанную с ним терминологию[17], тем более что его современник – блаж. Иероним, с трудами которого прп. Иоанн был знаком, – прочно связал термин ἀπάθεια с пелагианским учением о безгрешности человека[18]. Вероятно, в связи с этим Кассиан просто заменил пререкаемый термин «бесстрастие» на понятие «чистоты сердца», которое он мог заимствовать у блаж. Августина[19], с трудами которого также был знаком.

Кроме того, Кассиан использует то же различие между деятельной и созерцательной жизнью, которое ясно проводили Ориген и Евагрий[20]. Подобно последнему, он понимает их как две последовательные стадии аскетического пути[21]. Действительно, согласно Кассиану, чистота сердца достигается двумя путями – деятельным и созерцательным, которые он также называет двумя видами христианского знания (duplex scientia):

> Первое – деятельное знание (practice, id est actualis scientia), которое достигается исправлением нравов и очищением от пороков; второе – созерцательное (theorice), которое состоит в созерцании Божественных предметов (in contemplatione divinarum rerum) и в познании сокровеннейших смыслов-логосов (sacratissimorum sensuum cognitione)[22].

При этом Кассиан подчеркивает, что оба вида познания тесно взаимосвязаны, так что без приобретения деятельного познания не-

возможно достичь созерцания, и наоборот, аскетическое делание необходимо имеет своим завершением духовное созерцание[23]. Рассмотрим оба эти этапа.

АСКЕТИЧЕСКОЕ ДЕЛАНИЕ

Подобно Евагрию[24], прп. Иоанн отмечает, что деятельное познание (actualis scientia), т.е. деятельная жизнь (actualis vita)[25], разделяется на две части: отрицательную и положительную. Первая заключается в познании природы всех своих пороков и способов их врачевания, вторая же – в различении порядка добродетелей (ordo virtutum) и совершенствовании в них нашего духа[26]. У Евагрия Кассиан заимствует и учение о восьми главных пороках, или страстях (principalia vitia, principales passiones): чревоугодии, блудной страсти, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии и гордыне[27]. Единственным несущественным отличием схемы Кассиана от схемы Евагрия является местоположение страстей гнева и печали: у Кассиана гнев предшествует печали, а у Евагрия – следует за ней[28].

Согласно Кассиану, для того чтобы победить эти восемь главных страстей, необходимо, во-первых, исследовать их свойства и особенности, во-вторых, изучить причины их появления и, в-третьих, овладеть средствами их врачевания или борьбы с ними[29]. Ведь, как это заметили еще стоики, все человеческие пороки связаны между собой и рождаются друг от друга; поэтому невозможно избавиться от одного из них, не истребив в то же время побуждения и прилоги, исходящие от остальных[30]. Подобно Евагрию, прп. Иоанн полагает, что происхождение восьми главных пороков напрямую связано с деятельностью трех частей, или членов, человеческой души (animae nostrae partes, membra): разумной (λογικόν, id est rationabile), страстной (θυμικόν, id est irascibile) и вожделеющей (ἐπιθυμητικόν, id est concupiscibile):

> Когда какой-нибудь из этих способностей [души] овладевает вредная страсть, то от ее причин дается и имя пороку. В самом деле, если разумную часть души поразит язва пороков,

> то она произведет пороки тщеславия, возношения, зависти, гордыни, самонадеянности, спорливости, ереси. Если [эта язва] поранит страстную способность, то она породит ярость, нетерпимость, печаль, уныние, малодушие, жестокость. Если же [эта язва] повредит вожделеющую часть, то она произведет чревоугодие, блудную страсть, сребролюбие, жадность и другие вредные земные вожделения[31].

Кроме того, по мнению Кассиана, – и в этом отличие его как настоятеля общежительного монастыря от келлиота Евагрия – важнейшую роль в очищении души от пороков и страстей должна играть монастырская киновиальная дисциплина, в которой главный акцент ставится на труде и полном отречении от личного имущества (abrenuntiatio), умерщвлении своей воли и своего «я» (mortificatio), строгом следовании монастырским правилам, послушании и смирении, что достигается постоянным открытием своих дел и помыслов духовным наставникам – «старцам» (seniores) – и полным послушанием их воле, которую следует беспрекословно исполнять как Божественное повеление[32]. Такую аскетическую практику Кассиан заимствовал из жизни египетских киновиальных монастырей, где, по его словам,

> никому не позволяется начальствовать не только над собранием братии, но и над самим собою, пока он не отречется не только от всего своего имущества, но и не осознает, что не имеет господства или власти над самим собою. Ведь при отречении от мира от обладающего каким-либо имуществом и богатством для поступления в киновию требуется, чтобы он не имел пристрастия ни к одной из тех вещей, что оставил в миру или принес с собой в монастырь, а также чтобы он был так послушен всем, что, по выражению Господа (Мф 18:3), осознал необходимость вновь вернуться в детство, не превозносясь от осознания своего возраста и многочисленности лет, которые он напрасно погубил, проведя в мирской суете, но, признав свою неопытность как новичка и новобранца в служении в воинстве Христовом, не медлил бы покоряться даже младшим[33].

В связи с этим Кассиан различает три вида «отречения» (abrenuntiationes), необходимые для монаха. Два из них относятся к жизни деятельной, а третье – к жизни созерцательной:

> Первое из них есть то, в котором мы телесно оставляем все богатства и имущества мира; второе – то, в котором оставляем прежние нравы и порочные страсти как душевные, так и телесные; а третье – то, в котором, отвлекая свой ум от всего настоящего и видимого, созерцаем только будущее и желаем невидимого[34].

Согласно прп. Иоанну, источником и корнем всех добродетелей является «различение помыслов», или «рассудительность» (discretio)[35]. При этом

> истинная рассудительность (vera discretio) приобретается только истинным смирением (vera humilitate), первым признаком которого является – оставлять на суд старцев не только то, что следует делать, но и то, о чем мы думаем; так что, не полагаясь на свой собственный суд, во всем следует доверяться их решениям и считать добрым или худым только то, что они признают таковым[36].

Хотя невозможно, чтобы в ум человека не вторгались различные помыслы и желания, принять или отвергнуть их находится в силах каждого стремящегося к этому[37]. По мнению Кассиана, существуют три источника наших помыслов (tria cogitationum nostrarum principia): это Бог, диавол и мы сами (ex Deo, ex diabolo et ex nobis)[38]; однако человек сам несет ответственность за свои мысли; если бы он не был способен их контролировать, то у него не осталось бы свободного произволения, и усилия, направленные к нашему совершенству, не были бы в нашей власти[39]. При этом Кассиан, следуя западной традиции, ставит особый акцент на важнейшей роли Божественной благодати в деле нашего нравственного совершенствования и духовного возрастания. Действительно, согласно Кассиану,

> благодать и милосердие Божие (gratiam Dei ac misericordiam) производит в нас все добро[детели]. И когда она оставляет [нас], то никакой силы уже не имеет усердие трудящегося, и без ее помощи невозможно возвратить себе прежнее состояние, как бы ни было велико старание духа, прилагающего собственные усилия, так что над нами постоянно исполняется сказанное [апостолом]: не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего (Рим 9:16)[40].

При этом, как замечает Кассиан, благодать Божия «всегда содействует нашему произволению, [направляя] его в сторону добра (nostro in bonam partem cooperatur arbitrio)», во всем помогает ему, поддерживает и защищает его, так что требует и ожидает с нашей стороны «некоторых усилий доброй воли (quosdam conatus bonae voluntatis)»[41]. Бог не делает добро за нас, но содействует нам и направляет наше сердце к полезному (Domino cooperante et dirigente)[42].

Таким образом, согласно Кассиану, для духовного совершенствования человеку в равной степени необходимы как свободная воля, так и благодать Божия; ни одну из них нельзя устранять, и обе они находятся в согласии друг с другом (utraque concordant)[43]. Ведь даже если мы сами собой (suis motibus) будем желать добродетелей, мы всегда нуждаемся в Божественной помощи для их достижения, подобно тому как для больного недостаточно одного желания быть здоровым, но нужно, чтобы Бог дал силы для здоровья[44]. Никто не может только своим желанием и стремлением достичь совершенства, если Божие милосердие не окажет ему своего покровительства[45]. Хотя благодаря врожденному природному благу у нас могут возникать начала благих желаний (bonarum voluntatum principia), они могут стать совершенными добродетелями только в том случае, если их будет направлять Господь[46]. Семена добродетелей, посеянные Богом в душе человека, не смогут возрасти до совершенного состояния (ad incrementum perfectionis), если они не получат помощи и побуждения со стороны Бога[47].

Проводниками благодати и воли Божией часто бывают опытные духовные наставники, под руководством которых в строгом подчинении монастырской дисциплине подвижник должен постепенно преодолевать свои пороки и восходить к высшему совершенству в добро-

детелях (ad perfectionem summam), путь к которому Кассиан кратко начертывает в следующих словах:

> Начало нашего спасения и премудрости – страх Господень (timor Domini, ср.: Притч 1:7); от страха Господня рождается спасительное [сердечное] сокрушение (compunctio salutaris); от сердечного сокрушения происходит отречение (abrenuntiatio), т.е. нищета (nuditas) и презрение ко всякому имуществу; от нищеты происходит смирение (humilitas); от смирения рождается умерщвление желаний (mortificatio voluntatum); после умерщвления желаний искореняются и увядают все пороки (universa vitia); после искоренения пороков плодоносят и возрастают добродетели (virtutes); при возрастании добродетелей приобретается чистота сердца (puritas cordis); наконец, чистотою сердца стяжается совершенство апостольской любви (apostolicae caritatis perfectio)[48].

Таким образом, тот, кто с помощью благодати Божией под руководством опытных старцев успешно прошел путь деятельной аскезы в общежительном монастыре, по мере очищения от страстей может достичь желанной конечной цели аскетического делания – состояния «чистоты сердца», когда оно свободно от всех страстей и помыслов, что для Кассиана, так же как и для Евагрия[49], одновременно означает достижение подвижником совершенной любви (caritas)[50] при полной невозмутимости и спокойствии духа (mentis nostrae puritas tranquillitasque)[51].

ДУХОВНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Подобно Евагрию, прп. Иоанн Кассиан полагает, что от аскетического делания (или «деятельного познания») следует восходить к духовному познанию Бога – к Его «чистому созерцанию» (theoretica puritas)[52], или «истинному познанию» (vera scientia)[53]. Здесь главная задача подвижника состоит в постоянном соединении своего духа «с вещами Божественными и с Богом (divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat)», все же прочие добродетели, которые полезны

и необходимы (necessarias et utiles), следует теперь считать чем-то второстепенным, как это ясно видно на примере рассказа о двух евангельских сестрах – Марфе и Марии, которые уже у Оригена и Евагрия[54] считались образами деятельной и созерцательной жизни. Действительно, на этом евангельском примере видно, что Господь «заключил главное благо (principale bonum) в одном лишь Божественном созерцании»[55]. Ведь деятельная жизнь человека бывает многообразна, а созерцание Бога всегда едино и просто (simplex et una)[56]. Кроме того, если физическая деятельность человека в будущей жизни прекратится, то созерцание Бога, так же как и любовь, никогда не окончится[57].

Согласно Кассиану, духовное созерцание (contemplatio, intuitus, spiritalis theoria) имеет много разновидностей. Подобно Евагрию[58], он перечисляет их в нисходящей последовательности.

Во-первых, это созерцание Самого Бога (contemplatio Dei, Dei solius intuitus), состоящее в удивлении Его непостижимой сущности (incomprehensibilis illius substantiae suae admiratione); этот вид созерцания еще «сокрыт в надежде обетования» и принадлежит жизни будущего века[59]. Как предполагают некоторые исследователи[60], соответствие этому виду созерцания у Кассиана можно найти в евагриевском понятии θεολογία/θεολογική («богословское умозрение»), т.е. γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος («познание Св. Троицы»)[61]. Следует заметить, что прп. Иоанн, подобно греческим богословам, не допускает возможности познания Бога по сущности; в приведенной выше цитате[62] он подчеркивает ее непостижимость (incomprehensibilis) и говорит лишь об удивлении (admiratio) человека перед ее непостижимостью. И в других местах своих сочинений, касаясь вопроса о природе Бога, или Божестве (deitas), Кассиан характеризует его большей частью отрицательными определениями как единственно само по себе постоянное, неизменное и благое (per semetipsum stabile, immutabile, bonum)[63], невидимое, невыразимое, непостижимое, неоценимое, простое и несложное (invisibilis, ineffabilis, incomprehensibilis, inaestimabilis, simplex et incompositus)[64].

Второй вид созерцания – это созерцание Божественных действий и свойств, проявленных в творении, промысле и суде, в чем можно найти определенное соответствие евагриевским понятиям «логосов промысла и суда» (οἱ περὶ προνοίας καὶ κρίσεως λόγοι), откры-

вающих Бога как Промыслителя о разумных существах, ведущего их разными способами от порока к добродетели и от неведения к духовному ведению, и как Судию, справедливо наделяющего каждое разумное существо соответствующими воздаянием и судьбой[65]. Этот вид созерцания, подобно евагриевскому φυσικὴ θεωρία («естественному созерцанию»), или γνῶσις σωμάτων («познанию телесного»)[66], весьма разнообразно:

> это и созерцание величия (magnitudo) Божиих творений; удивление Его силе (potentia), управляющей миром, Его беспредельной мудрости (immensitas scientiae) и всеведению; и размышление о справедливости (aequitas) и неизреченном милосердии (ineffabilis clementia) Божием, о Его ежедневном попечении и помощи людям (quotidianae dispensationis auxilium); и помышление о Домостроительстве Его Воплощения ради нашего спасения (dispensatio suae incarnationis), об удивительных тайнах (mirabilia mysteriorum), об обещанном нам вечном блаженстве и нескончаемых наградах (aeterna beatitudo ac perpetua praemia) и прочем[67].

В полном согласии с понятием «естественного созерцания», как оно представлено уже у ап. Павла (ср.: Рим 1:20), Кассиан отмечает, что в мире существует множество различных благ, которые служат не только для пользы нашей телесной жизни, лечения болезней или еще чего-то подобного, но и для того, чтобы побуждать нас познавать «невидимое Божие» чрез «рассматривание творений» и созерцать Его «присносущную силу и Божество» из столь великого и стройного устройства мироздания и всех вещей, которые в нем содержатся[68].

Следующий вид созерцания у Кассиана означает «размышление о делах и чудотворных служениях» «немногих святых» (paucorum consideratio sanctorum, sanctorum actus ac ministeria mirifica)[69]. В этих «святых» некоторые исследователи[70] предлагали видеть ангелов и таинства их небесного богослужения, что предположительно соответствует евагриевскому понятию о «первом естественном созерцании», или «созерцании бестелесного» мира (γνῶσις ἀσωμάτων)[71].

Наконец, к особому виду созерцания прп. Иоанн относит и размышление над различными смыслами Священного Писания (notitia Scripturarum), для чего требуется овладеть определенными навыками его соответствующего толкования. Последнее Кассиан, следуя уже сложившейся на Западе традиции, разделяет на два вида: историческое толкование (historica interpretatio) и духовное разумение (intelligentia spiritalis), которое, в свою очередь, может состоять из нравственного (tropologia), прообразовательного (allegoria) и таинственно-возвышенного толкования (anagoge)[72].

Важно отметить, что все эти разнообразные виды созерцания Бога и Его откровений в мире доступны человеку только соразмерно качеству его жизни и очищению его сердца (pro qualitate vitae ac puritate cordis)[73], что достигается благодаря деятельной жизни, которую, по мнению Кассиана, невозможно совершенно отделить от жизни созерцательной[74].

Согласно Кассиану, созерцание осуществляется с помощью человеческого сердца (cor) или духа (mens, animus, anima) – тех способностей человеческой души, которые у Кассиана, так же как у Климента, Оригена и Евагрия, в целом рассматриваются как синонимы[75]. Как уже было упомянуто, прп. Иоанн, следуя древней философской традиции, заимствованной христианским богословием, различает три части души: разумную, страстную и вожделеющую[76]. Из них первую, высшую, часть души (λογικόν) он отождествляет с духом, или умом (mens = νοῦς)[77], точнее, с той его способностью, которая традиционно называлась «очами сердца» (oculi cordis)[78], а также «очами души» (oculi animae)[79], «очами ума» (oculi mentis)[80], «духовными очами» (oculi spiritales)[81], «очами внутреннего человека» (oculi interioris hominis)[82], «духовным взором» (spiritalis intuitus)[83], «внутренним взором души» (internus obtutus animae)[84], «взором ума» (mentis intuitus / conspectus) и т.п.[85] При этом свое учение о духовных чувствах, хотя и не в полном объеме, Кассиан также заимствует у Оригена и Евагрия[86].

Как же, по Кассиану, осуществляется процесс духовного созерцания? По мере очищения своих «сердечных очей» и освобождения их от образов земных и материальных вещей[87] подвижник переходит к созерцанию смыслов-логосов творения и «деяний святых», а от них – к видению одного лишь Бога (Dei solius intuitum) и наслаж-

дению Его красотой и мудростью[88]. Он постепенно научается презирать все вещи этого мира как преходящие и временные и нераздельно устремлять взор своего ума к вещам неизменным и вечным; так, еще находясь в этой плоти, он уже созерцает сердцем будущее блаженное состояние мира[89].

Кассиан много говорит о признаках наступления духовного созерцания. В этот момент человек прежде всего испытывает неизреченную радость (ineffabile gaudium)[90]. Однако внешним проявлением такого состояния могут быть слезы (lacrimae), появляющиеся как плод сердечного сокрушения (conpunctio)[91], которое в данном случае есть не просто сокрушение о своих грехах или раскаяние, сопровождаемое скорбью о содеянном, но означает внезапно охватывающее человека сердечное волнение или восторг, ведущий к безмолвной молитве[92]. С такого сердечного сокрушения всегда начинается и им же заканчивается молитвенное «исступление», в момент которого ум человека приобретает живость и остроту (alacritas)[93], преисполняется сокровеннейших логосов-смыслов (exuberantia secretissimorum sensuum)[94]; молитва его становится чистой и легкой (oratio pura ac prompta); он молится даже во сне (per soporem supplicans) и чувствует, что его мольбы стали действенными и легко возносятся к Богу[95].

Это возвышеннейшее состояние духовного созерцания (praecelsior status) Кассиан, так же как и Евагрий[96], отождествляет с «чистой молитвой» (pura oratio), или «пламенной и безмолвной молитвой» (ignea ac ineffabilis oratio), опытно познанной лишь немногими, которая превосходит всякое человеческое чувство (omnem transcendens humanum sensum) и невыразима никакими словами, но ум, озаренный наполняющим его небесным Светом (mens infusione caelestis illius luminis illustrata), обильно изливает ее как бы из преисполненного источника и неизреченно воссылает ко Господу[97]. Кроме того, в качестве подготовки к совершенной молитве Кассиан настаивает на необходимости для подвижника стяжать «непрестанную молитву» (oratio perpetua, oratio jugis) через повторение в сердце одних и тех же кратких слов, подобных позднейшей молитве Иисусовой, ведь «для приобретения непрестанной памяти о Боге (ad perpetuam Dei memoriam) предлагается… некоторыми древнейшими отцами (a paucis antiquissimorum patrum)… такое правило благочестия (formula

pietatis): Боже, в помощь мою вонми; Господи, помощи ми потщися» (Пс 69:2)[98].

Интенсивность совершенной молитвы прп. Иоанн Кассиан иллюстрирует с помощью образов огня и света, таких как «жар» (ardor)[99], «пыл» (fervor)[100], «пламя»/«воспламененный» (flamma/inflammatus)[101], «огонь»/«огненный» (ignis/igneus)[102], «зажженный» (succensus)[103] и т.п. Для описания высшего молитвенного состояния наряду с образами огня Кассиан иногда использует и световые образы, такие как «просвещение» (illuminatio)[104], «освещение»/«освещенный» (illustratio/illustratus)[105], «свет» (lumen)[106] и др. Кроме того, понятие «чистая молитва» (pura, purissima oratio/supplicatio) у Кассиана, так же как и у Евагрия[107], означает «безóбразную» молитву, т.е. такую молитву, во время которой ум, отрешившись от всех образов, не представляет Бога не только в телесном виде, но и вообще в каком бы то ни было облике, образе или форме (nullam divinitatis effigiem, nec ullam quidem in se memoriam dicti cujusdam vel facti speciem seu formam cujuslibet characteris)[108]. Эта же молитва характеризуется Кассианом как «безмолвная», «невыразимая в словах» и «неизъяснимая» (ineffabilis, inenarrabilis, inexplicabilis oratio)[109]. Вслед за ап. Павлом (см.: Рим 8:26) прп. Иоанн говорит, что такая молитва выразима лишь в «неизреченных воздыханиях» (per ineffabilem quemdam gemitum)[110]. Достижение такой совершенной молитвы не столько зависит от человеческих усилий, сколько является Божественным даром, когда подвижника внезапно посещает благодать Божия (gratiae visitatio)[111].

Высшее молитвенное состояние Кассиан часто называет также «исступлением» (excessus)[112], «умоисступлением» (excessus mentis)[113], «исступлением сердца» (cordis excessus)[114] и «исступлением духа» (excessus spiritus)[115], когда дух человека бывает «восхищен» (rapiatur) в горняя[116] и «ослеплен» (attonitus) блистанием Божества[117]. Это есть третий, самый совершенный вид «отрешения»:

> Когда ум наш, не притупленный воздействием плотской дебелости, но освобожденный искуснейшими очищениями от всякой страсти и земного качества, в непрестанном размышлении о Божественных Писаниях и духовном созерцании так далеко переходит в [область] невидимого, что, устремившись

> к высшим и бестелесным предметам, не чувствует того, что он соединен с бренной плотью и связан положением тела; он восхищается до такого исступления (in hujusmodi rapiatur excessus), что не только не ощущает телесным слухом никаких звуков и не обращает внимания на проходящих мимо людей, но не замечает даже больших деревьев и других огромных предметов, находящихся пред его глазами[118].

> [Человек] внезапно исполняется [духовным] благоуханием, превышающим всякую приятность благовоний, изготовляемых людьми, так что ум, растворенный этим услаждением, восхищается в некое исступление духа (in quemdam spiritus rapiatur excessum) и забывает даже, что он пребывает во плоти[119].

> Иногда ум погружается в такое молчание при глубокой тишине в уединении, что оцепенение от внезапного озарения (stupor subitae illuminationis) подавляет всякий звук голоса, и ослепленный дух удерживает внутри или проявляет все чувства и неизреченными воздыханиями изливает свои желания Богу[120].

В кратчайшее мгновение исступления (in illo brevissimo temporis puncto) ум человека выражает столь многое, что, вернувшись в себя (in semetipsam reversa), не может ни высказать, ни обозреть этого[121]. Кассиан разделяет мнение прп. Антония Великого о том, что «несовершенна та молитва, в которой монах осознает самого себя и то, что он молится (Non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit)»[122]. В этом отношении мистическое учение прп. Иоанна Кассиана несколько отличается от учения Оригена и Евагрия, мистика которых представляется интеллектуальной по своему характеру, поскольку не выходит за пределы умственного познания (γνῶσις)[123]. Для Кассиана «умоисступление» означает прежде всего то, что ум (или дух, mens = spiritus) человека, которого посетила благодать, мысленно покидает тело и выходит за пределы обычного опыта для соприкосновения с духовной реальностью с помощью своих высших способностей, или

духовных чувств (intellectuales virtutes), которые в этот момент не только не притупляются, но, наоборот, очищаются и утончаются[124]. Кроме того, это означает, что ум забывает и выходит из самого себя, когда он, воспламеняясь (ignita mens), не может удержать внутри себя ту молитву, которую возбудила в нем Божественная благодать и которая прорывается за узкие границы человеческого разумения и выражения[125].

Наконец, это высшее совершеннейшее состояние созерцания Кассиан, подобно свт. Григорию Нисскому[126], характеризует как теснейшее единение с Богом в любви (caritas, dilectio, amor)[127], по подобию мистического союза, описанного в Песне песней. Действительно, как утверждает прп. Иоанн, созерцая одного только Бога и пламенея любовью к Нему (caritatis ardore), человеческий дух, расплавленный и проникнутый этой любовью (in illius dilectionem resoluta atque rejecta), может задушевно беседовать с Богом (familiarissime Deo colloquitur) как со своим Отцом[128]. В конце концов совершенная любовь Божия (Dei perfecta dilectio) должна прочно перейти в наше сердечное чувство (cordis affectum), так что всякая наша любовь (amor), желание, старание, усилие, помышление (cogitatio) – все, что мы видим и говорим, на что надеемся, – будет Сам Бог; и то единство (unitas), которое есть у Отца с Сыном и у Сына с Отцом, перельется в наши чувства и умы. И так же как Бог любит нас искренней, чистой и неразрушимой любовью (caritate), так и мы будем сочетаться с Ним вечной и нераздельной любовью[129].

Однако Кассиан замечает, что в этой жизни даже святые, еще связанные узами земного тела (hujus corporis vinculis colligatus), не могут постоянно обладать этим высшим Благом (summum hoc bonum possidere) и никогда не отступать от Божественного созерцания; так или иначе, человек отвлекается от него земными помыслами и заботами о самом себе или о своих ближних[130]. Моменты молитвенного исступления бывают в жизни подвижника чрезвычайно редко[131] и, за небольшими исключениями[132], длятся лишь краткие мгновения[133]. Более того, прп. Иоанн обращает внимание на то, что после достижения возвышенного созерцательного состояния, по домостроительству и попущению Господа (dispensatione Domini ac probatione), подвижники могут впадать в противоположные на-

строения печали, уныния, беспокойства, подавленности. Причин у этого может быть несколько. Прежде всего, это состояние может означать, что человек ненадолго оставляется Богом (paulisper ab ipso derelicti) для того, чтобы осознать слабость своего духа и смириться (mentis nostrae humiliter intuentes infirmitatem), или для того, чтобы были испытаны твердость и постоянство нашего духа (perseverantia nostra, vel mentis constantia, Collat. 4. 4). Кроме того, Кассиан замечает, что в этой, земной, жизни созерцание есть лишь «подобие» того совершенного созерцания и совершенного блаженства (similitudo beatitudinis)[134], которое будет доступно для человека в жизни будущей[135]. Ведь в конечном итоге именно созерцание Бога будет составлять для человека совершенное блаженство (perfecta beatitudo)[136].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы постарались показать, прп. Иоанн Кассиан в своем учении об аскетическом делании и мистическом созерцании объединил лучшие элементы восточнохристианской аскетической традиции в целостную систему, подобную системе Евагрия Понтийского, но не ограниченную рамками оригеновского интеллектуализма и обогащенную благодаря введению в нее элементов как западного аскетического богословия с его упором на руководящую роль Божественной благодати, так и восточной «мистики любви», которая впоследствии получила продолжение у таких западных мистических писателей, как папа св. Григорий Великий, св. Бернард Клервоский, Гуго и Ришар Сен-Викторские. В связи с этим прп. Иоанна Кассиана по праву можно считать одним из самых выдающихся западных аскетических писателей IV–V веков, чье мистико-аскетическое богословие стало фундаментальным не только для католического Запада, но и для православного Востока.

Примечания

[1] Этот титул засвидетельствован уже у патриарха Фотия, полагавшего, что родиной Иоанна Кассиана был Рим (Ῥώμην λαχόντος πατρίδα, Phot. Bibl. Cod. 197). Выдвигалась также гипотеза, что этот титул связан с происхождением Кассиана из Малой Скифии, которая была частью церковного диоцеза Фракии и находилась в юрисдикции патриарха Константино-

поля – Нового Рима (см.: *Cuper C.* De sancto Joanne Cassiano abbate Massiliae in Gallia // Acta Sanctorum Iulii. Paris, 1868. Vol. 5. P. 463–464). Однако наиболее вероятным представляется предположение, что титул «Римлянин» означает только то, что Кассиан был не грекоязычным, а латиноязычным автором (см.: *Stewart C.* Cassian the Monk. Oxford, 1998. P. 5).

[2] См.: *Hamman A.* John Cassian // Patrotogy. Vol. IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature / Ed. A. di Berardino. Westminster, MD, 1986. P. 518.

[3] CPL, № 513; PL. 49. Col. 53–476; CSEL. 17. P. 3–231; рус. пер.: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. еп. Петра. М., 1877 (репринт: СТСЛ, 1993). С. 7–164.

[4] CPL, № 512; PL. 49. Col. 477–1328; CSEL. 13. P. 3–711; рус. пер.: С. 165–633.

[5] См.: *Guy J.-C.* Institutions // Sources chrétiennes. Vol. 109 / Texte latin revue, introd., trad. et notes par J.-C. Guy. P., 1965. P. 11; *Уивер Р.Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. С. 112.

[6] *Ioan. Cassian*. De inst. coenob. Praef.

[7] Ibid. II 1, 9, 18; V 4; Collat. 1. Praef.

[8] *Casiday A.M.* C. Tradition and theology in St. John Cassian. Oxford, 2006. P. 159.

[9] *Chadwick O.* John Cassian: A study in primitive monasticism. Cambridge, 19682. P. 18–22; *Goodrich R.J.* Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism and Reformation in fifth-century Gaul. Oxford, 2007. P. 121–126.

[10] См.: *Marsili D.S.* Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carita e contemplazione. Roma, 1936. P. 87–149; *Guillaumont A.* Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Orignisme chez les Grecs et chez les Syriens // Patristica Sorbonensia 5. P., 1962. P. 77–80; *Chadwick*. 1968. P. 92–95; *Stewart*. 1998. P. 36; *Уивер*. 2006. С. 94–96; 106–112; *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 154 и др.

[11] Collat. 1. 4; 2. 26; De inst. coenob. IV 43; X 14.

[12] См., напр., *Stewart*. 1998. P. 42–43; *Уивер*. 2006. С. 108 и др.

[13] Также puritas mentis – «чистота духа/ума», см.: De inst. coenob. II 12; VIII 21–22; Collat. 14. 9, puritas animae – «чистота души», см.: Collat. 10. 14; 12. 5; 21. 22.

[14] См.: *Evagr*. Pract. Prol. 49–51; Pract. 56–57, 78, 81, 84; Gnost. 49; Keph. Gnost. I 81; IV 12; V 82; Skemm. 3; De octo spirit. 2; Sent. ad monach. 67–68, 118; Scol. in Ps 30:22; Schol. Prov. 12, 343 и др.

[15] Ср.: *Clem. Alex*. Strom. IV 22. 138.

[16] *Guillaumont A. et C. Évagre le Pontique*. Traité pratique, ou, le moine. Introduction // SC. № 170. P., 1971. P. 98, 103.

[17] Stewart. 1998. P. 12.

[18] См.: *Hieron*. Ep. 133. 3; Dial. contr. Pelag. Prol.

[19] См.: *Aug*. De doct. christ. II 7. 9–11.

[20] См.: *Origen*. Fragm. in Luc. 171; *Com*. Jn. I 16. 91; II 36. 219; *Evagr*. Pract. Prol.; Pract. 32, 66, 84; Gnost. 1-3; Keph. Gnost. I.13; II.6; V.35; V.65; VI.15; Skemm. 32–33; De orat. Prooem.; Sent. ad monach. 118–121; Ad Eulog. 15, 24; Schol. Prov. 224; Schol. Eccl. 71 и др.

[21] См.: *Stewart*. 1998. P. 48–50; *Уивер*. 2006. С. 106–107.

[22] Collat. 14. 1.

[23] Collat. 14. 2

[24] См.: *Evagr*. Pract. 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. III.35; III.59; De malign. cogit. 3; 17 и др.

[25] De inst. coenob., V 33; также: actualis perfectio «деятельное совершенство», см.: Collat. 14. 3; actualis disciplina «деятельная подготовка», Collat. 21. 34.

[26] Collat. 14. 3.

[27] См.: De inst. coenob. V I–XII 33; Collat. 5. 2–27. Отдельные элементы этого учения восходят к Оригену, см.: *Origen*. Hom. in Ezech. 6. 11; Hom. in Exod. 8. 5; Hom. in Num. 15. 5.

[28] См.: *Evagr*. Pract. 6–14, 54; Antirr. I–VIII; De vitiis 2–4; De octo spirit. 1–18; De malign. cogit. 1, 12–16, 24–25, 35; Skemm. 40–60 и др.

[29] De inst. coenob. V 1; Collat. 5. 10, 27.

[30] De inst. coenob. V 11; Collat. 5. 10–11, 13–14, 27.

[31] Collat. 24. 15; ср.: *Evagr*. Pract. 22, 54, 63, 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. I 53; III 59; De malign. cogit. 3, 16–17; De orat. 27, 52–53 и др.

[32] См.: De inst. coenob. II 3; IV 8–10, 41; Collat. 2. 10; 3. 6 и др.

[33] De inst. coenob. II 3.

[34] Collat. 3. 6.

[35] discretionem fontem quodammodo atque radicem cunctarum esse virtutum, Collat. 2. 9.

[36] Collat. 2. 10.

[37] Collat. 1. 17.

[38] Collat. 1. 19.

[39] Collat. 1. 17; 7. 4.

[40] Collat. 4. 5; ср.: De inst. coenob. XII 4–18; Collat. 3. 10–19; 5. 14–15; 7. 8; 13. 3; De incarn. II 5.

[41] Collat. 13. 13.

[42] Collat. 3. 12; 13. 8–9.

[43] Ibid. 13. 11; ср.: 13. 9.

[44] Ibid. 13. 9; 10. 11.

[45] De inst. coenob. XII 10, 14.

[46] Collat. 13. 9; 3. 10; 3. 12.

[47] Ibid. 13. 12.

[48] De inst. coenob. IV 43; см. также Collat. 4. 2–5; 9. 26–27; ср.: *Aug*. De doct. christ. II 7. 9–11; *Stewart*. 1998. P. 122–129.

[49] См.: *Evagr*. Pract. 81, 84; Sent. ad monach. 3, 67, 118; Schol. Prov. 3 и др.

[50] Collat. 1. 7; De inst. coenob. IV 43.

[51] Collat. 1. 7.

[52] Collat. 14. 9.

[53] См.: De inst. coenob. V 2; V 34; Collat. 6. 3; 11. 13; 14. 9, 13, 16 и др.

[54] Ср.: *Origen*. In Lucam, fr. 171; In Joan., fr. 80; *Evagr*. De orat. Prooem.; Pract. 32, 79; Keph. Gnost. V 35; Sent. ad monach. 3; Schol. Prov. 49 и др.

[55] Collat. 1. 8; о «созерцании», theoria, как «главном благе» см. также: Collat. 23. 11, 15; как «высшем благе», summum bonum, см. Collat. 1. 7–8, 13; 9. 6; 23. 5, 10, 15, 19; о Марфе и Марии как образах делания и созерцания см. также: Collat. 23. 3.

[56] Collat. 1. 8.

[57] Collat. 1. 8-10.

[58] См.: *Evagr*. Schol. in Prov. 2.

[59] Collat. 1. 15; ср.: Una ergo et sola est theoria, id est, contemplatio Dei, Collat. 23. 3; 1. 8

[60] См.: *Stewart*. 1998. P. 53.

[61] См.: *Evagr*. Pract. Prol.; Pract. 1, 3, 84; Gnost. 12–13, 18, 20, 49; De orat. Prooem.; Keph. Gnost. I 52; II 4; II 16; III 6; III 33; V 57; VI 29; Sent. ad monach. 110; Schol. Eccl. 2 и др.

[62] Collat. 1. 15.

[63] Collat. 23. 3.

[64] De inst. coenob. VIII 4.

[65] См.: *Evagr*. Gnost. 48; Keph. Gnost. I 27; V 4; V 7; V 16; V 23–24; Sent. ad monach. 132–136; Schol. Prov. 2–3, 88, 104, 153, 190; Schol. Eccl. 1; см. также: Stewart. 1998. P. 53.

[66] См.: *Evagr*. Pract. 89; Keph. Gnost. I 27; I 74; II 80; II 88; V 52; VI 49; Schol. in Prov. 2-3, 88, 373; Schol. in Ps. 138:16 // PG. 12. Col. 1661CD; см. также: *Stewart*. 1998. P. 53.

[67] Collat. 1. 15; 23. 3.

[68] Collat. 23. 3.

[69] Collat. 1. 8; ср.: 1. 15.

[70] См.: *Bousset W*. Apophthegmata. Studies zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923. S. 310; Marsili. 1936. P. 123–125.

[71] См.: *Evagr*. Pract. 89; Keph. Gnost. II 2–4; III 61; IV 6; IV 10–11; Schol. in Prov. 2–3 и др.

[72] Collat. 14. 8.

[73] Collat. 1. 15.

[74] Collat. 14. 4–5; 19. 1–2; ср.: *Evagr*. Pract. 36, 50, 83; см.: *Stewart*. 1998. P. 54–55.

[75] См. *Olphe-Galliard M*. Cassien (Jean). // Dictionnaire de spiritualité, 2/1 (1953). Col. 247; *Stewart*. 1998. P. 46; 166, n. 13; 168, n. 45.

[76] Collat. 24. 15; это учение разделял и Евагрий, см.: *Evagr*. Pract. 22, 54, 63, 86, 89; Gnost. 47; Keph. Gnost. I.53; III.59; De malign. cogit. 3, 16–17; De orat. 27, 52–53; Schol. Prov. 29, 60, 127; Schol. Eccl. 72 и др.

[77] Также principale cordis = ἡγεμονικόν, «ведущее начало сердца», De inst. coenob. VIII 22; Collat. 20. 9; см.: *Olphe-Galliard*. 1953. Col. 238, 247.

[78] См.: De inst. coenob. V 34; VIII 6; Collat. 1. 13; 3. 7; 14. 9; 23. 6 и др.

[79] De inst. coenob. IV 35; V 2; Collat. 5. 15.

[80] De inst. coenob. VIII 1.

[81] Collat. 5. 16.

[82] Collat. 7. 21.

[83] Collat. 9. 3; 10. 8.

[84] Collat. 10.6.

[85] Collat. 23. 8; 23. 13.

[86] См.: *Stewart*. 1998. P. 48; 170, n. 61–62.

[87] Collat. 3. 6; 10. 6.

[88] Collat. 1. 8.

[89] De inst. coenob. V 14.

[90] См.: Collat. 4. 2; 9. 14–15; 9. 27–29; 10. 10; 12. 12.

[91] Collat. 9. 28–30; см. также: Olphe-Galliard. 1953. Col. 264; Stewart. 1998. P. 128–129.

[92] См.: Collat. 9. 26–27; *Stewart*. 1998. P. 123.

[93] См.: De inst. coenob. IX 1; Collat. 4. 2, 4; 6. 10; 9. 15, 27; 10. 10–11; 11. 12; 12. 12; 19. 6.

[94] См.: Collat. 4. 2; 10. 10.

[95] Collat. 4. 2.

[96] См.: *Evagr*. De orat. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Skemm. 20, 22–23 и др.

[97] Collat. 9. 25; подобное описание чистой молитвы см. также: De inst. coenob. II 10; Collat. 3. 7; 4. 2, 5, 19; 6. 10; 9. 14–15, 26–29; 10. 10–11; 12. 12; 19. 4–6 и др.

[98] Collat. 10. 10; см. также: *Stewart*. 1998. P. 100–113.

[99] Collat. 6. 10; 19. 5.

[100] De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15; 9. 27; 9. 29; 12. 12.

[101] Collat. 9. 15; 9. 26.

[102] De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15; 9. 25; 10. 11; 12. 12.

[103] De inst. coenob. II 10; Collat. 6. 10; 9. 26.

[104] Collat. 9. 27.

[105] Collat. 9. 25; 10. 10.

[106] Collat. 9. 25.

[107] См.: *Evagr*. De orat. 4, 60, 66–67; 114–120; De malign. cogit. 24; Skemm. 20, 22–23 и др.

[108] Collat. 10. 5; ср.: Collat. 3. 7; 10. 11; см. также: *Stewart*. 1998. P. 110–113, 115, 118.

[109] Collat. 4. 2; 9.14–15; 9. 25, 27–28, 35; 10. 11; 12. 12; 19. 6.

[110] De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15, 27; 10. 11; 16. 13.

[111] См.: De inst. coenob. II 10; Collat. 4. 5; 9. 26.

[112] Collat. 3. 7; 19. 4–5.

[113] De inst. coenob. II 10; Collat. 6. 10; 9. 31; 10. 10; 19. 4.

[114] Collat. 10. 11; 12. 12.

[115] Collat. 4. 5.

[116] Collat. 3. 7; 4. 5; 9. 15; 19. 4–5.

[117] Collat. 9. 27; 19. 6

[118] Collat. 3. 7.

[119] Collat. 4. 5.

[120] Collat. 9. 27.

[121] Collat. 9. 25.

[122] Collat. 9. 31; ср.: *Evagr*. De orat. 120; Schol. in Ps 126:2 // PG. 12. Col. 1644A.

[123] См.: *Olphe-Galliard*. 1953. Col. 259–266.

[124] См.: Collat. 1. 14; 3. 7; 4. 5; 6. 10; 9. 14–15, 25; 10. 10; 19. 4–5.

[125] См.: De inst. coenob. II 10; Collat. 9. 15, 26–28; 10. 11; 12. 12; см. также: *Stewart*. 1998. P. 117.

[126] См.: *Greg. Nyss*. In Cant. Cantic. 1, 6, 13 // GNO. T. 6. P. 15, 180, 383 и др.

[127] См.: Collat. 9. 18; 10. 7; 11. 7–12; 16. 13–14.

[128] Collat. 9.18.

[129] Collat. 10. 7.

[130] Collat. 1. 12–13; 23. 5; 25. 13.

[131] Collat. 9. 25, 10. 10.

[132] См.: Collat. 19. 4.

[133] Collat. 9. 25.

[134] Collat. 10. 6; imago futurae beatitudinis, Collat. 10. 7.

[135] Collat. 1. 15; 11. 12; 11. 15.

[136] Collat. 1. 8; ср.: *Evagr*. Schol. in Eccl. 55.

Наталья Головнина

Круг церковных проблем и поиск их решения в Нижнем Египте IV–V веков: по сочинениям Шенуте (348–466 гг.)

Проблематика конференции, без всякого сомнения, предполагает обращение к святоотеческой литературе с целью ее освоения и усвоения. С этой точки зрения выбор нами сочинений Шенуте в качестве материала для представляемого доклада выглядит несколько странно. Во-первых, именно личность Шенуте стала, без преувеличения, символом Коптской Церкви, уклонившейся в монофизитство и отпавшей от полноты Православия, хотя дошедшие до нас тексты самого апы Шенуте и не дают неопровержимых оснований причислять его к монофизитам. Во-вторых, источником красок для портрета христиан Верхнего Египта стали проповеди и послания, которые отличаются строгостью в оценке поступков, которая вызвана пастырской заботой, и живой наглядностью (скорее, неприглядностью) образов, подтверждающей недюжинное литературное мастерство их автора, а это значит, что зрелище получилось, может, и поучительное, но не в качестве примера для подражания. Однако, как ни удивительно, слушая увещания и угрозы Шенуте, легко забыть, что перед тобой писатель, долгая жизнь которого протекала в IV–V веках, – настолько актуально и современно они звучат, а черты адресатов его филиппик странно схожи с нашими собственными.

Но можно привести важные причины и даже преимущества предпринятой попытки очертить круг проблем, стоящих перед этим церковным лидером, и проанализировать способы их решения. Белый монастырь, настоятелем которого был Шенуте, находился на западном берегу Нила, как раз напротив важнейшего центра куль-

турной и церковной жизни Египта – Панополиса; само это местоположение ставило перед необходимостью четко выражать свою позицию по множеству вопросов. Переломным было и время, на которое приходится его деятельность. Церковь получает правительственную поддержку, что, с одной стороны, способствует утверждению ее первенствующего положения, а с другой – ставит перед ней прежде не существовавшие проблемы. Продвижение по государственной лестнице облегчается принятием христианства; даже церковные посты многие начинают воспринимать как возможность удачной карьеры. Большинство не видит нужды в четком религиозном выборе и необходимости сознательного следования ему и то прибегает к помощи и язычества, и христианства в житейских тяготах и болезнях, то пренебрегает учением и нравственными парадигмами и того, и другого. Все это делает необходимым для Церкви определить отношение к язычникам и иудеям с новых, уже привилегированных позиций и вести большую просветительскую работу.

Грандиозный размах деятельности Шенуте послужил основанием для тесного общения с людьми самого разного социального положения, религиозных убеждений, нравственных и интеллектуальных качеств. Мы оставим за рамками доклада деятельность Шенуте внутри его монастырей, поскольку эта тема заслуживает отдельного рассмотрения, а сосредоточимся только на внешних связях и посетителях. Будет удобным выделить отдельные группы и круг вопросов, с ними связанный. Это, во-первых, служители Церкви от певчих до епископов; во-вторых, люди, занимающие важные государственные должности; и, в-третьих, жители округи, приходящие за советом и помощью. Источниками сюжетов послужили сочинения самого Шенуте: проповеди, беседы и послания, а также Житие, составленное его учеником Бесой.

Дискуссионным стал в науке вопрос об отношении Шенуте к церковной иерархии, наглядным примером которого служила история из Жития о том, как епископ города Шмина (Панополис) по дороге в Александрию захотел увидеть его и послал за ним. Но в это время настоятель Белого монастыря беседует с Самим Иисусом Христом и прийти отказывается. После третьего отказа владыка пригрозил: «Если ты не придешь, ты отлучен!» Но Шенуте готов остаться на месте, чтобы не оказаться почитающим больше человека из плоти и крови, чем Того, Кто сотворил небо и землю. Но тут сказал Сам Спа-

ситель: «О Шенуте, поднимись и ступай к епископу, чтобы он не отлучил тебя, иначе Я не допущу тебя в Царство Небесное из-за завета, который Я установил с Петром: “То, что ты свяжешь на земле, будет связано на небесах, и то, что ты разрешишь на земле, будет разрешено на небесах”» (Мф 16:19). Только после этих слов коптский подвижник отправился к призывавшему его епископу, приветствовал его, беседовал с ним, и они расстались в мире (Vita 70–72)[1].

Отказ Шенуте явиться на встречу с епископом вызвал обсуждение, и ученые предлагали разные объяснения этому факту. Самое простое из них звучит так: автору Жития Бесе просто надо было рассказать еще об одной встрече и беседе его духовного отца с Сыном Божиим, которая и составляет главное содержание этого эпизода – но оно и самое неубедительное. Невозможно предположить, чтобы Беса, который через некоторое время после смерти Шенуте сам занял место настоятеля монастыря – а значит, с необходимостью должен был не только решить для себя вопрос отношений с церковной иерархией на теоретическом уровне, но и непосредственно вступать в контакт со священноначалием, – не понимал, что предложенные им обстоятельства и завершение описываемой встречи не безразличны для трактовки этих отношений, а следовательно, не могут служить только нейтральным фоном для основного события.

Другое решение проблемы предполагает, что Беса хотел подчеркнуть независимость и неподотчетность монашеских общин церковным властям. Но этому противоречат события жизни самого Шенуте. Известны его тесные контакты с Александрийскими патриархами и его активное участие в той церковной политике, которую они проводили. Даже тот факт, что епископ нашего повествования перед своим прибытием к Кириллу Александрийскому хотел встретиться с подвижником, пользующимся большим духовным авторитетом, может свидетельствовать о привычности таких бесед для обсуждения положения дел и при необходимости нахождения взаимоприемлемого решения новых задач. Не может служить подтверждением предложенного объяснения даже отказ Шенуте от епископской хиротонии, о котором он сам рассказывает. В это время еще сильна была традиция первых отшельников избегать рукоположения даже в священнический сан, и поэтому поведение подвижника не вызывает нареканий со стороны Кирилла Александрийского;

напротив, он признается, что равнодушие Шенуте к приобретению внешних знаков власти только подчеркивает его готовность к деятельности на церковном поприще: «Я послал за ним для посвящения в епископы, а он не пришел. Когда же я написал ему явиться на собор (Эфесский), он, отложив все свои попечения, ждал нас в этом городе, опередив других епископов» (L 35, 15-19)[2].

Наконец, считают достаточным просто отослать к импульсивности характера и своеволию Шенуте. Нужно признать, что эти черты его характера обычно преувеличивают и обращением к ним иногда злоупотребляют; кроме того, вряд ли они могли бы стать объектом изображения в Житии, следовательно, это скорее попытка избежать объяснения, нежели само объяснение.

Отметим, что специфика жанра жития и необходимые оговорки в работе с такими текстами при реконструкции исторической действительности и идей, которые в них отражены, до сих пор не были учтены при толковании этого эпизода. Участие Спасителя здесь является определяющим не как еще одно доказательство духоносности Шенуте, а как неопровержимое подтверждение обязательности для членов Церкви подчинения богоустановленной иерархии, даже если они, как Шенуте, беседуют с Ним Самим лицом к лицу. При таком понимании Шенуте, несмотря на свой троекратный отказ прийти на зов епископа, оказывается свободен от упреков в своеволии и непочтении: ради человека он не хотел и не мог оставить Бога, но повелению Божьему он готов следовать без рассуждения. Кроме того, только в этом случае беспрекословное подчинение не может стать человекоугодием, но остается следованием Божьей воле, что и необходимо показать автору.

Важно, что такое прочтение не вносит никаких противоречий в то, что известно о характере и поступках Шенуте не только из Жития, но также из его собственных сочинений. Даже его строгое отношение к достоинствам и целям претендентов на епископский сан и обличения в их адрес («Все мы с пламенным рвением гонимся за величием и почетными должностями, в том числе епископскими и священническими, а поступками пренебрегаем… Мы возлагаем упование на звания, а не на дела, и даже не задумываемся, что если вера… без дел бесполезна и мертва, то насколько мертво звание, если ему не сопутствуют дела воистину праведные и чистые» – L 34, 6-17) доказывает, скорее, понимание высоты и важности этого служения, нежели пре-

небрежение к нему и желание сохранить самостоятельность и независимость.

Не зная снисхождения и не соглашаясь ни на какие компромиссы в вопросах принципиальных, Шенуте являет удивительное снисхождение к промахам, если они свидетельствуют о старании виновника и не могут привести к нежелательным последствиям. Например, певчий из чужого монастыря получил благословение петь в церкви, но, не зная чина службы, не закончил вовремя. На недоумение присутствующих, не пора ли умерить излишнее рвение этого человека, апа Шенуте ответил: «Что вам до него? Пусть поет, вот хор ангельский окружает его, вторя ему, и вот пророк Давид стоит сбоку от него, подсказывая слова» (Vita 93).

Но хуже всего тем, к чьим проступкам Шенуте проявляет безразличие и не препятствует им. Это значит, что он не видит способов к их исправлению. Например, после праздничной службы в монастыре подошла к Шенуте группа клириков и певчих и попросила у него вина. Он им дал. Они подходили с этой просьбой еще несколько раз и не получали отказа. Окружающие изумились: неужели он будет давать им, пока они просят? Шенуте подтвердил их опасения, но объяснение было безрадостным: «Да, но они не будут пить после этой жизни, потому что нет у них надежды в другом веке» (Vita 87).

Среди адресатов и собеседников Шенуте много лиц, занимающих важные государственные должности, и военачальников. Были среди них такие, чьему приходу Шенуте был рад и вел с ними долгие беседы, разрешая их недоумения и вопросы. Были и такие, кто приходил не спрашивать, а провоцировать, утверждая, скажем, невозможность воскресения плоти (L 32, 27). Прибытие и поведение некоторых гостей становилось не столько почетом, сколько бедствием для насельников. Например, однажды в монастырь за благословением на военный поход явился один дук. Но в это время братия не могла сообщить о нем Шенуте, поскольку тот на неделю ушел в молитвенное уединение и не разрешил никому приходить к себе. Дук недолго думая решил жить и благоденствовать за счет обители, пока не увидит подвижника. Уже через три дня его пребывания монахи решились нарушить запрет своего настоятеля, поскольку им стало «очень плохо». Шенуте, хотя и упрекнул их, благословение все-таки дал, и поход оказался успешным (Vita 103-107).

В это время оставались еще и сторонники языческой религии. Многие из них не скрывали своей неприязни к Шенуте даже за внешней вежливостью. Так, один дук приветствует его словами: «Я удивлен твоему благополучию!» Позже Шенуте разовьет эту тему, сравнивая христиан с язычниками в одной из своих проповедей, главным лейтмотивом которой будет: «Как не быть счастливым тому, у кого есть Иисус, а не идолы». Но не меняли своей веры чаще всего богатые землевладельцы. Не нуждаясь в получении государственных постов, они могли безболезненно для себя сохранять независимость. Со многими из них у Шенуте вспыхивали острые конфликты, но, как правило, они были связаны с тяжелыми условиями жизни населения, которое воспринимало Шенуте как своего покровителя и искало у него помощи и защиты от притеснений.

Самой опасной группой, с точки зрения Шенуте, были те сановники, которые, номинально приняв христианство для достижения постов, хранили верность языческой религии. К ним он не знал снисхождения, не удостаивал их благословения и открыто обличал (Vita 80).

Самой яркой историей отношений Шенуте с такими криптоязычниками, неоднократно привлекавшей внимание ученых, остается его противостояние с человеком по имени Гесий. Отношение Шенуте к нему настолько характерно, что не приходится сомневаться, кого он клеймит в своих проповедях, даже если он без упоминания имени просто называет его «врагом из Панополиса». Развитие конфликта требует реконструкции, поскольку эта история не излагается от начала до конца в одном каком-то месте, но эпизоды, связанные с ним, разбросаны и в сочинениях самого Шенуте, и в его Житии. Важным является вопрос об идентификации личности Гесия. Это имя встречается в документах той эпохи (его греческая форма Гессий). Во-первых, известны два адресата знаменитого ритора Либания: Гессий Антиохийский и Гессий Египетский. Во-вторых, у поэта Паллада, жившего в Александрии, есть восемь эпиграмм о неудачной попытке некоего Гессия прибегнуть к гаданиям в ожидании предсказания о достижении им императорского трона, которая, увы, закончилась казнью самого вопрошающего. Наконец, известно имя одного правителя Фив (ок. 376 – 380) – Флавий Элий Гессий. Было предпринято несколько попыток соотнести эти имена между собой и понять, сколько человек может за ними стоять. Одна из них привела к гипотезе, что наш Гесий – это правитель Фив, а

всем остальным он только тезка. Такое решение помогает реконструировать события и прояснить их причины.

Гесий был богатым землевладельцем из Панополиса. Он не был совершенно безразличен в вопросах веры, но его взгляды позволяли хранить настоящие убеждения в тайне, а внешне соблюдать то, что принято и не приносит осложнений. Его карьера складывалась удачно, особенно если предположить, что ее начало приходилось на годы правления Юлиана Отступника. Карьерные амбиции побудили его публично отказаться от «увлечения юности» и стать христианином. Но в то же время в своем доме он хранил предметы, необходимые для языческих обрядов, и не собирался отказываться от их совершения. Может быть, все прошло бы незаметно, если бы на другом берегу Нила, как раз напротив его поместья, не жил Шенуте.

Сомневаясь в искренности обращения Гесия, Шенуте предпринимает первый тайный рейд в его дом, находит в нем идолов и обличает его в лицемерии. Через некоторое время Гесий по неизвестным нам причинам сам зовет Шенуте к себе, чтобы тот убедился в его невиновности. Шенуте не заставляет себя долго ждать, улик не находит, но и Гесия в покое не оставляет: «Если я удалю идолов из твоего дома, разве я смогу спрятать солнце, луну и звезды на небе, которым ты поклоняешься? Разве обнесу оградой место захода, чтобы ты не молился на запад, или буду караулить у Нила и у каналов, чтобы ты не совершал возлияния Кроносу?» (L 81, 27-29 – 82, 1-4). Даже с очевидностью понимая безнадежность попыток обратить Гесия силой, Шенуте предпринимает еще один тайный поход в его дом, снова находит доказательства приверженности хозяина к языческому культу и уничтожает их, разбивая идолов, разрывая книги и опрокидывая на порог приготовленные возлияния для богов. Чем закончился этот затяжной конфликт, неизвестно, но если карьере Гесия и не был положен конец, то значительные затруднения были, очевидно, созданы. Шенуте пережил своего недруга и, как сообщает Беса, видел его в преисподней с языком, привязанным к большому пальцу ноги, и в безжалостных мучениях за его нечестие (Vita 88).

За такие рейды и разрушение языческих храмов Шенуте неоднократно пытались привлечь к ответу. Всякий раз дело заминали, но по разным причинам. Иногда правитель, перед которым приносили обвинения, оказывался христианином и не хотел рассматривать их; од-

нажды не помогли даже надежды на судью-язычника: жители города, в котором должен был происходить суд, были в основном христиане, они устроили шумную демонстрацию, и от приговора с наказанием снова пришлось отказаться.

Хотя в некоторых случаях действия Шенуте напоминают просто разбой, нужно заметить, что он, без всякого сомнения, был знаком с постановлениями Феодосия о разрушении языческих храмов (Cod. Theod. 16.10.16) и считал свои поступки совершенно законными. Кроме того, они наверняка были соотнесены не только с политикой имперского масштаба, но и с событиями собственно в Александрии, связанными с волнениями и разрушением знаменитого Серапеума. Но такой решительный способ искоренения каких бы то ни было заблуждений сейчас едва ли может быть приемлем.

Остается рассмотреть черты тех, кто составляли большинство паствы Шенуте. Это земледельцы, ремесленники, наемные рабочие, воины, купцы и проч. Несмотря на то что этот период, без всякого сомнения, был временем религиозного подъема, церковным пастырям требовалось много сил, чтобы изжить суеверия и предрассудки, убедить людей, что нравственные нормы христианства обязательны для исполнения, и, наоборот, предостеречь от излишней ревности или бездумной доверчивости.

Удивительными кажутся примеры того, как люди, только что совершившие воровство или даже убийство, почему-то хотят получить благословение у известного апы; как, желая принести что-нибудь в знаменитый монастырь, они не только не отдают это даром, но в несколько раз завышают цену. Далеко не всегда даже явное чудо убеждает быть честным. Например, у одного купца украли деньги; он пошел к Шенуте за помощью. Шенуте чудесным образом помог вернуть ему деньги и попросил во время торговой поездки в Александрию купить и привезти в монастырь первую вещь, которую тот встретит, обещая возместить ее стоимость. Первым купцу встретился человек, предложивший купить у него серебряную трапезу, которая, как позже выясняется, была украдена им из монастыря Шенуте. Даже встретив этого человека еще три раза, купец не приобретает эту дорогую вещь, поскольку, с одной стороны, не считает возможным принять от Шенуте деньги, а с другой – не хочет входить в крупные расходы. Один из его спутников купил эту трапезу за четыре олокоттина, сказав, что

хочет привезти ее в монастырь святого человека апы Шенуте. Но, как оказывается, не для пожертвования, а в надежде подзаработать на своем поступке. Он предлагает ее Шенуте за восемь олокоттинов. Праведник, назвав настоящую цену трапезы и уличив тем самым незадачливого продавца в обмане, все-таки согласен дать ему пять олокоттинов. Но пристыженный корабельщик не хочет брать ничего, кроме благословения. Дальше события развиваются так: купец теряет деньги и без всяких угрызений совести вновь идет к апе Шенуте за помощью, но на этот раз получает только назидание о неверности богатства и уверение, что его деньги получил тот, кому Бог захотел их отдать. Этим человеком оказался корабельщик, отдавший Шенуте серебряную трапезу (Vita 42–52).

Пагубность безразличия к своему нравственному облику у христиан было важной темой проповедей. Шенуте удивляется, почему христиане, во время варварских набегов прося Бога не предавать их в руки врагов, без колебаний сами себя предают всякому нечестию. Все возносят плач во время внешних бедствий: «[Одни:] “Увы, увы!”, другие: “О, мои дети!” или: “О, мои родители и мои братья!” Но где же тот отец, или та мать, или тот брат, который плачет, что его дочь предается распутству, а сын или брат нечестию? Лишь немногие, кто воистину печалится о грехах своих детей и братьев, достойны всякого почета» (L 67, 10-22). Шенуте не может согласиться с тем, что земное благополучие может служить причиной забвения заповедей Божиих: «Нет радости нечестивым… Нет радости где? В грядущем или в этом веке? Какой нечестивец не радуется в этом веке?.. Если бы я не знал, что есть отцы, матери и братья, которые находятся в согласии и единодушии с тем, кто прелюбодействует с их дочерьми и сестрами, я бы не говорил… отец не только терпит того, кто прелюбодействует с их дочерью, но чрезвычайно любит его, он ему и сотрапезник, и собутыльник, и расхаживает по его дому, как сын и брат…» (L 75, 13-20 – 76, 1-14).

Кроме нравственной распущенности Шенуте ополчается против суеверия и готовности людей прибегнуть к любым средствам, лишь бы не терпеть тяготы и лишения: «Во время тяжелых обстоятельств, когда впадают в бедность, болезни или еще какие-нибудь искушения, они оставляют Бога и бегут к гадателям в прорицалища или находят другие ложные способы. Так, я видел, что голова змеи привязана к рукам одних, а у других зубы крокодила вокруг запястья, а у третьих

когти лисы вокруг ног. Посмотрите на этих безумцев! Лисьи когти, змеиные головы, крокодильи зубы и множество других побрякушек, как уверяют они, принесут выздоровление, и многие попадаются на этом. Некоторые же натираются маслом или обливаются водой, взятыми у целителей и шарлатанов, но, не получив даже временного облегчения, начинают обливаться водой и мазаться маслом, взятыми в церкви у священников или монахов». Но еще больше возмущает Шенуте то, что даже люди, которых почитают за праведную жизнь, дают подобные советы и что даже люди неглупые попадаются на такой, может и не всегда ложный, авторитет: «Один высокопоставленный человек, которого считают мудрым, на мой вопрос: "Неужели когти лисы принесут тебе исцеление?" – ответил: "Один великий подвижник дал их мне, велел привязать и обещал облегчение"» (Contra origenistas, 255-259)[3].

Многое осталось за пределами этого доклада. Упоминаются в сочинениях Шенуте и высокопоставленные сановники, которые могут служить примером для подражания даже монахам; и преступники, которые предпочли смертную казнь нераскаянной жизни или нашли душевный покой на пути покаяния; и простецы, чьи подвиги вызывали только ропот и непонимание окружающих, пока не бывали чудесным образом открыты; и люди, чья благодарность и Богу, и благодетелям была искренней и действенной, – одним словом, в его сочинениях есть все, что раскрывает красоту человека, сознательно принявшего Христа и соблюдающего Его заповеди. Тематикой стали только явления, которые необходимо преодолевать в себе независимо от того, в каком веке и при каких обстоятельствах ты живешь.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Vita = *Besa*. Sinuthii vita bohairice / J. Leipoldt, ed. Louvain, 1951. (CSCO; 41). Цифра указывает на главу Жития. Рус. перевод: Изречения египетских отцов / А.И. Еланская, введ., пер. и коммент. СПб., 2001.

[2] L = *Sinuthii Archimandritae*. Vita et opera omnia / J. Leipoldt, ed. Paris, 1908. (CSCO; 42. Copt. 4). Первая арабская цифра указывает на страницу издания, цифры после запятой – строчки коптского текста. Часть цитат дана в переводе А.И. Еланской, внесенные же в них изменения специально не оговариваются.

[3] *Shenute*. Contra Origenistas / T. Orlandi, ed., testo con introduzione. Rome, 1985. Цифры указывают на номер главки.

Терезия Хайнталер

Жизнь во Христе по учению Аввы Дорофея

Формулировка темы нашей встречи – «Жизнь во Христе» – явно предполагает, что начинать нужно с толкования таких библейских высказываний, как: Рим 6:11 («живыми же для Бога во Христе Иисусе»), 6:23 («жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем»), 8:1-2 («нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут… закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти»), 8:10 («если Христос в вас»), 2 Кор 5:17 («кто во Христе, тот новая тварь»).

Но даже и без подробного библейского исследования[1] простое обращение к симфонии к Новому Завету[2] (места с ἐν Χριστῷ᾽Ιησοῦ и ἐν Κυρίῳ) сразу указывает на целый ряд мест в Посланиях апостола Павла: Гал 4:19 («доколе не изобразится в вас Христос»), Флп 2:5 («в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе»), 3:14 («к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе»), 4:1 («стойте так в Господе»), Кол 3:3 («жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге»), потому что вы умерли со Христом для сил мира (ср. 3:20), 2 Тим 1:1 («обетованию жизни во Христе Иисусе»), 2:11 («если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем»), 3:12 («все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы»); также в писаниях апостола Иоанна: 1 Ин 5:11 («Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его»); 5:20 («да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе»); Ин 15 и 16:33 («чтобы вы имели во Мне мир»).

На основании этих библейских фраз можно сделать вывод, что понятие «жизнь во Христе» глубоко укоренено в Священном Писании. Однако преподобный Дорофей Газский, о котором пойдет речь в этом сообщении, излагает свое понимание «жизни во Христе» не посредством экзегезы этих библейский текстов. Лишь Гал 2:20 («живет во мне Христос») упоминается им в комментарии к пасхальному тропарю (16, 169)[3].

ПРЕПОДОБНЫЙ ДОРОФЕЙ ГАЗСКИЙ И ЕГО ТВОРЕНИЯ

Дорофей Газский, монах и игумен в Палестине VI века, был учеником монахов Варсануфия и Иоанна, и его называют их «наиболее знаменитым» или «наиболее интересным» учеником[4]. Он принадлежал к «монашеской школе в Газе», в Иудейской пустыне. Происходя, возможно, из Антиохии[5], он был хорошо образован, в том числе в ἔξω παιδεία, о чем свидетельствуют некоторые цитаты из языческих философов[6], и, кроме того, в медицине. Вступив в монастырь аввы Серида, он принес с собой довольно много книг[7]. Дорофей не разделял весьма распространенное в монашеской среде враждебное отношение к учености, что отличало его, в том числе, и от его наставников и духовных отцов Варсануфия и Иоанна.

О Дорофее как молодом монахе в монастыре аввы Серида мы знаем благодаря письмам Варсануфия и Иоанна Пророка[8] (252–345, 506–523, 544–545[9]). По своему характеру он был довольно резок[10]. Грильмайер замечает: «Мы можем наблюдать, как особым образом формировался молодой монах, которому будет суждено стать одним из наиболее влиятельных духовных учителей»[11]. После кончины Иоанна и ухода Варсануфия в полный затвор Дорофей оставил монастырь Серида и перешел в другой, между Газой и Майумом[12].

Газа была центром академического обучения и философии в «академии Газы» Прокопия и Энея[13]. Рассматривая центры и группы, вовлеченные в христологические споры в Палестине, Грильмайер указывает на «академическую жизнь в прибрежном регионе» (вокруг Кесарии и Газы)[14]. Христологической духовности аскетов Газы – «четырех великих учителей духовной жизни»: аввы Исайи, «великого старца» Варсануфия, «пророка» Иоанна и Дорофея – он посвящает особую главу[15].

Творения аввы Дорофея

Критический анализ корпуса, надписанного именем Дорофея[16] (см. перечень в CPG 7352–7360 и тексты PG. 88. Col. 1612–1841), указывает на 17 подлинных поучений[17] и 16 писем. Житие прп. Досифея (Vita s. Dosithei) сообщает, что Дорофей убеждал Досифея, юношу из язычников и своего первого ученика, стать монахом. Поучение 19-е содержит 18 сентенций («Слов») Дорофея; 21-е относится к переписке с Варсану-

фием и Иоанном. 24-е, сохранившееся только по-латыни, в 1940 году было атрибуировано И. Осэром (I. Hausherr) восточносирийскому мистику Иоанну из Даляты[18] – это его слово 8-е, согласно Ассемани[19], или 18-е послание, согласно критическому изданию писем Иоанна Робером Болэ[20] (в некоторых рукописях это «правило» для новоначальных приписано Исааку Сирину Антиохийскому). Наиболее пространное поучение из подлинного корпуса – 1-е («Об отвержении мира»); затем идут 2-е («О смиренномудрии»), 4-е («О страхе Божием») и 12-е («О суде»).

Поучениям предпослано послание («Epistula ad fratrem»)[21], рассказывающее о личности Дорофея, а затем идет житие Досифея. Процесс воспитания этого первого ученика происходил в то время, когда Дорофей еще жил в монастыре, подвизаясь за послушание по образу Христа (ὄντος... ἐν τοῖς τοῦ ἀββᾶ Σερίδου καὶ τὸν ἀγῶνα κατὰ Χριστὸν ὑποταγῆς ἐξανύοντος)[22], т.е. тогда, когда Дорофей «сам учился». Но еще до «Послания к брату» выписывается анонимное предисловие – «Praefatio anonymi» (Pauli: «Vorbemerkung», Regnault: «avertissement»; в рукописи без названия), – написанное монахом из Студийского монастыря (поскольку автор говорит об «отце нашем и исповеднике Христовом Феодоре Студите, весьма мудром (πανσοφός) игумене» и о «нашем великом отце Феодоре»). В этом предисловии подчеркивается, что надо различать двух Дорофеев и двух Варсануфиев: одни были северианами, другие – православными и совершенными аскетами. В качестве подтверждения этих слов приводится цитата из студийского «Ипотипосиса», где говорится, что Варсануфий, Исаия и Дорофей – это не те их тезки «акефалиты», которые «были преданы анафеме святым Софронием»[23]. Свт. Софроний Иерусалимский упоминает в своем Синодальном послании (Epistula synodica) к Сергию ряд еретиков юлианистов (гайанитов), в том числе Дорофея и Исаию (после Петра Ивера)[24]. Варсануфий не упоминается в этом послании Софрония, но «варсануфиане» перечисляются среди еретиков. Анастасий Синаит в своем Viae dux, VI. 2, говорит о «десятирогом оркестре» еретиков, среди которых есть и Варсануфий[25]. И в самом деле, речь идет об антихалкидонском патриархе Александрийском Дорофее (после 565 – 580), избранном юлианистами[26]. То, что Дорофей Газский не был юлианистом, явствует из 1-го поучения (см. ниже).

Поучения были написаны (или произнесены) на довольно простом, без витиеватостей, но живом языке, без всякой риторики, и были ориентированы на их практическое применение слушателями – мона-

хами, которыми Дорофей руководил. Его наблюдательность и психологическая чувствительность очевидны. Его толкование библейских мест имеет целью аскетическую практику. Хороший пример – поучение 14-е, где он объясняет, как строить «дом добродетелей» (вера – камень в основании, все добродетели – камни, краеугольные камни – терпение и храбрость, смирение – штукатурка, любовь – кровля и т.д.).

Стоит упоминания, что Дорофей говорит и об Иисусовой молитве. Согласно житию Досифея (гл. 10), Дорофей заповедал своему ученику Досифею всегда молиться так: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя», а также: «Сын Божий, помоги мне». Этой молитве учили уже Варсануфий и Иоанн (Ep. 255).

Неудивительно, что заметно и сильное влияние «Apophthegmata Patrum», а также Исаии Газского. Примечательно, что у Дорофея мы находим первое греческое упоминание о Марке Подвижнике[27], которого он называет по имени (Ἄββας Μάρκος) в поучениях 1, 10 и 8, 90[28]. Аллюзии находим в 3, 42. 43; 5, 63; 7, 84; 14, 158; Ep. 1, 181. Стильный акцент на соблюдении заповедей был первоначально направлен Марком против гностиков, которые высоко ценили знание и умозрение[29].

Рецепция Евагрия Понтийского[30]

Дорофей упоминает Евагрия (Понтийского) семь раз – если я все сосчитала правильно[31] (хотя также приводит некоторые цитаты без упоминания его имени: f. i. 11, 122 [348]). Это поразительный факт, потому что Дорофей редко приводит имена; имплицитное использование Евагрия является более частым[32]. Такие открытые ссылки на Евагрия в первой половине VI века должны вызывать удивление. Учителя Дорофея Варсануфий и Иоанн весьма негативно отзывались о Евагрии: см. особенно Ep. 600–601 с вопросами к ним относительно книг Оригена и Дидима, «Гностических глав» Евагрия и его учеников[33]. Ответом двух «старцев» было крайнее неудовольствие. Но в ответ на повторный вопрос о том, не запрещено ли читать сочинения Евагрия в принципе, Иоанн ответил: «Читай, если хочешь, то, что полезно для души» (Ep. 602). Аргументом стало то, что «Гностические главы» Евагрия читали даже «хорошие монахи», а некоторые полагали, что таково было и учение свт. Григория Богослова (Ep. 603–604)[34].

Дорофей цитирует не только аскетические сочинения Евагрия, но и его «Кефалайя», «что показывает хорошее знание писаний Евагрия»[35]. Как бы то ни было, необходимо отметить, что он не обращается к тем аспектам гностического учения Евагрия, которые могли бы создавать проблемы. По суждению Грильмайера[36], «вопреки тому, как Дорофей относился к Евагрию, он избегал опасностей конкретных доктринальных отклонений и строил христианскую и монашескую жизнь на общем основании, на идее возвращения к первозданному состоянию, что возможно благодаря Христу. Он – Врач, обладающий лучшим лекарством от всех страстей [ср. 11, 113], то есть Своими заповедями, Который никогда не стареет и не теряет силы. Только через Христа мы побеждаем врага в себе самих»[37].

Влияние Дорофея на последующую традицию

– Согласно Реньо[38], первейшим и самым великим учеником прп. Дорофея является прп. Феодор Студит. В своих наставлениях Феодор часто цитирует Дорофея и Житие Досифея, разделяя с ними один и тот же монашеский идеал.

– Некоторое влияние прп. Дорофея можно обнаружить у прп. Нила Сорского[39] (1433–1508); сообщается, что имеется сходство их духовных физиогномий и что Дорофей – среди авторов, наиболее часто цитируемых Нилом[40]. Однако, как пишет Фери фон Лилиенфельд в своей монографии о преподобном Ниле, в «Предании» есть только две цитаты из Дорофея, где упоминается его имя («святой Дорофей», «авва Дорофей»)[41]. Учитывая, что там насчитывается 35 цитат из Иоанна Лествичника и Нила (= Евагрия), 34 – из Исаака Сирина, 19 – из Симеона Нового Богослова и 5 – из Варсануфия, Дорофей используется не в такой степени, в какой можно было бы этого ожидать[42]. Но Нил Сорский составил краткое изложение творений Дорофея[43].

– Следует отметить, что творения Дорофея были переведены на латынь в X веке в греческих монастырях Южной Италии, а с XI века и далее его переводили в бенедиктинских монастырях. Позднее трапписты, бенедиктинцы, картузианцы, кармелиты использовали Поучения, как и доминиканцы и другие конгрегации.

– В духовном воспитании иезуитов творения аввы Дорофея заняли особое место[44] в связи с его представлениями об испытании совести, послушании и смирении.

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ СОГЛАСНО ДОРОФЕЮ И ЕГО 1-МУ ПОУЧЕНИЮ

Первое поучение «об отречении» (ἀποταγή) является также и самым пространным из семнадцати. Полезно пересказать его содержание, чтобы продемонстрировать подход Дорофея.

Дорофей начинает с творения человека как образа Божия. В раю человек мог жить в молитве, в созерцании (ἐν θεωρίᾳ), в славе и чести. Он жил в соответствии со своей природой (κατὰ φύσιν). Когда он преступил закон, то выпал из своего естественного состояния (κατὰ φύσιν) и оказался в противоречии со своей природой (παρὰ φύσιν), то есть впал в грех и стал подвержен действию страстей. Лишь некоторые люди знали Бога, везде утвердилось неведение Бога (ἀγνωσία).

По Своей милости Бог даровал Закон Моисея (§ 2), чтобы помочь человеку обратиться (πρὸς ἐπιστροφήν) – термин, который в «Ареопагатиках» обладает особым значением, – но тщетно (§ 3).

Наконец, Бог послал Своего единородного Сына (τὸν μονογενῆ). Так что страсть (πάθος) может быть исцелена только Богом. Наш Господь снизошел и стал человеком ради нас, чтобы исцелить то же самое тем же самым, исцелить душу душой и плоть – плотью. Во всем Он стал человеком, кроме греха. (В этом месте Дорофей ясно отсылает к «святому Григорию», то есть Григорию Богослову[45], к его 38-му Слову – тексту, который был хорошо известен также сирийцам и грузинам[46]. Дорофей говорит об «исцелении», Григорий – об «очищении» – ἀνακαθαίρων. Эта ссылка ясно показывает, что Дорофей воспринял христологическую концепцию Григория Богослова.)

Он воспринял нашу сущность (οὐσία), образованную из нашего теста (φύραμα), и стал новым Адамом в соответствии с образом Того, Кто его создал (κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν = Кол 3:10). Состояние соответствия природе было восстановлено, как и чувства, какими они были в начале. Он обновил падшего человека, став человеком (§ 4). (Нет никаких вопросов к христологии Дорофея, и ему нельзя предъявить никакого подозрения в монофизитстве – по моему мнению, благодаря тому, что он опирается на Григория Богослова.)

Став человеком, Бог освобождает людей от тирании врага и разрушает его силу. Он дает нам власть (ἐξουσία) попирать все силы врага, очищая нас от всякого греха в святом Крещении. Но из-за

того, что Бог ведает нашу немощь и заранее знает, что мы будем грешить после Крещения, Он дает нам заповеди, чтобы мы могли очищаться соблюдением этих заповедей – не только от грехов, но и от страстей. Страсти следует отличать от грехов. Грехи суть действия страстей (ἐνέργειαι τῶν παθῶν). Возможно такое, что у кого-то есть страсти, но он не превращает их в действия (§ 5). (Важно сознавать это различие страсти и действия, посредством которого страсть осуществляется.)

Дорофей показывает παιδεία Бога и Христа, чтобы научить нас, как различать добро и зло и бороться против желания (ἐπιθυμία, вожделение, похоть), которое рано или поздно приведет человека к совершению греха. Потому-то так важно изгонять страсти (§ 6).

Христос исцеляет: Он освобождает нас в святом Крещении, даруя прощение всех грехов. Он сообщает нам способность творить благо, если мы желаем этого; мы уже больше не рабы. Он учит нас посредством заповедей очищать себя от страстей. Он показывает нам причину отвержения Божиих заповедей. Лекарство – в слове Господа (Мф 11:29). Корень и начало всякого зла – превозношение (ἔπαρσις), врачевство – смирение. Истинно смиренное устроение – в сердце и в мысли (§ 7).

Чтобы обрести истинный покой (ἀνάπαυσις), следует научиться смирению; тогда человек испытает истинную радость, славу и покой. Когда человек был изгнан из рая, он был предоставлен своей воле. Бог (через Христа) увещевает человека учиться у Христа (Мф 11:29) (§ 8).

В § 9 объясняется грехопадение человека, и Дорофей подчеркивает, что тот не обвинил себя.

Без смирения нельзя исполнять заповеди или достичь какого-либо блага, утверждает Дорофей, прямо ссылаясь на авву Марка, т.е. Марка Подвижника (§ 10).

Поэтому все святые стремились соединиться с Богом посредством жизни в полном смирении (διὰ πάσης ταπεινῆς ἀγωγῆς ἑνῶσαι τῷ Θεῷ). Чтобы это осуществить, они избирали странную жизнь: монашество. Они распинались миру (Гал 6:17). Заповеди Христовы даны всем христианам, и они должны им следовать, как отдают ежегодную подать императору. Но отцы-монахи не только соблюдают заповеди, они, кроме того, приносят Богу дары – девственность и бедность. Это – дары, а не заповеди (§ 12).

Распинание себя означает, что (даже после отречения от материальных вещей) человек борется против своих страстей (§ 13). Далее Дорофей обращается к своим ученикам: почему же они все еще следуют своим склонностям и пристрастиям? И призывает отбросить эти пристрастия (§ 14).

Он также объясняет символический смысл монашеских одежд: коловия, пояса, аналава, куколя (§ 15–19). Существенным является отречение от своей воли, чтобы освободиться от своих пристрастий (§ 20). В качестве примера совершенного послушания и отречения от своей воли он приводит Досифея (§ 21), а также некоторые другие примеры, известные из «Apophthegmata Patrum» (§ 22–24). Всякий, кто предаст себя в послушание отцам, не будет иметь печали и насладится покоем (§ 25).

КОММЕНТАРИИ

– Поразительно, что Дорофей часто говорит о благом Боге (τὸ ἀγαθὸς Θεός) (1, 2. 3. 4. 5), а также о «благом и человеколюбивом (φιλάνθρωπος)» Боге (1, 4; также Ep. 15). Это терминология «Ареопагитик»: «Благой» – Христос именуется благим[47], Бог есть источник всякого блага (DN I, ср. платоников и неоплатоников); а также и «Человеколюбивый»[48] – причиной воплощения была φιλανθρωπία (Tit 3, 4), это ключевое слово в текстах Дионисия, которое даже становится именем Бога (EH III th. 11). Основной текст, где Дионисий ясно связывает воплощение и человеколюбие, – это DN I 4.

– Дорофей редко говорит «Христос», вместо этого он говорит «Бог». Более того, даже новозаветные цитаты он вводит словами «Бог сказал» (1, 6)[49]. Но это не значит, что Дорофей знает Христа только как Бога, как явствует в особенности из 1, 4 с цитатой из Григория Богослова. Дорофей избегает технических христологических терминов. В 11, 113 «Христос» именуется врачом (ἰατρός). По поводу Входа в Иерусалим он говорит о «нашем Господе» и один раз – «Δεσπότης ἡμῶν Χριστός». Он говорит, что Λόγος τοῦ Θεοῦ восседал на осле (15, 165).

– Для Дорофея «жизнь во Христе» – это значит быть соединенным с Богом посредством жизни в смирении. Выражение «быть со-

единенным с Богом» (ἑνῶσαι τῷ Θεῷ) встречается у Дорофея шесть раз. Кроме пассажа в 1-м поучении, в 6, 77 и 78 игумен просит учеников быть едиными друг с другом, потому что чем больше человек соединен со своим ближним, тем более он соединен с Богом, – важная мысль, которая иллюстрируется образом круга, где Бог является центром, а лучи – это пути жизни людей; чем ближе они к Богу, тем ближе друг к другу, и наоборот. В начале 9-го поучения (о лжи) Дорофей говорит, что лжец не соединяется с Богом (9, 96), а в конце он увещевает своих учеников избегать лжи и стремиться к обладанию истиной, чтобы быть соединенными с Тем, Кто сказал: «Я есмь истина» (9, 103). Здесь в особенности говорится о единстве со Христом. В 13-м поучении даже говорится, что искушения соединяют с Богом (цитируется Ис 26:16: «В бедствии он искал»).

– Дорофей делает акцент на παιδεία Бога и παιδεία Христа (1, 7) – идея, укорененная в святоотеческой мысли, особенно в антиохийской традиции.

– Особое значение Дорофей придает отречению от своей воли (κόπτειν τὸ ἴδιον θέλημα). Это выражение часто употребляется уже в Житии Досифея, но встречается также и в поучениях и других текстах (1, 20. 21. 23; 4, 55; Ep. 2, 187; Ep. 7, 192; Sent. 3, 202).

– Подчеркивается протология и ἐπιστροφή изначального состояния человека до грехопадения.

Примечания

[1] Каковое следовало бы начинать со словарной статьи в ThWNT, Bd. X/2 (1979), 1078–1079, и библиографии к ней.

[2] См.: *Schmoller A.* Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, neu bearb. B. Köster. Stuttgart, 1989.

[3] Наставления Дорофея цитируются с указанием номера и параграфа. Издания: *Regnault L., Préville J., de*. Dorothée de Gaza: Oeuvres spirituelles. Paris, 1963. (SC; 92); *Pauli J*. Dorotheus von Gaza: Doctrinae diversae. Die geistliche Lehre. Freiburg; etc., 2000. (Fontes Christiani; 37/1–2). См. также монографию: *Pauli J*. Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza. St. Ottilien, 1998.

[4] *Bitton-Ashkelony B., Kofsky A*. The Monastic School of Gaza. Leiden; Boston, 2006. (SVigChr; 78). P. 42–46, здесь p. 42: «the most famous disciple of Barsanuphius and John»; *Grillmeier A*. Vacare Deo: Zur Christologie des Dorotheus von Gaza // *Grillmeier A*. Jesus der Christus im Glauben der Kirche / T. Hainthaler, hrsg. Freiburg i. Br., 2002. Bd. 2: 3. S.113–117, здесь S. 113:

«Der interessanteste Schüler des Barsanuphius und des Johannes von Gaza im Klosterbereich des Seridus»; *Chitty D.J.* The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxford, 1966, особенно p. 136, 140 и 142.

[5] Согласно исследованию: *Vailhé S.* Saint Dorothée et saint Zosime // Échos d'Orient. 1901. Vol. 4. P. 259–363; ср. также другие его статьи о монахах Газы: Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe // Échos d'Orient. 1904. Vol. 7. P. 271–272; Saint Barsanuphe // Échos d'Orient. 1905. Vol. 8. P. 14–125; Jean le Prophète et Séridos // Échos d'Orient. 1905. Vol. 8. P. 154–160. О его антиохийском происхождении говорится в легендарном житии Варсануфия (гл. 9), которому Vailhé в данном случае доверяет.

[6] Ср.: Ep. ad fratrem, 4 // *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 92–93.

[7] Ср.: Quaest. Resp. 326. См.: *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 12, которая ссылается также на Ep. ad fratrem 6 – письмо, служащее введением ко всему руководству.

[8] Quaestiones et responsiones (CPG 7350), новое издание подготовлено F. Neyt, A. de Angelis-Noah и L. Regnault для серии Sources chrétiennes и вышло в 1997 (SC; 426 = ep. 1–71), 1998 (SC; 427 = ep. 72–223), 2000 (SC; 450 = ep. 224–398), 2001 (SC; 451 = ep. 399–616) и 2002 (SC; 468 = ep. 617–848) годах.

[9] См.: *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 11; также: *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 8.

[10] См. анализ писем двух старцев в: *Neyt F.* Un type d'autorité charismatique // Byzantion. 1974. Vol. 44. P. 343–361.

[11] *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche / T. Hainthaler, hrsg. Freiburg i. Br., 2002. Bd. 2: 3. S. 113: «An ihm läßt sich in einzigartiger Weise die Formung eines jungen Mönchs beobachten, der bestimmt war, einer der größten Meister der Spiritualität zu werden».

[12] См.: *Bitton-Ashkelony, Kofsky*. The Monastic School... P. 43; об этом событии: *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 15–18; *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 26–29.

[13] *Grillmeier*. Jesus... Bd. 2: 3. S. 86–95.

[14] Ibid. S. 13–16.

[15] Ibid. S. 95–116, здесь S. 95.

[16] *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 30–39; Pauli. Dorotheus von Gaza... S. 18–35. См. также монографию: *Pauli*. Menschsein... S. 25–48.

[17] Старославянская версия: *Hannick C.* Maximos Holobolos. Wien, 1981. S. 261–262; ср. CPG 7352 Suppl.

[18] *Hausherr I.* La «Doctrina XXIV» de saint Dorothée // Orientalia Christiana Periodica. 1940. Vol. 6. P. 220–221; *Assemani G. S.* Bibliotheca Orientalis. T. 1. P. 437 («De Institutione Fratrum Novitiorum»); также приписывается Исааку Сирину, пресвитеру Антиохийскому (Там же).

[19] Но слово 8-е Иоанна из Даляты, по счету Болэ (в соответствии с ms Harvard syriaque 30), имеет заглавие «О созерцании», и среди других слов Иоанна нет ни одного такого содержания, как 24-е, приписываемое Дорофею. См.: *Beulay R.* L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha. Mystique oriental du VIIIe siècle. Paris, 1990. (Théologie historique; 83.) P. 23–24. Представляется, что в действительности речь идет о 18-м письме Иоанна из Даляты («La règle des frères commençant» – Ibid. P. 23).

[20] См. изд. Болэ: Patrologia Orientalis. Turnhout, 1978. T. 39: 3. P. 358–367 (сирийский текст и французский перевод). P. 293–295 (введение).

[21] *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 110–121; *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 88–97.

[22] Ep. ad fratrem 5 // SC; 92. P. 120–121.

[23] См.: PG. 88. Col. 1612A; PG. 99. Col. 1816, также: *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 106–108; *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 84–87.«Акефалы» («безглавые») – обычное прозвище нехалкидонитов в VI веке.

[24] Изд. R. Riedinger: Acta Conciliorum Oecumenicorum 2. Ser. II/1. P. 480: 12–13 (Дорофей), 480: 4–5 (Исаия).

[25] См. нашу работу в книге «Christ in Christian Tradition» (L., 1996. Vol. 2/4. P. 49 – о гайанитах).

[26] Joh. Eph. HE, I. 40 // CSCO; 106. P. 34. См. также нашу работу в книге «Christ in Christian Tradition» (L., 1996. Vol. 2/4. P. 47, 63). См.: Theophanes. Chron. A. M. 6057 // Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. P. 241. В то время было три александрийских патриарха-антихалкидонита (феодосиевский патриарх Феодор, Дамиан и Дорофей), кроме патриарха-халкидонита Иоанна IV (570–581).

[27] *Pauli*. Dorotheus von Gaza... 37.

[28] *Marcus Erem*. Op. II. (De his qui putant se ex operibus iustificari) 197, resp. Op. I. (De lege spirituali) 14; cf. CPG 6090-6091.

[29] См.: *Grillmeier A*. Markos Eremites und der Origenismus // Idem. Fragmente der Christologie / Th. Hainthaler, hrsg. Freiburg i.B., 1997. S. 277–317, здесь S. 306.

[30] *Pauli*. Menschenbild... S. 51–52; *Eadem*. Dorotheus von Gaza... S. 37–38.

[31] 2, 39 (182); 8, 89 (280); 12, 126 (354); 12, 131 (364); 14, 153 (404); 16, 166 (434); 17, 176 (454).

[32] Некоторые пассажи, по крайней мере два (149, 151), приписываются Дорофеем Геронтикону, но Паули нашел их у Евагрия.

[33] Изд. Neyt, de Angelis-Noah, Regnault: SC; 451 (2001). P. 804–813; вопрос о Евагрии также в: Keph. II, cap. 74 и 69.

[34] См. также: *Daley B.E.* The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. 1976. Vol. 27. P. 333-369, здесь p. 366–368.

[35] *Pauli*. Dorotheus von Gaza... S. 38. Согласно Паули (Ibid. S. 79–80), Дорофей приводит два места из «Гностических глав» (23. 26), утраченных в греческой версии.

[36] *Grillmeier*. Jesus... Bd. 2: 3. S. 116.

[37] 15, 165: *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 456–457. Душа (как и Оригена, и Григория Нисского) сравнивается с руководимым Христом верховым животным; это значит, что душа управляется Словом Божиим.

[38] *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 91–92.

[39] *Lilienfeld F. von.* Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Berlin, 1963.

[40] *Regnault de Préville*. Dorothée de Gaza... P. 94–95 – со ссылкой на работу: *Smolitsch I*. Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917. Würzburg, 1953 (Das

östliche Christentum; NF 10/11). S. 114.

[41] Немецкий перевод: *Lilienfeld F. von*. Nil Sorskij... S. 198, instr. 14 («der heilige Dorotheos»); 227, instr. 8, 5 («Abbas Dorotheos»).

[42] См.: *Lilienfeld F. von*. Nil Sorskij... S. 125, о святоотеческих цитатах у Нила Сорского.

[43] *Lilienfeld F. von*. Nil Sorskij... S. 94. В: ibid. S. 284, цитируется предисловие к книге прп. Дорофея, которое, как может показаться, вдохновлено предисловием неизвестного студийского монаха, но тем не менее является новым текстом, созданным Нилом.

[44] См.: *Regnault L.* Monachisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de S. Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus // Revue d'ascétique et de mystique. 1957. Vol. 33. P. 141–149; *Hainthaler Th*. Dorotheus von Gaza und Johannes Climacus bei Ignatius von Loyola. Einige Anmerkungen // Hören – Glauben – Denken: Festschrift für Peter Knauer, SJ / G. Gaede, hrsg. Münster, 2005. S. 379–388, особенно S. 381–384.

[45] Отождествлен со святителем Григорием Богословом в: SC 92, Or. 38, 13 (PG. 36. Col. 325B) и Or. 45, 9 (PG. 36. Col. 633C). Там мы читаем: τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. В SC 92 вместо Or. 28 дана ошибочная ссылка на Or. 38, но указание точного места из PG 36, тем не менее, верно. Возможно, по этой причине в: *Pauli*. Dorotheus von Gaza... отсылка к Or. 38, 13, к сожалению, опущена. В издании C. Moreschini (1990) ссылка присутствует: SC 358. P. 132.

[46] См. издания Е. Метревели (CCG; 45 – 2001 г.) и J.-P. Haelewyck (CCG; 53 – 2005 г.).

[47] EH II th. 6 // PG. 3. Col. 401D–404A (= Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae. Herausgegeben von Gunter Heil und Adolf Martin Ritter (PatristischeTexte und Studien; 36). Berlin, 1991. 77, 12–23). См.: *Grillmeier*. Jesus... Bd. 2: 3. S. 334 (текст A. Grillmeier).

[48] *Grillmeier*. Jesus... Bd. 2: 3. S. 350 (текст Th. Hainthaler).

[49] См.: *Pauli*. Menschsein... S. 81.

Игумен Адриан (Пашин)

Преподобный Анастасий Синаит: неразрывная связь аскетики с богословием

В последнее время одно за другим стали выходить критические издания трудов прп. Анастасия Синаита (VII в.). По происхождению киприот, он был насельником монастыря святой великомученицы Екатерины на Синае и находился там под духовным руководством настоятеля этой обители прп. Иоанна Лествичника. Затем, вероятно, он был настоятелем монастыря. Во всяком случае, из творений самого святого отца известно, что он был рукоположен в священнический чин. Бурные события VII века – борьба Церкви против несторианства, различных течений монофизитства и монофелитства, начавшееся арабское нашествие на Византийскую империю – заставили прп. Анастасия покинуть монастырь. Для участия в диспутах с представителями различных монофизитских течений, с монофелитами и с иудеями он выезжает в Египет, Палестину, Аравию и, возможно, в Сирию.

Все эти события повлияли на труды прп. Анастасия. Диспуты с еретиками описаны им в его главном догматическом произведении «Путеводитель»[1]. Эти диспуты помогли ему отточить философско-богословский аппарат, применяемый Церковью в христологии (он приведен в трех первых главах «Путеводителя»), а также не только в полемическом, но и в положительном плане сформулировать христологическое учение Церкви (как в «Путеводителе», так и в других его догматическо-полемических произведениях: в «Главах против монофизитов»[2], в «Трех словах об устроении человека по образу и подобию Божиему», во «Флорилегии против монофелитов», в «Главах против монофелитов»[3]). Прп. Анастасий в «Путеводителе» одним из первых сделал попытку систематизации православной христологии. В этом смысле он является предшественником прп. Иоанна Дамаскина с его «Источником знания».

Будучи ярким полемистом с еретиками и тонким богословом, прп. Анастасий оставил нам и аскетические творения. К таковым принадлежат «Душеполезные повествования», которые сохранились в трех рукописных сборниках[4]. Преподобный отец в этом произведении суммирует духовный опыт синайских, египетских и прочих подвижников. Используемая прп. Анастасием форма «монашеских историй» легкодоступна для любого читателя, подобно таким лучшим образцам этого вида монашеской письменности, как «Лавсаик», «Луг духовный» и др.[5]

Самым объемным творением, сохранившимся под именем прп. Анастасия Синаита, являются «Вопросы и ответы на разные темы»[6]. Примечательно, что это сочинение преподобного отца, пройдя весьма сложную эволюцию в рукописной традиции, было переведено на славянский язык в начале X века (видимо, в Болгарии при царе Симеоне) и составило сердцевину выдающегося памятника древнерусской книжности – «Изборника Святослава 1073 года»[7]. «Вопросы и ответы…» охватывают широкий спектр проблем: догматических, экзегетических, аскетических, эсхатологических и проч., ставя, однако, наиболее сильные акценты на проблемах нравственного богословия. Так, здесь раскрываются темы греха и путей покаяния, доброделания и веры. Преподобный отец отвечает на вопросы о причинах богооставленности, о возможности спасения для благочестивых иудеев и неверующих, о посмертной участи некрещеных младенцев и на многие другие вопросы из области нравственного богословия.

Среди сохранившихся проповедей прп. Анастасия особое место, несомненно, занимает «Беседа на шестой псалом». Эту проповедь на начало Великого поста, являющуюся гимном покаянию, можно считать одной из наиболее ценных жемчужин в сокровищнице святоотеческой аскетики[8]. Приведем из этой проповеди моление ко Господу: «Спаси меня, нуждающегося в Твоей милости. Если Ты спасешь достойного – нет в этом ничего удивительного. Если помилуешь праведного – ничего особенного в том нет, ибо он того достоин. Если Ты прославишь усердного – ничего в этом не будет великого, ибо это справедливо. Но более яви на мне милость Свою, дабы во мне прославилось человеколюбие Твое». Прп. Иоанн Дамаскин, часто цитирующий догматические творения прп. Анастасия, приводит в своей молитве на сон грядущий слова, которые являются явной аллюзией на данное место из аскетического творения Синаита.

Житие прп. Анастасия свидетельствует, что он не только писал аскетические творения, но и в жизни воплотил наставления своего духовного отца – прп. Иоанна Лествичника. Так, во время богословских диспутов с еретиками он «беседами с ними частными и прениями действовал на них и, присоединяя к проповеди чудотворения (однажды во время засухи молитвами своими испросил спасительный дождь), он многих из еретиков обратил в Православие»[9].

Итак, и в жизни, и в своих трудах прп. Анастасий Синаит сочетал две стороны совершенного христианина, о которых сам же и говорит в своем произведении «Вопросы и ответы» (вопросы 1–3). Для того чтобы быть истинным и совершенным христианином, недостаточно иметь правую веру и дела благочестия. Наш ум с помощью этих добродетелей обустраивает душу: «верой и добрыми делами созидается умом нашим дом души нашей». Но если в этом доме души живет гордость, то Христу там нет места. А только тот христианин является совершенным, в котором поселился Христос, согласно обетованию: Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим (Ин 14:23).

А в «Путеводителе» прп. Анастасий объясняет своим читателям, что ни знание Священного Писания и творений Святых Отцов, ни владение философско-богословским аппаратом, ни выдающиеся полемические способности нисколько не помогут им в борьбе с еретиками, если Святой Дух не пребывает в них как Путеводитель[10].

Итак, вера вместе с богословскими изысканиями и добрые дела, согласно святому отцу, направляются в человеке Одним и Тем же Святым Духом. Эти добродетели не есть лишь две разные стороны жизни христианина, тем более они не противостоят друг другу. Они содействуют друг другу, они вместе служат тому, чтобы в душе христианина поселился Христос. Соединяясь же со Христом, чему служат и аскетические подвиги, христианин познаёт Его, познаёт Бога. С другой стороны, добрые дела и аскетические подвиги в сочетании с внимательной духовной жизнью – это богатый опыт самопознания. В труде «Три слова об устроении человека по образу и подобию Божию», где прп. Анастасий сформулировал свое антропологическое учение, он как раз и рассуждает о взаимосвязи самопознания и богопознания.

Причем святой отец говорит не только о том, что познание себя есть один из способов естественного богопознания, что самопозна-

ние приводит к богопознанию: «Вслушайся в слова некоего мудреца, обращающегося к тебе и дающего совет: “Если желаешь познать Бога, прежде познай самого себя, из устроения своего, из сочетания своего, из того, что внутри тебя самого. Погрузись в самого себя и, словно в некое зерцало, загляни в душу свою, различи устроение ее и увидь себя как сущего по образу и по подобию Божиему”». Согласно прп. Анастасию, существует и обратная связь – истинное богопознание приводит к самопознанию: «Желающие неложно постигнуть богозданную миловидность лика своего, не иначе могут зреть собственный образ и своеобразие лица, как посредством некоего чистейшего зерцала, благодаря которому они, приближаясь к отражаемому образу, ясно видят некоторые характерные черты свои, воспроизводимые [зеркалом] по образу и подобию их. Так и мы, обращаясь взором к Божественному лучу умного Солнца, словно к некоему зерцалу, ясно усматриваем там очертание, внешний вид и образ нашего естества, [созданного] по образу и по подобию [Божиему]». Таким образом, ложное самопознание, например вследствие грехов, приводит к ложному богопознанию – к ереси, а ересь как неправильное знание о Боге ведет к нравственным нарушениям.

Взаимосвязь самопознания и богопознания вытекает из того, что человек есть образ и подобие Божие. Один из смыслов образа Божия в человеке прп. Анастасий видит в том, что душа человека подобна Божественной сущности. Из этого вытекают свойства души, аналогичные свойствам Божественной природы: «Если душа произошла из уст и дыхания Бога, то оттуда же произошли и все существенные свойства ее: начало разумное и мыслящее, а также волящее, действующее и животворящее начала». Итак, свойства души, такие как способности мыслить, свободно волить, животворить тело, без которых невозможно ни доброделание, ни богомыслие, ни аскетика, ни само существование человека как свободного существа, вытекают из того богословского факта, что душа человека создана по образу и подобию Божию.

Будучи образом и подобием Божиим, душа обладает неизъяснимой красотой, что объясняет враждебность к человеческой душе падших духов: «душа обладает невообразимой и неописуемой красотой, вследствие чего вожделеют и питают страсть к ней враждебные духи, ибо из всех умных [сущностей] она [одна] носит самый прекраснейший образ»[11]. Исходя из слов свт. Мефодия, на которые ссылается

прп. Анастасий, особенная враждебность бесов проявляется к тем душам, которые, подвизаясь на пути спасения, стараются сохранить образ Божий незапятнанным.

Еще один смысл образа Божия в человеке для прп. Анастасия – это образ Троицы в душе. Сама душа человека по образу Отца проста, ее ум, или дух, по образу Святого Духа единичен и несложен, а разум (λόγος) души – это образ Логоса. Он сохраняет единство и неделимость, но имеет двойственное рождение: сначала в сердце в виде мысли, а затем через уста в виде произнесенного слова. В этом преподобный отец видит образ единого Христа, имеющего двойное рождение: сначала превечно рожденного от Отца и затем родившегося во времени от Девы Марии. То, что разум человека есть образ и подобие Бога Слова, ставшего по Воплощении нашим Искупителем и Спасителем, налагает на наш разум и на слова, исходящие из уст, особые обязанности. Через наши уста должны исходить слова, являющие наши добродетели подобно тому, как Слово Божие являет благость Отца:

> Обращаясь к своему образу и подобию, не проходи мимо того [обстоятельства], что через телесное слово твое, рожденное из уст, познаются и делаются общедоступными добродетель, мудрость, благоразумие, сила, глубина и ведение души и ума твоих, являя тебе и этим примером, что ты – по образу и по подобию Божию. Ибо [подобным же образом] через рождение во плоти Бога Слова обнаружились в мире добродетель, сила, ведение, премудрость и все остальные блага Отца и Святого Духа.

Благодаря тому что душа создана по образу и подобию Божию, что разум души есть образ Слова Божия, душа имеет высочайшее предназначение после телесной смерти. Прп. Анастасий, как никто другой из святых отцов, превозносит разумную душу, достигшую спасения, ставя ее превыше ангельского мира:

> Поэтому богочтимая душа наша после освобождения от тела не посылается на служение, как посылаются Ангелы. Последние суть духи служащие и подневольные, а души же святых, которые [удостоились быть] по образу Божию, суть духи го-

сподствующие. Ведь если человек после своего преслушания и был умален малым чим от ангел[12], как ставший смертным, то, благодаря ипостасному единению с ним Бога Слова, он был сразу намного предпочтен Ангелам. Ибо некогда бывший по образу Божиему, ныне стал вместе с Богом, и прежде сопричаствующий образу Божию, стал теперь передающим образ свой Богу, Которому слава во веки веков. Аминь.

Здесь прп. Анастасий говорит о еще одном смысле образа Божия в человеке – смысле христологическом. Это толкование раскрывается им во втором Слове из «Трех слов об устроении человека по образу и подобию Божию». Антропологическую парадигму в христологии, как и христологическую – в антропологии, Синаит использует и в других своих произведениях.

Прп. Анастасий довольно оригинально толкует непростые для экзегезы слова Божии, сказанные Творцом после грехопадения прародителей: «Слова: Вот, Адам стал – после преступления [заповеди] – как один из Нас (Быт 3:22) ясно и недвусмысленно представляют телесную плотяность Воплощения Бога Слова, Одного от [Святой] Троицы… В устроении сложного Адама было ясно предначертано таинство Вочеловечивания Христа, и поэтому он назван ставшим словно Одним [из Святой] Троицы».

Прп. Анастасий, как мы видим, утверждает, что Адам стал вещественным и тленным только после грехопадения. До вкушения запрещенного плода он имел другое – нетленное, бессмертное и близкое к невещественному – тело и лишь после обольщения змием был одеян в «кожаные ризы», т.е. настоящую плоть. Этим как раз «Адам отображает и предотпечатлевает Воплощение и телесную плотяность человеческого рождения нетленного и невещественного Бога Слова»[13]. Само Слово еще не воплотилось, но в Превечном Совете уже существует план спасения падшего человека посредством Боговоплощения. И одетый в дебелую плоть Адам прообразовательно символизирует Господа нашего Иисуса Христа, воспринявшего вместе с этой дебелой плотью все человеческое естество.

Несмотря на то что Адам был облачен в кожаные ризы нашей смертной дебелой плоти после своего грехопадения, эта плоть создана Богом. Это дает основание прп. Анастасию отвергнуть дуализм

гностиков и манихеев. Церковь, отвергая идею злого бога, создавшего материальный мир, в том числе и плоть человека, учит,

> что человек создан по образу Божию; что после преступления [заповеди] он вновь услышал от Бога: вот, Адам стал как один из Нас (Быт 3:22); что, словно нежно любящим отцом, он был облачен Богом в [кожаные] ризы, заботливо приготовленные Им как покров [для души]; что Адам произвел потомство, согласно благословению Божиему, гласящему: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю (Быт 1:28); что [Бог] предназначил его быть отцом всему миру; что естество его, восшедшее на престол херувимский, прославляется всем ангельским воинством, поклоняющимся ему. И Церковь, взирая на такого рода блага, которыми обладал Адам после своего преступления, не дерзает говорить, будто некий злой [бог] является причиной и дарователем столь великих благ наших.

Дуализм стал богословской основой для всевозможных нравственных скверн. О том, что заблуждения в вере приводят к постыдным страстям, говорит апостол Павел в 1-й главе Послания к Римлянам[14]. Прп. Анастасий, сводя монофизитство и монофелитство к манихейству с присущим ему докетизмом, также говорит, что духовная причина этих ересей – грехи еретиков. Монофизиты отрицают во Христе наличие человеческой воли вследствие того, что человек при грехопадении извратил свою волю настолько, что потерял способность творить добро без прямого вмешательства Бога: «“Но – скажет [возражающий мне] – человек извратил [эту заповедь]”. И еретики прекословят нам: “[Он совершенно извратил] и все человеческое, поэтому не подобает и недостаточно говорить, будто во Христе есть человеческая воля и человеческое действие”».

Прп. Анастасий же настаивает, что воля человека после грехопадения может находиться в трех состояниях:

1. Природная боготварная воля; воля, согласованная с природой;
2. Сверхъестественное, Божественное состояние воли;
3. Воля в греховном состоянии, противоестественная, плотская, или диавольская.

Природное, или среднее, состояние человеческой воли – это то состояние, в котором она была создана Богом: «Природная боготварная воля человека есть разумное движение желающей части души, которое в соответствии с природой (κατὰ φύσιν) побуждает человека к соединению с предметом желания».

Состояние человеческой воли в сверхъестественном состоянии «есть поспешание прирожденного и разумного желания от того, что соответствует естеству, к тому, что превышает естество (υπερ φυσιν)».

Третье состояние воли есть состояние греховное, противоречащее самой природе: «А плотская воля есть страстное извращение естественного в противоестественное (παρὰ φύσιν)». Название «плотская воля» для греховного состояния воли человека происходит от слов апостола Павла:

> Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности (Рим 8:6-10).

Эти три состояния человеческой воли по-разному соотносятся с волей, законом и повелениями Божиими: «Божественная воля есть повеления Божии. Естественная воля разумной природы состоит в исполнении воли Божией. А плотская воля есть непослушание закону Божиему».

Как и апостол Павел в 1-й главе Послания к Римлянам, прп. Анастасий считает, что учение монофизитов и монофелитов, отрицающих наличие человеческой воли во Христе вследствие ее греховности, коренится в их собственной греховности:

> Но те, которые подлинно одержимы диаволом, разжигаются и воспламеняются до безумия плотию, возбуждаются, оскверняются и пачкаются плотскою волею, – они не в силах различить, что есть чуждая [изначальной природе человека] и

> лукавая воля и противоестественное действие, а что есть богозданная и богодарованная, разумная и желающая воля, присущая душе [изначала], и что, наконец, есть ее животворящее действие, сочетающее воедино тело.

Поэтому прп. Анастасий обвиняет монофизитов и монофелитов в манихействе за низведение плоти до уровня сотворенного зла:

> Они, как сородичи и ученики Мани, отвергают волю боготварную человеческого естества и [таким образом], подобно манихеям, порицают нашу боготварную плоть, посрамляют наше богодарованное разумное желание, благодаря которому мы, устремляясь к Божественному, обретаем спасение; подобным своим учением они воздвигают вражду на Создателя.

В наличии естественной воли и естественного действия прп. Анастасий видит способность человека делать добро, выполнять заповеди Божии, творить Божественную волю. В наличии богодарованных воли и действия человека – основа его способности в соработничестве с Богом соделывать свое спасение. Без природных воли и действия невозможна аскетика:

> Эти самые богодарованные воля и действие наши суть единственные причины и работники нашего спасения. Ведь по доброй воле [нашей] души мы уверовали, по доброй воле стяжаем девство, по доброй воле предаемся подвижничеству, спим на земле и свершаем дела любви, по доброй воле любим ближнего. Или сказать кратко: все духовные, Божественные и необходимые добродетели, которые суть по образу Божию, а также божественные озарения, откровения и преуспеяния осуществляются разумной волей и действием нашей души при содействии Бога[15].

Мы видим, что прп. Анастасий, как и все Святые Отцы, рассматривает те или иные христологические учения с сотериологической точки зрения. Причем он, как ученик прп. Иоанна Лествичника и истинный подвижник, на деле достигший вселения в свою душу Бога, приводит

в полемике с еретиками аргументы и из аскетики. Согласно прп. Анастасию, сама возможность в соработничестве с Богом соделывать свое спасение, в том числе и с помощью аскетических подвигов, существует только при православном исповедании Христа как истинного Бога и совершенного человека с боготварными природными человеческими действием и волей. Даже такое близкое к православию монофизитское течение, как севирианство, приводит к нарушению аскетической практики, к отрицанию возможности доброделания, а значит – выводит за рамки возможности спасения. Заметим, что эти же аргументы могут быть направлены и против протестантских учений, отрицающих необходимость соработничества человека с Богом в деле своего спасения, отрицающих необходимость соблюдения христианских нравственных заповедей.

Примечания

[1] Anastasii Sinaitae Viae dux. / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981. (Corpus christianorum. Series graeca; 8.) Выполненный А. И. Сидоровым русский перевод первых трех глав: *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 191–272. Наш перевод остальных двадцати трех глав: *Адриан (Пашин), иером.* «Путеводитель» преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви. Диссертация [машинопись]: Сергиев Посад, 2009. С. XVIII–LXXXIV.

[2] До сих пор остаются неопубликованными (см.: Clavius Patrum Graecorum. Vol. III. P. 458).

[3] Критическое издание этих трудов: Anastasii Sinaitae Quastiones et responses. / M. Richard, J.A. Munitiz, eds. Turnhout; Leuven, 2006. (Corpus christianorum. Series graeca; 59.) Русский перевод «Трех слов...», выполненный А.И. Сидоровым: *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 25–189.

[4] См.: Clavius Patrum Graecorum. Vol. III. P. 458–462.

[5] Полное критическое издание «Повествований» в настоящее время готовит Поль Канар (Paul Canart).

[6] *Anastasii Sinaitae.* Quastiones... А.И. Сидоровым опубликован русский перевод первых двадцати вопросов: *Анастасий Синаит, прп.* Вопросы и ответы // Альфа и Омега. М., 2008. № 2 (52). С. 51–75.

[7] *Бибиков М.В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

[8] Две редакции проповеди, отличающиеся друг от друга рядом деталей, содержатся в: PG. 89. Col. 1077–1116 и Col. 1116–1144. Более ранняя редакция сохранилась в сирийском и коптском переводах (см.: Clavius Patrum Graecorum. Vol. III. P. 456). Русский перевод М.В. Никифорова приведен в издании: *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 273–300.

[9] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых, чтимых Православной Церковью, со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах. Март–апрель. М., 2000. С. 195.

[10] Название трактата (Ὁδηγός) взято из слов Спасителя: Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит (ὁδηγήσει) вас на всякую истину (Ин 16:13).

[11] Здесь прп. Анастасий ссылается на мысль свт. Мефодия Патарского: «Мы все приходим в сей мир одаренными красотою несравненною, сродною и близкою с Премудростию… Ибо Он (Бог. – *И. А.*), – эта красота нерожденная и бесплотная… создал душу по подобию Своего Образа (т.е. Бога Слова. – *И. А.*). Потому она и разумна и бессмертна; ибо она, быв создана по образу Единородного… имеет несравненную красоту. Потому и духи злобы (Еф 6:12), по нечистой любви к ней, строят козни, стараясь осквернить этот богоподобный и вожделенный вид ее… своим вмешательством стараются запятнать и осквернить словесную и разумную красоту нашего ума и желают прелюбодействовать со всякою душею, обрученною Господу» (*Мефодий, свт.* Полное собрание творений. СПб., 1905. С. 74).

[12] Ср.: Пс 8:6.

[13] На такой смысл наготы и одевания Адама указывает и свт. Григорий Богослов в Слове 45 «На святую Пасху»: «Когда же, из-за зависти и обольщения жены, которому она подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении… человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением; тогда через грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облекается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть – в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным» (*Григорий Богослов*, свт. Собрание творений: В 2 т. Минск, 2000. Т. 1. С. 809).

[14] Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, – то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они осквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение. И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы (Рим 1: 20-31).

[15] При монашеском постриге авва спрашивает приступающего: «Вольным ли своим разумом и вольною ли своею волею приступаеши ко Господу?» (Чин на одеяние рясы и камилавхи. Последование малаго образа, еже есть мантия. Последование великаго ангельскаго образа, еже есть схима. СПб., 1998. Л. 8 об.)

Диакон Владимир Василик

Происхождение и классификация грехов в «Луге Духовном»

Вопрос о происхождении грехов и их классификации является далеко не праздным, поскольку тесно связан со стратегией борьбы с грехом в повседневной жизни не только монашествующего, но и любого христианина. Великие аскеты оставили подробные исследования относительно генезиса грехов и их типологии, а также борьбы с ними. Однако для нас весьма важны и интересны не только памятники «элитарной» аскетической литературы, рассчитанной на довольно узкий круг посвященных, но и произведения, предназначенные для широкого круга, в том числе для «простецов». Среди них особенно важен такой памятник, как «Луг Духовный», написанный прп. Иоанном Мосхом в период между 607 и 622 годами. Святой Иоанн Мосх путешествовал по Востоку, был в Египте, Палестине, Малой Азии и встречался со многими подвижниками благочестия, которые являлись носителями монашеской традиции VI века, если не глубже.

Прп. Иоанну Мосху, равно как и его информантам, далеко не чуждо общевосточнохристианское аскетическое представление о генезисе грехов, о происхождении одного греха от другого. Авва Маркелл в 152-м рассказе говорит: «Бежим от матери всех зол – сребролюбия». В «Луге Духовном» в той или иной мере также присутствует идея семи (или восьми) смертных грехов, которая впервые появляется уже у Евагрия Понтийского. К числу этих восьми грехов относятся: чревоугодие (γαστριμαργία), блуд (πορνεία), сребролюбие (φιλαργυρία), гнев (ὀργὴ), печаль (λύπη), уныние (ἀκηδία), тщеславие (κενοδοξία), гордость (ὑπερηφανία). Эти грехи можно назвать также страстями (πάθη) или греховными состояниями, искаженными способностями человеческой души и тела (например, гнев есть искажение так называемой «раздражительной силы души»), которые порождают грехи

как проявления страстей или как греховные поступки (например, гнев порождает убийство).

Рассмотрим по отдельности каждый из этих восьми смертных грехов и их проявления.

Чревоугодие. К нему близок грех «гортанобесия» – λαιμαργία.

Для прп. Иоанна Мосха это отнюдь не безобидный вид греха, поскольку он может подвергнуть человека демонской одержимости. В 161-м рассказе «Луга…» говорится об одном отшельнике, авве Исааке, к которому пришел злой дух в виде отрока с советами, как правильно плести циновку. Когда подвижник несколько раз пытался его выгнать, тот заявил ему: «Ведь ты меня сам сюда призвал, и ты – мой, потому что ты три воскресенья причащался, враждуя с соседом твоим… Не за малость ли чечевицы ты злопамятствуешь против него? Я же – дух злопамятства, и отныне – ты мой». Таким образом, мы видим, что чревоугодие, или по крайней мере пристрастие к еде, порождает злопамятство (μνησικακία), один грех генерирует другой. Старец после этого примирился со своим соседом, а злой дух в отместку сжег циновку.

В изречениях аввы Александра чревоугодие увязывается с щегольством и тщеславием: «Много есть, и пить, и хорошо одеваться мы можем. А воздерживаться и смиренномудрствовать – не можем».

В 51-м рассказе авва Илия дает следующую оценку современному ему монашеству: «Во дни отцов наших были возлюблены три добродетели – нестяжательность (ἀκτημοσύνη), кротость (πραότης) и воздержание (ἐγκράτεια). Ныне же царствует среди монахов жадность (πλεονεξία), чревоугодие (γαστριμαργία) и дерзость (θρασύτης)».

Таким образом, выстраиваются два ряда:

Добродетели	Пороки
нестяжательность (γαστριμαργία)	жадность (πλεονεξία)
кротость (πραότης)	дерзость (θρασύτης)
воздержание (ἐγκράτεια)	чревоугодие (ἐγκράτεια)

Мы видим, что чревоугодие органически связано с жадностью – как стремлением к добыче и удержанию материальных благ (в том числе пищи) – и дерзостью, или наглостью, – как способом их добычи, а также бесчинным и неумеренным пользованием их. С другой стороны, видно, что чревоугодие обуздывается воздержанием.

В связи с этим встает вопрос о жадности, органически связанной со страстью сребролюбия (φιλαργυρίας), или любостяжания (φιλοχρηματίας). Мы уже упомянули изречение: «Бежим от матери всех зол – сребролюбия». За словами аввы Маркелла стоит определенная традиция, которая присутствует уже у Псевдо-Климента: «Πλεονεξία ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, φιλαργυρία ἡ ῥίζα πάντων τῶν κακῶν, φιλοκοσμία, κενοδοξία, φιλαρχία» («Жадность, которая есть идолослужение: сребролюбие – корень всех зол, любовь к миру, тщеславие, любоначалие»). Сребролюбие – матерь всех грехов уже потому, что оно породило предательство в Иуде. Однако оно является таковым также в силу того, что, во-первых, ведет к немилосердию, во-вторых, провоцирует человека на ложь и обманы, приводит к конфликтам и, следовательно, – к гневу и несправедливости, а также к тщеславию и гордости; кроме того, для монашествующих сребролюбие неминуемо ведет к рассеянию и суетности. Связь между сребролюбием и тщеславием прослеживается в 110-м рассказе – изречениях «некоего египетского старца»: «Сегодня мы не перестаем стучать во все двери и обходить всякий город и всякую страну, где мы могли бы приобрести себе пищу для сребролюбия или тщеславия». В 144-м рассказе любостяжание ставится в один ряд с тщеславием и несправедливостью (ἀδκία): «О, если бы люди имели такое же стремление (σπουδὴν) к добру, какое они имеют к злу и насколько они стремятся в театры и к немощным празднествам и к сребролюбию, тщеславию и несправедливости (περὶ φιλοχηρματίαν καὶ κενοδοξίαν καὶ ἀδικίαν), они превратили бы это в любовь к благочестию». Связь жадности с несправедливостью отмечена также в 154-м рассказе, где герой говорит о себе: «Я же – наемник в имении богатого человека, несправедливого и жадного». В 168-м рассказе (изречения аввы Александра) любовь к деньгам соотносится с гордыней: «При отцах наших процветали сии добродетели: нестяжание и смирение. Сегодня же жительствуют любостяжание и гордость».

Особенно осуждается жадность при подаянии нищим и нуждающимся. Пример тому – 85-й рассказ, о том, как из-за недорода бра-

тия монастыря отказали нищим в обычной хлебной раздаче на Великий четверг. В Великую пятницу эконом монастыря увидел, что весь запас пшеницы пророс. Тогда игумен, обличая непокорных, сказал им: «Отвергающий обетования отца своего так страдает, вы пожали скорби преслушания вашего». Образ пожинаемых скорбей связан с праотцем Адамом, преступившим заповедь: «Адаму же сказал: За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3:17-19). Более того, косвенно скупые и маловерные братья сравниваются с Израилем, распявшим Христа. Игумен говорит далее: «Воистину два лукавая сотворихом (δύο πονηρὰ ἐποιήσαμεν)». Эти слова – цитата из пророка Иеремии: «Ибо два зла сделал народ Мой (ὅτι δύο πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαός μου): Меня, источник воды живой, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды» (Иер 2:13). Но эта цитата из пророка Иеремии используется в службе Великой пятницы, в стихире на хвалитех: «Два и лукавая сотвори первороженный сын мой Израиль. Мене остави, Источник воды живой, и ископа себе кладезь сокрушенный. Мене на древе распя, Варраву испроси и отпусти». Еще раз напомним: пшеница проросла в Великую пятницу, и именно в контексте службы этого дня указанная цитата приобретает полноту своих смыслов.

Сребролюбие. Страсть сребролюбия является угрозой для устроения монашеской жизни. В 13-м рассказе из Евергетидского сборника membra disiecta, опубликованного Ниссеном, рассказывается о брате, который пожертвовал игумену золото, несмотря на его просьбу раздать его нищим. В результате «брат уже не выказывал такой ревности, как прежде, но слегка и роптал, говоря: “Я достаточно золота дал киновии, и поэтому не ем даром хлеб”. Слыша это, некие из братьев соблазнились, особенно те, кто были по состоянию из простых». Игумену пришлось обличить брата и на его глазах утопить золото в Иордане, чтобы исцелить его от гордыни и сребролюбия.

В мирской жизни сребролюбие может привести к преступлению и покушению на убийство: так, в 75-м рассказе сообщается о рабе, который замыслил обокрасть и убить свою госпожу и ее дочь, и если бы не его чудесное ослепление, он непременно исполнил бы свое намерение.

Уныние. Следующая, сугубо монашеская страсть – уныние. Современный русский читатель под влиянием светской традиции XIX века склонен воспринимать уныние как печаль. На самом деле уныние более соответствует скуке, нерадению, праздности, упадку трудовой деятельности, нежеланию продолжать свое дело. Источником уныния зачастую выступает демон; вот пример из 62-го рассказа: в авву Стефана стал всеивать помыслы демон, говоря: «Удались отсюда, ты не получаешь здесь пользы». На это старец отвечал ему: «Не послушаю тебя. Я знаю, кто ты такой. Ты не желаешь видеть никого спасающимся. Но Христос, Сын Бога живого, Сам тебя сокрушит». В 63-м рассказе демон, чтобы произвести впечатление на подвижника и заставить удалиться, даже устраивает своеобразный «полтергейст» – заставляет скакать мебель в келье подвижника.

Таким образом, маловажный по видимости порок становится столь значимым, что демон делает все для того, чтобы человек впал в него, ибо это означает остановку в деле спасения, рассеяние и, следовательно, поползновение в погибель. Уныние связано с отсутствием страха Божия и боязни вечных мук. В 142-м рассказе некий брат говорит авве Александру: «Авва, желаю удалиться от места, где пребываю, ибо я весьма унываю». На это авва Александр ответил: «Воистину, чадо, это знак того, что ты не имеешь в уме ни наказания вечного, ни Царства Небесного, иначе ты не должен был бы унывать».

Психологически уныние связано с рассеянием и может выражаться как в смехе, так и в печали. О чтеце Зоиле говорится, что он всегда был чист и от смеха и печали, и от уныния и рассеяния.

Со страстью уныния органически связаны небрежение, или леность (ῥαθυμία), малодушие, понимаемое как небрежение (ὀλιγωπία), а также праздность (ἀργία) и желание покоя (ἄνεσις). Согласно 1-му изречению из Евергетидского сборника membra disiecta, ῥαθυμία ведет к унынию (ἀκηδία), а чрез него – к гордости и тщеславию. Относительно малодушия (ὀλιγωπία) в 164-м рассказе говорится, что эта страсть – «болезнь души». «Подобно тому как страдающие болезнью глаз думают,

что видят яркий свет, поскольку испытывают сильную боль, а здоровые чувствуют, что видят мало света, таким же образом и малодушные из-за малого искушения быстро смущаются и считают, что искушение велико, а здоровые душой скорее радуются в испытаниях». Нерадение может привести к смерти или лишению Царства Небесного: в 16-м рассказе говорится о монахах, которые шли по пустыне и из-за жары потеряли силы. Сев под деревом и ожидая смерти, один увидел в экстазе двух людей, почерпающих воду из купели, и стал просить одного: «Сотвори любовь, господине, дай мне воду». Он же не соглашался дать ему воду. Тогда товарищ почерпателя говорит ему: «Дай ему немного». Тот отвечает: «Не дадим, потому что он весьма нерадив и не радит о себе». На это товарищ ответил: «Да, он нерадив, но ради странничества его дадим ему». Если мы вспомним, что начиная с Евангелия от Иоанна вода является символом Духа Святого и благодати, то мы полностью поймем значение этого видения: из-за нерадивости монаху отказывается в благодати и, следовательно, в жизни, как во временной (смерть в пустыне от жажды), так и в вечной, и он помилован только ради его странничества (т.е. монашества). Еще более грозные последствия нерадения и непослушания показаны в 44-м рассказе: у одного старца близ города Антино было десять учеников, и среди них «он имел одного, весьма не радевшего о себе (πάνυ ἀμελοῦντα ἑαυτοῦ)». Несмотря на вразумления и уговоры старца: «Брат, позаботься о своей душе, ты должен умереть и отойти на мучение», он всегда «ослушивался старца и не принимал его слов». В результате он умер, и старец духовными очами увидел его в реке огненной (см. ниже).

Печаль. От уныния резко отличается печаль. Некий египетский старец увязывает ее со славолюбием, считая печаль его оборотной стороной: «Мы ни удерживаем себя, когда нас хвалят, ни выносим слова обличения. Одно из нас производит славолюбие, а другое нам, несчастным, причиняет печаль. Ибо где печаль и тщеславие, не находится ничего хорошего». В 110-м рассказе говорится также о том, что демоны могут от печали довести человека до отчаяния: «Сие есть дело демонов…»

Чем это может закончиться, показывает 177-й рассказ, в котором говорится о монахе, пожелавшем, несмотря на настояния старца, жить в келье еретика Евагрия. Демон печали довел его до самоубийства.

Для борьбы с печалью необходимы решимость и твердая вера, подобная вере Моисея. В 208-м рассказе находится весьма примечательная апофтегма: «Брат, одержимый печалью, вопросил старца, говоря: “Что буду делать, ибо помыслы налегают на меня, говоря: ‘Ты напрасно (букв. несвоевременно) отрекся от мира и не можешь спастись’”. Говорит ему старец: “Ты знаешь, брат, что если мы и не можем войти в землю обетованную, то лучше, чтобы кости наши пали в пустыне, чем вернуться в Египет”».

В этой апофтегме следует обратить внимание на следующее: состояние печали есть некая одержимость, подобная одержимости демонской. Помыслы печали не просто активны, но агрессивны, они налегают на человека, буквально «давят» его. Египет, «дом рабства», являлся традиционным символом для царства дьявола (см. ниже), и, соответственно, давящие помыслы ассоциируются с царством диавола и рабства, в каком-то смысле их можно уподобить войскам фараона, устремившимся вслед за евреями.

Гнев, в отличие от других страстей, далеко не всегда заслуживает однозначного осуждения в «Луге…». Есть контексты, в которых гнев означает «божественный гнев» как проявление божественной справедливости и божественного суда. В 50-м рассказе авва Георгий говорит: «И божественный гнев охватил нас». В 1-м рассказе из membra disiecta, опубликованном Ниссеном, говорится об «Ангеле гнева», посланном от Бога, который поразил богохульника Нестория в отхожем месте. Гнев может употребляться также и для исправления человеческих пороков; так, в 187-м рассказе содержится учение о стяжании добродетелей через ненависть к противоположным им страстям. Старец Иоанн Кизический говорит: «Если кто хочет стяжать добродетель, не сможет ее стяжать, если прежде не возненавидит противоположное ей зло».

Однако в «Луге Духовном» гнев по преимуществу все-таки является предосудительной страстью. Для обозначения человеческого гнева употребляются как ὀργὴ, так и θυμός. С гневом в «Луге…» органически связано понятие ὕβρις – оскорбление.

Достойно замечания, что из шести случаев упоминания о человеческом гневе три из них связаны с материальными проблемами или материальными лишениями. В 183-м рассказе жестокосердный земледелец заставляет нанятого им монаха жать пшеницу в полдневный

зной; когда тот убеждает его, что это плохо для урожая, и переспрашивает, исполнять ли приказ, «говорит ему земледелец с гневом (μετὰ θυμοῦ): “Да, я уже сказал тебе”». Другой пример: в 218-м рассказе монахи сбились с пути, вышли на засеянное поле и потоптали немного посевов. Работавший там крестьянин стал «сильно оскорблять их с гневом (ὑβρίζειν πολλὰ μετ᾽ ὀργῆς)». Следующий случай связан с чудесным умножением пшеницы, когда игумен приказал эконому пойти за пшеницей, а тот ушел с гневом, зная, что в амбаре ничего нет. Таким образом, мы видим, что пристрастие к имуществу в той или иной форме способствует появлению гнева. Мы уже видели эту связь на примере злопамятства, связанного с толикой чечевицы (см. выше).

Из гнева проистекает ненависть, которая может принимать самые разные формы и вести к клевете (διαβολὴ) и доносительству (συκοφαντία). Клевета может принимать весьма изощренные формы. Так, пресвитера оклеветали пред епископом, что он якобы ест с дискоса (рассказ 108); на авву Даниила, вымолившего бесплодной чете наследника, возвели клевету, что будто бы он является настоящим отцом ребенка (рассказ 114).

Крайняя степень гнева и ненависти может проявляться либо в убийстве, либо в покушении на убийство: в «Луге…» упоминается о ряде убийств, которые совершают или пытаются совершить либо разбойники, либо отравители и чернокнижники. Несколько отличается от этих «профессиональных» убийств случай, описанный в 174-м рассказе: корабль попал в штиль и остался без воды; пассажиры мучились от жажды, и тогда писец, плывший на корабле, «не вынес скорби и вынул меч, желая умертвить кормчего и матросов. Говорил он: “Они повинны в нашей погибели, поскольку не запаслись водой по нашей нужде”». Писец действовал под влиянием отчаяния и гнева, говоря юридическим языком – в состоянии аффекта, поэтому он и не подвергся наказанию, но, напротив, по молитве кормчего на корабль посылается дождь.

Борьба с гневом оказывается возможной благодаря кротости. В 218-м рассказе кроткий ответ монаха разгневанному земледельцу приводит последнего к покаянию и желанию принять монашество. В 35-м рассказе наглый клирик заушает патриарха, а тот подставляет ему другую щеку. В 187-м рассказе для борьбы с гневом рекомендуется избегать лишнего общения: «Хочешь ли воздерживаться от гнева? Возненавидь обращение с мирскими».

Гордость. Одна из наиболее тяжелых страстей – гордыня. Среди духовных лиц она может принимать запущенные формы, приводить к прелести и к духовной (а иногда и телесной) погибели. В Евергетидской колекции membra disiecta содержится рассказ о гордом пресвитере, который через гордыню впал в блуд с женой одного начальника и за это был оскоплен. В одном из membra disiecta Лакнера имеется весьма интересное и несколько странное повествование об одном монахе, который, возгордившись, стал просить у Бога позволения быть таким же, как Исаак или по крайней мере как Иов. После этой горделивой и неразумной молитвы к монаху является Сатана под видом воина и просит принять от него на сохранение золото, девицу и отрока. Монах по простоте принимает все это, затем впадает в блуд с девицей, убивает ее, а также отрока как свидетелей его позора и с деньгами убегает. В одном из городов он берет себе в жены дочь палача, а после смерти последнего сам становится палачом и участвует в пытках и казнях. Вновь является сатана в виде воина и обличает его в убийстве отрока, девицы и растрате денег. Монах-палач нехотя признается и осуждается на повешение. У виселицы мнимый воин открывается ему и хвалится своей победой над гордецом, не научившимся вести духовной брани. Итак, из этого рассказа мы видим, что духовная гордыня оказывается источником целого ряда грехов и преступлений – блуда, убийства и воровства. Мы уже упоминали об апофтегме аввы Александра, где гордость связывалась с любовью к деньгам (φιλοχρηματία).

Тщеславие. Производными от гордости являются тщеславие (κενοδοξία) и суетность. Мы уже рассмотрели связи тщеславия со сребролюбием и несправедливостью, а также с печалью. Остается добавить, что тщеславие часто оказывается истинной мотивацией внешне безупречных, а внутренне бесполезных аскетических подвигов. Один мирянин, став монахом, перестал поститься столь строго, как прежде; этому удивился его брат, и тогда монах объясняет: «Ведь пустая слава от человек и похвала неизмеримо укрепляли и облегчали труд подвига».

Безусловно, ересь органически связана с гордыней как падшего ума человеческого, так и его духа, однако в силу особого культурно-религиозного статуса ереси, которая может быть плодом как гордыни, так и неведения, ее следует рассматривать отдельно.

Блуд. Наиболее часто упоминаются плотские грехи – прелюбодеяние и блуд. К чести общества, описываемого Мосхом, мы не встречаем в его сборнике рассказов о противоестественных грехах (содомии и проч.).

Для слова «блуд» (πορνεία) в «Луге…» существует много синонимов и близких понятий.

Весьма показательно, что слово φθορὰ, тление, употребляется у Мосха в общем богословском значении, но не в конкретном значении – растление. В частности, vii рассказ по изданию Миони: «И замыслив дело беззакония на честных дев, повлекли их на растление (πρὸς φθοράν)».

Другой синоним – ἀκολασία (невоздержанность, распущенность) – связан с семантикой отсутствия воспитания или наказания. Этот термин присутствует в 7-м рассказе из Membra disiecta Миони: «Когда же окончился ужин, то он, разгоревшись от множества вина и от похоти невоздержания (καὶ τῇ ἀκολασίας ἐπιθυμίᾳ), стал склонять ее к тому, чтобы спать с ним».

Следующий синоним блудного греха – ἀσωτία, распутство, первичное значение которого «не-целость, не-целомудрие», а вторичное – «роскошь, расточительство»; следовательно, эта лексема несет в себе определенный материально-финасовый подтекст. Она может обозначать не только и не столько поступки, сколько греховное состояние распутства-расточительства.

Вот один из примеров – из 32-го рассказа: «Знаете, что жил я с вами в распутстве (ἐν ἀσωτίᾳ)». Еще один пример (к связи ἀσωτία с деньгами и материальными затратами) – рассказ о юноше, разоренном кораблекрушениями: «И все погубил, не проел (не прокутил), не расточил на распутство (εἰς ἀσωτίαν)».

Следующий синоним, носящий эвфемистический оттенок, – πράξις (букв. дело, деяние). Он может обозначать собственно половой акт, как в 39-м рассказе: «Когда же девица увидела его (монаха) целиком распаленным на “дело” (πρὸς τὴν πράξιν)». Другие два примера можно найти в 97-м рассказе, где один монах говорит своему брату: «Или иди со мной, чтобы я сделал дело». В том же рассказе содержится еще более характерный пример: «Вышел вошедший в блудилище, сделав “дело”». Вольно или невольно, но в контексте монашеских согрешений блудом это полужаргонное выражение становится

своеобразной иронической антитезой традиционному значению слова πράξις в монашеском языке – «делание», духовная «практика», подразумевающему пост и молитву.

Наконец, термин, обозначающий блуд как некую скверну, осквернение, – μύσος (скверна, осквернение, гнусность). Приведем пример из 165-го рассказа: «И, узнав, кто совершил это (изнасилование матерей новокрещеных детей), обезглавил сотворивших это осквернение».

Итак, семантическое поле блуда очерчивается через скверну, «дело», «распущенность», «невоздержанность», роскошество, растрату. Теперь рассмотрим духовно-психологические механизмы этой страсти.

В работах глубокого знатока творчества Иоанна Мосха Хосе Пальмера эта тема представлена несколько односторонне. Он упрощенно считает, что Иоанн Мосх основную причину блуда видит в блудном демоне, а человека считает лишь жертвой и орудием этого греха. Женщины, которые появляются на пути монахов, все без исключения являются или бесовскими фантомами, или орудиями сатаны. Однако при ознакомлении с текстами «Луга…», а также с аскетической традицией, вырисовывается гораздо более сложная картина.

Грех блуда начинается с блудных помыслов, которые зачастую действительно внедряет в человека диавол. Например, 204-й рассказ: «Начал дьявол всеивать ему (т.е. монаху) помыслы на нее, и начал тот желать взять ее за руку». Даже в этом примере мы видим, как дьявольская активность провоцирует активность человеческую, и всеянные помыслы немедленно дают богатые всходы: параллельные конструкции («начал диавол всеивать помыслы» и «начал желать коснуться») показывают и человека, и дьявола как параллельные и в чем-то равные силы в совершении греха. Помыслы могут называться «скверными». Как только всеиваются помыслы, начинается борьба, или брань (πόλεμος); если человек поддается помыслам и проигрывает борьбу (обычное выражение ἐπολεμήθη), то он входит в состоянии похоти (ἐπιθυμία). Рассмотрим высказывания в «Луге…» относительно происхождения похоти. Если в одних контекстах говорится о ее дьявольском происхождении (например, 60-й рассказ, vii рассказ из membra disiecta Mioni), то в других похоть недвусмысленно связыва-

ют с испорченной человеческой природой. Вот характерный пример: «И природа возбуждает похоти, братья, но строгость подвига погашает их» (152-й рассказ).

Особо обращается внимание на то, что «юные должны каяться потому, что они подставили под ярмо свою шею в расцвете похоти» (159-й рассказ). Похоть могут возбуждать различные причины, не только и не столько сверхъестественные – дьявольские искушения, сколько естественные – появление или присутствие женщины (19, 39, 204-й рассказы), а также действие вина (см. пример выше на ἀκολασία из vii расказа по membra disiecta Mioni).

Таким образом, в «Луге Духовном» нисколько не преуменьшается значение человеческой природы, и часто причины появления похоти могут быть комплексными – происходящими как от дьявола, так и от самого человека. Вкратце рассмотрим психологические характеристики похоти.

1. Она уподобляется жалу овода. В vii рассказе по изданию Мионы говорится: «Подвигнутый дьяволом к жалу похоти (εἰς οἶστρον) против нее, повелел он ей прийти и совозлежать с ним на пире». Это словоупотребление достаточно редкое, в значении «похоть» употребляется только у Епифания Кипрского. Этот термин не случаен, им обозначается острота ощущений при похоти, а также ее насильственный, принудительный характер.

2. Похоть часто сравнивают с палящим пламенем – например, в 19-м рассказе. Высшая степень похоти – «разжжение» (горение) или просто «огонь». См. пример из 19-го рассказа: «Не вынеся разжжения». В 60-м рассказе говорится: когда юноша видел монахиню, он «весь становился как огонь».

3. Разжжение сопровождается возмущением и смятением. В 39-м рассказе дочь крестьянина видит монаха «возмущенным (θορυβόμενον) и всецело готовым на дело».

4. Иногда похоть может быть связана с гневом и жестокостью, переходя в «садистский комплекс». В уже неоднократно упомянутом vii рассказе из membra disiecta Mioni говорится о том, что персидский вельможа, разъяренный отказом монахини разделить с ним ложе, стал наносить ей удары мечом: «И с каждым ударом он склонял ее к мерзости распутства».

Исполнение похоти совершается или в публичных домах, или же ее объектами становятся мирянки, приютившие монахов (рассказы 39, 204, 205). Последствия этого греха для тех, в ком жива совесть, многообразны и печальны.

Во-первых, монах губит труд многих лет «ради краткого удовольствия» (διὰ βραχείαν ἡδονὴν – 39-й рассказ), из-за него он может лишиться Царствия Небесного (19-й рассказ). Затем, соблудивший может испытывать скорбь; в 204-м рассказе благочестивая женщина напоминает монаху: «Помысли о скорби и покаянии, которым ты должен каяться, сидя в келье». Монах переживает ощущение вины и стыда и проистекающее из него отделение от своего монастыря, своей общины: в 97-м рассказе соблудивший монах не решается вернуться в монастырь; в 205-м благочестивая вдова говорит распалившемуся было страстью монаху: «С каким лицом ты посмотрел бы на моего отца или вернулся в монастырь и слышал хор поющих святых?» Мало того, грех разъединяет согрешившего с предметом своей страсти. В том же 205-м рассказе вдова говорит монаху: «Если бы я тебя послушалась, мы бы уже были разделенными, совершив грех». Соблудивший может стать виновником многих зол и преступлений, в частности – потенциальным виновником самоубийства своей жертвы: в 39-м рассказе дочь крестьянина, на которую покушался монах, прямо угрожает ему: «Если “смиришь” меня, я в петле с собой покончу».

Блуд страшно развращает некоторых героев Моска и изменяет их личность, зачастую делая с ним то же, что делают с современным человеком алкоголь и героин: он становится своеобразным духовным наркотиком, ради которого человек готов продать и предать все. Вот пример из 97-го рассказа: двое братьев стали монахами, затем один из них впал в блуд и ушел из монастыря; его брат последовал за ним из любви к нему. Вдвоем они трудились на строительстве монастыря, и соблудивший брат брал их общий заработок и тратил на блудные дела. Другой пример: молодой человек «страшно возненавидел труд, стал блудником», а потом стал обворовывать гробницы.

Спасение от блуда, согласно «Лугу…», состоит в бегстве от похотей плоти. В 105-м рассказе приводится изречение аввы Иоанна Киликийца: «Чада, как мы бежали от мира, так да бежим и от похотей плоти». Это бегство состоит в трезвении, непрестанном пребывании в монастыре (для монашествующих), в подвиге и молитве.

Подведем итоги.

1. Учение о страстях, их классификации и борьбе с ними принадлежит как самому Иоанну Мосху, так и подвижникам благочестия, с которыми общался Иоанн Мосх (авве Александру, авве Маркеллу, Иоанну Кизическому), и является общецерковным. Оно находит ряд параллелей в творениях греческого Ефрема Сирина и Макария Великого и египетских отцов-пустынников, но также и святителей Григория Нисского и Епифания Кипрского.

2. Матерью и корнем всех грехов является сребролюбие, которое может вести к тщеславию и гордости, жадности и гневу. Сребролюбие может уподобить человека неблагодарным израильтянам, отвергшим Бога, и предателю Иуде.

3. Следующим по значению грехом является гордость, которая может привести не только к тщеславию и суетности, но и, в особо тяжелых случаях, к блуду и убийству.

4. Со страстью уныния органически связаны небрежение, леность, малодушие, а также праздность и желание покоя.

5. Печаль является обратной стороной славолюбия и может довести человека до самоубийства. Для борьбы с ней потребна твердая решимость.

6. Гнев может довести человека до ненависти и убийства. Он изгоняется противоположным чувством – смирением.

7. В определении блудных грехов особую роль играют понятия ἀσωτία – распутство, связанное с материально-финансовым аспектом этого греха, а также ἀκολασία – невоздержанность, распущенность, связанные с семантикой отсутствия воспитания или наказания. Иоанн Мосх подробно описывает механизмы этого греха, связывая его не только и не столько с демонской деятельностью, сколько с распущенностью самого человека, его податливостью блудным помыслам, которые действительно может вселять дьявол. Похоть могут возбуждать различные причины, не только и не столько сверхъестественные – дьявольские искушения, сколько естественные – появление или присутствие женщины (рассказы 19, 39, 204), а также действие вина. Для избавления от похоти необходимы трезвение, пребывание в подвиге и молитве.

Петр Малков

УЧЕНИЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ О СТРАСТЯХ

(В ЕГО ВЗАИМОСВЯЗИ С УЧЕНИЕМ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И ПРИЗВАНИИ ЕЕ К ОБОЖЕНИЮ)

Изложение аскетического святоотеческого учения о страстях в современной православной так называемой «популярной» (пусть и вполне добротной) литературе обычно исчерпывается характеристикой страсти как овладевающего человеком и властвующего над ним начала греха, констатацией рабства грешника по отношению к этой духовно губительной привычке, а также известным перечнем восьми основных страстей с указанием на необходимые пути борьбы как с каждой из них, так и со страстным началом в человеке в целом. При этом в подобной литературе, к сожалению, обыкновенно не учитываются две важнейшие составляющие святоотеческого учения о страстях, а именно его взаимосвязь со святоотеческим учением о природе человека и с учением о людском призвании к обожению. В настоящем докладе мне бы хотелось кратко затронуть обе эти существеннейшим образом взамозависимые темы.

ПОНЯТИЕ «СТРАСТЬ» И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

Прежде всего нас будет интересовать именно «антропологическое» измерение понятия «страсть», т.е. вопрос о том, как же страстное начало в человеке и рождающиеся в нас страсти взаимосвязаны с содержанием и устроением людской природы – сначала сотворенной Богом «хорошо весьма» (Быт 1:31), а затем поврежденной – через райское преслушание – и порабощенной прародительскому греху. Является ли страстное начало в человеке по отношению к его естеству чем-то абсолютно посторонним, чуждым – привнесенным

извне, всеянным через бесовские прилоги – и лишь затем уже «старательно» культивируемым эгоистическими устремлениями нашей воли? Или это страстное начало все же имеет свое органическое основание в человеческом естестве, оказываясь тем самым пусть и искаженной, но все же реализацией наших собственных онтологических сил и способностей, заложенных в нас Создателем при творении?

В первую очередь следует подчеркнуть, что аскетическая христианская традиция всегда понимала любую греховную «страсть», живущую и действующую в человеческой душе, как ненормальное и губительное явление, требующее его немедленного преодоления и решительной победы над ним. Древние Святые Отцы согласно утверждают опасность и гибельность всякой греховной страсти для человеческой души. По яркому слову преподобного аввы Исаии, «страсти суть раны души, которые отделяют ее от Бога. Блажен, кто чист и свободен от страстей…»[1].

Однако подобные утверждения не препятствуют древним Святым Отцам и учителям Восточной Церкви зачастую использовать это понятие – «страсть», «πάθος» – не только в подобном отрицательном смысле, но и, если так можно выразиться, в «нравственно нейтральном» контексте и даже в оценочно-положительном смысле. Что касается положительного значения этого понятия, то к нему нам предстоит вернуться несколько позднее. Теперь же обратимся собственно к святоотеческим определениям «πάθος».

Следует отметить, что святоотеческие определения понятия «страсть» (очень схожие между собой – к какому бы столетию они ни относились) в значительной мере оказываются заимствованы Отцами и учителями Восточной Церкви из эллинской философской традиции. Общие характеристики термина «πάθος», встречающиеся в наследии таких видных христианских авторов, как Немезий Эмесский, преподобный Иоанн Дамаскин и целый ряд других Отцов и учителей Церкви, зачастую практически дословно повторяют древних языческих мудрецов. Так, например, давая определение понятию «страсть» в его «общем» смысле, преподобный Иоанн Дамаскин воспроизводит не только схожее высказывание, встречающееся у Немезия[2], но и (в первой половине своей фразы) «Никомахову этику» Аристотеля[3]:

> Вообще же и в общем смысле страсть живого существа есть то, за чем следует удовольствие или печаль – ведь за страстью следует печаль; и не сама страсть есть печаль, потому что бесчувственное, претерпевая, не испытывает боли[4].

Следует отметить, что в этом определении понятие «страсть» еще отнюдь не выступает в своем – привычном для читателя аскетической литературы – яркоокрашенном «нравственно негативном» значении; определение это отражает совсем иное значение слова «страсть», «πάθος» – «претерпевание чего-либо».

Другое определение понятия «страсть», также отчасти заимствованное христианскими писателями (и Немезием, и преподобным Иоанном Дамаскиным, и целым рядом других авторов) у античной традиции – на сей раз, вероятно, у Галена[5], целиком касается уже душевных страстей: «…страсть есть неразумное движение души по причине представления блага или зла. Представление блага возбуждает вожделение, а представление зла – гнев»[6]. Параллельно с этим в святоотеческой традиции фигурирует и другое определение душевных страстей: «страсть есть чувственное движение желательной способности[7], вследствие воображения блага или зла»[8]. Отметим, что и здесь, исходя из данных определений (равно как и в первом случае, где «πάθος» выступает всего лишь как страдательность), понятие «страсть» не может рассматриваться как обозначающее некую греховную реалию. Это тем более очевидно, что присутствующие в одном из приведенных выше определений термины «вожделение» (ἐπιθυμία) и «гнев» (θύμος) также не имеют в данном контексте какой-либо нравственной окраски, но лишь именуют изначально заложенные Богом в человеческую природу – еще при творении Адама – силы, способности души.

Подчеркнем, что тем самым в святоотеческой письменности понятие «страсть» (вслед за античной традицией) может порой обозначать и вполне естественное, нормальное и «неукоризненное» для людской природы движение той неразумной (ἄλογον) части души, что терминологически определяется как «страстная». Эта «страстная» составляющая – если она естественным, «нормальным» образом приводится в движение высшей, разумной, частью души, а не действует сама по себе, как бы «вырываясь» из подчинения высшему началу, –

оказывается способна осуществить свое предназначение в согласии с силами, возможностями и призванием человеческой природы, с Божественным замыслом об образе ее жизни и существования. Такая «душевная страсть», о которой, собственно, и говорят два приведенных выше святоотеческих определения – как естественное движение неразумной части души, – безусловно, не может быть обозначена нами как греховная, ведь сам термин «πάθος» здесь всего лишь описывает вполне характерные и закономерные процессы бытия и деятельности человеческого естества.

Следует, пожалуй, остановиться на этом чуть подробнее, рассмотрев святоотеческое учение о механизме деятельности этого «страстного» начала в человеческой душе и заодно выяснив, как же соотносится и взаимодействует подобная, вполне естественная для людской природы, «страстность» с существованием в человеческой душе греховных страстей.

Так, Немезий Эмесский (опять же вслед за Аристотелем[9]), подразделяя душу на две части – разумную (λογικόν) и неразумную (ἄλογον), – утверждает, что неразумная душа, в свою очередь, имеет две составляющих: подвластную разуму и не подчиняющуюся ему[10]. В то же время подвластная разуму часть неразумной души делится на две главные силы: чувственно-пожелательную (τὸ ἐπιθυμητικόν) и аффективную, или эмоциональную (τὸ θυμικόν)[11] (в то время как вторая – не подчиняющаяся разуму – часть неразумной души содержит в себе начала всех физиологических сил живого организма: питающую, пульсовую и сперматическую[12]). Чувственно-пожелательная и эмоциональная способности тесно связаны с понятием страсти (πάθος)[13], являющимся для них родовым, а сами вожделение (ἐπιθυμία; шире – желание недостающего, стремление к наслаждению различными удовольствиями) и гнев (θύμος; как орудие разума, пробуждающего гнев в отношении всего достойного справедливого негодования[14]) являются подвидами страстного начала и способностями неразумной, страстной части души. Вот эти-то силы и могут проявить себя (и проявляют себя так в падшем человеке) негативно, губительно, когда они освобождаются из-под власти разума, перестают ему повиноваться. В таком случае вожделение делается похотью греховных удовольствий[15], а гнев проявляет себя как «желание взаимного мщения», как вспыльчивость, злоба и ненависть[16]. Здесь лежит начало существова-

ния греховных страстей, основание их бытия, укорененное в противоестественной деятельности «страстной», неразумной части души, призванной Самим Богом при творении повиноваться разуму, но вырвавшейся из такого подчинения.

Греховные же человеческие страсти (которые начиная с IV столетия классифицировались древнехристианской письменной аскетической традицией – на Востоке впервые, вероятно, аввой Евагрием[17] – в виде восьмичастной схемы) являются при этом как бы «подвидами» различных проявлений двух этих вышедших у греховного человека из подчинения разуму важнейших способностей неразумной души – вожделения и гнева. Как известно, эти восемь страстей – чревоугодие (γαστριμαργία), блуд (πορνεία), сребролюбие (φιλαργυρία), гнев (ὀργή, слово, по мысли прп. Исидора Пелусиота, в отличие от гнева-θύμος означающее уже не гнев как краткий порыв, но гнев застарелый и жаждущий отмщения[18]), печаль (λύπη), уныние (ἀκηδία), тщеславие (κενοδοξία), гордость (ὑπερηφανία).

Мы помним, что в святоотеческом письменном наследии названные страсти принято разделять на телесные и душевные. Следует, однако, учитывать, что святоотеческая мысль настаивает: в человеческой природе «инициатором» нашего порабощения страсти – будь то страсть душевная или телесная – всегда является человеческая душа (дух). По слову святителя Григория Паламы, «дух наш – есть источник всякой страсти…»[19]. А по мысли преподобного Максима Исповедника, «страсть есть» именно «противоестественное движение души…»[20]. Следовательно, любая страсть есть в первую очередь противоестественный «акт» души, нарушающий замысел Божий как о человеческой душе, так и о человеческом теле; страсть – это именно ее действие и инициатива, осуществляемые в самой глубине человеческой природы. И именно душа порой с готовностью откликается в нас на вражий прилог, помысл.

Таким образом, всякая страсть имеет своим источником прежде всего душевное стремление. Впрочем, и плоть является как бы «сотрудником» души в зарождающихся в грешнике плотских страстях, располагаясь к ним пожелательными способностями.

Итак, в случае ослабления власти разума над пусть и естественными, но все же низшими и призванными быть в подчинении стремлениями нашей природы в человеке рождаются помыслы. Эти помыс-

лы, если им не дан немедленный отпор, влекут грешника – с помощью уже поработившегося этим помыслам разума – к возникновению в душе все более и более крепнущей страсти[21].

Однако изначально Бог замыслил человека иначе, сотворив его свободным от страстей. Обобщая излагающее эту мысль святоотеческое учение, известный русский дореволюционный патролог Ф.С. Владимирский пишет:

> …Душа сама по себе, по своей богоподобной природе, бесстрастна, ἀπαθής (Исаак Сирин, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Мелетий Монах и др.), так что «страсти ей не свойственны» (Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Исаак Сирин, Илья Критский и др). Отсюда ясно, что «πάθος» есть нечто «противоестественное», ненормальное, «извне привходящее» в душу (Исаак Сирин, Макарий Великий, Илья Критский...); она – «недуг души» и – притом – случайный (Василий Великий, Исаак Сирин и др.)[22].

Отсюда мы видим: древняя аскетическая традиция подчеркивает, что страсти не имеют своего органического источника собственно в человеческой природе, сотворенной «по образу Божию» (Быт 1:27), а значит, «по определению» не обладающей никаким онтологическим началом греха. Греховные страсти привносятся в человеческую жизнь извне – вместе с отступлением человека от Бога и от Божественного замысла о людском существовании. Однако греховные страсти, имея начало своего бытия вне человеческого естества – во вражьих прилогах, – оказываются все же с людской природой – как с павшим грехом естеством – теснейшим образом взаимосвязаны и даже как бы являют собой искаженный модус ее деятельности. Они на этой природе неким образом «паразитируют», с ее же помощью проявляя себя в ней. В этом смысле святоотеческая традиция настаивает и на том, что действующие в человеке греховные страсти отчасти даже являются некоторым энергийным «производным» нашей природы, впрочем, – повторим – природы поврежденной и искаженной грехом.

Именно в этом смысле греховные страсти – это не только наша привязанность к той или иной конкретной духовно губительной привычке и последовательная греховная устремленность к ее реализа-

ции, но и – в широком смысле – любое (осознанное ли, стихийное ли, порой осуществляемое как случайный порыв) усилие человеческого естества, противное воле Божией и совершающееся ей вопреки. Такое богопротивное действие – или искаженная «энергия», неестественное движение – людской природы прямо именуется в древнехристианской богословской традиции «страстью». Так, например, Мелетий Монах очень четко разграничивает понятия «энергия», которая является нормальным, «согласным с природой» действием нашего целостного духовно-физического естества, и «страсть», которая есть «движение παρὰ φύσιν – вопреки природе»[23]. Сходные идеи высказывают и другие Отцы и учителя Восточной Церкви. Вот что пишет Немезий Эмесский (его мысль в целом повторяет и преподобный Иоанн Дамаскин[24]):

> Энергия называется страстью… всякий раз, когда она проявляется вопреки природе. Ведь деятельность (энергия) есть движение согласно с природой, а страсть – вопреки природе. Таким образом, в этом именно смысле энергия называется страстью, когда она возбуждается не согласно с природой, сам ли по себе возбуждается кто-либо, или – от другого… Нисколько поэтому не удивительно, что одна и та же вещь называется и страстью и энергией (деятельностью). Ведь поскольку движения происходят из самого страстного начала души, они суть некоторые энергии, а поскольку они неумеренны и несогласны с природой, уже не энергии, но страсти. Таким образом, движение неразумной души есть страсть и в том, и в другом значении[25].

Мы видим: страсть реализует себя тогда, когда природа действует и стремится ко греху как бы «вопреки самой себе», свободно и последовательно отступая от собственного предназначения и тем самым нарушая установленный в ее отношении творческий Божественный закон. Именно поэтому всякая такая страсть «противоестественна», ибо уже самим своим существованием обрекает человеческое естество на искаженное, обрекающее нас на духовную гибель существование. Вот как говорит о противоестественном характере страстей преподобный Максим Исповедник:

> страсть… есть злоупотребление естественным действием, а такое злоупотребление способом [естественного] действия появляется тогда, когда присущее какой-либо силе [естества] движение направляется к противоестественному[26].

По точному определению преподобного Анастасия Синаита, «противоестественное есть либо то, что Бог создавал не таковым, [каковым оно стало], либо то, что Он вообще не создавал, – например, грех и смерть»[27]. Два значения понятия «страсть» в его негативном смысле вполне укладываются в обе части этого определения, принадлежащего преподобному Анастасию: с одной стороны, страсть есть противоестественная, ложно направленная человеческая природная энергия, которую Бог таковой не создавал и которую исказил в себе сам человек – своим богопротивным стремлением ко греху (первая часть определения); с другой – страсть есть также еще и противоестественное, всеянное в человека начало греха, вообще не сотворенное Богом, которое, как и всякий грех, не имеет подлинного онтологического статуса, собственного начала бытия и паразитирует на свободной воле падшего человека (вторая часть определения).

Обобщая сказанное в первом разделе доклада, отметим, что для целостного и адекватного понимания такого явления, как царящие в падшем человеке страсти, очень важным оказывается не только осознание и осмысление нами действия и власти в нас отдельных конкретных страстей – как следствий бесовских прилогов, насылаемых на нас извне и лишь затем усваиваемых греховным человеческим разумом, принимаемых восстающей против Бога свободной волей. Не менее значимым оказывается и ви́дение той взаимосвязи, что существует между этим аскетическим учением о страстях и целым рядом категорий православной святоотеческой антропологии. Именно древние Святые Отцы и учители Церкви православного Востока говорят нам о присутствующем в человеческой душе естественном страстном начале, определяют страсть как действие человеческой природы вопреки самой же этой природе («παρὰ φύσιν») и утверждают, что все властвующие над нами греховные страсти «противоестественны» именно потому, что они коренятся в злоупотреблении человеком вложенными в него Самим Богом нормальными и благими силами людского естества.

С этим рассмотренным первым вопросом – о взаимосвязи святоотеческого аскетического учения о страстях со святоотеческим же учением о составе и естественных силах человеческой природы – тесно взаимосвязана и вторая интересующая нас тема, к которой мы переходим.

ПОНЯТИЕ «СТРАСТЬ» И ПРИЗВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ОБОЖЕНИЮ

Если «страсть» не только является следствием внешних по отношению к человеку губительных искушений, но и имеет основание в искаженных грехом, но все-таки вполне естественных силах и способностях нашей созданной Богом тварной сущности, то как же эти силы и способности должны быть в нас исправлены и положительно реализованы – в соответствии с изначальным Божественным замыслом о них?

Вся человеческая природа призвана к спасению, к обожению. И раз это так, то можем ли мы, безусловно утверждая необходимость умерщвления властвующих в нас конкретных духовно губительных греховных страстей, в то же время не только говорить о победе над влекущим нас ко греху страстным началом как таковым, но и стремиться к его – силой Божественной благодати – исправлению, пересозиданию, преображению, обожению? Действительно, если страстное начало в человеке есть природная составляющая, одна из сил неразумной части души, то не призвано ли и это страстное начало – вместе с полнотой всей нашей природы – к теснейшему единению с Богом по благодати, к совершенству богопричастности? Возможность подобного обожения страстного начала человеческой природы и является вторым интересующим нас вопросом, ответ на который также, безусловно, следует искать в святоотеческой традиции…

По мысли древних Святых Отцов Востока, подобное исправление нашего природного страстного начала оказывается возможным лишь тогда, когда христианин ведет подлинно богоугодную жизнь, исполняет Божественные заповеди, плачет о грехах и побеждает властвующие в душе конкретные губительные страсти – через все это совершенствуясь в смирении. По слову святителя Григория Паламы, некогда охваченный страстями ум, ныне искренно борющийся с по-

мыслами и плачущий о грехах, «…сообразно мере сего плача получает милость утешения; и если при этом укрепится в смирении, то полностью преобразит и страстную часть души»[28].

Итак, в спасаемых такое преображение страстного начала человеческой природы, безусловно, происходит. Каков же механизм этого духовного процесса? Подобное «спасение» страстной силы души – как ее исправление и освящение – осуществляется в христианине путем как бы некоего «перенацеливания» вектора этих сил – с телесных наслаждений и мирских чувственных удовольствий[29] на Божественную реальность, и в то же время – через подчинение этого страстного начала неразумной души нашему разуму (как это и было изначально замыслено Творцом в отношении человека), а также благодаря достижению некоей умеренности в проявлении этих сил, их как бы «умаления», нормализации «мощи» их порывов[30].

Яркое описание некоторых сторон такого исправления, преображения страстного начала в человеке и даже достижения этим страстным началом – в единстве всей полноты человеческой природы, спасаемой силой Божественной благодати, – подлинной богопричастности мы находим в творениях преподобного Максима Исповедника.

Говоря об этом, преподобный Максим касается и ряда важных частных моментов подобного таинственного духовного процесса. В том числе, он рисует картину того, что же происходит при таком преображении страстного начала с двумя основными силами страстной неразумной части души – чувственно-пожелательной (τὸ ἐπιθυμητικόν), проявляющей себя в человеческой природе как вожделение (ἐπιθυμία), и аффективной, или эмоциональной (τὸ θυμικόν), реализующей себя как «гнев» (θύμος):

> ...У кого ум всегда с Богом, у того и желание (ἡ ἐπιθυμία) перерастает в Божественную страсть (τὸν θεῖον ἔρωτα), а ярость (ὁ θύμος) вся целиком превращается в божественную любовь (τὴν θείαν ἀγάπην). Ибо, благодаря долговременному сопричастию с Божественным озарением, он (ум) весь становится световидным и, тесно связав с собою страстную часть свою, превращает ее в нескончаемую божественную страсть и непрестанную любовь, целиком обратившись от земных вещей к Божественному[31].

О подобном же «перенацеливании» страстной силы человеческой души с мира – с его преходящими удовольствиями – на Божественную реальность, о достигаемом христианином преображении страстной вожделеющей любви ко греху в любовь к Богу не менее ярко, чем преподобный Максим, пишет и святитель Григорий Палама. Вообще говоря, духовное творческое наследие преподобного Максима и наследие святителя Григория удивительным образом созвучны друг другу в раскрытии этой глубокой и важной темы, находящейся на стыке антропологии, аскетики и мистического богословия – темы преображения и обожения страстного начала в человеке. Вот что говорит об этом Палама:

> …Любовники Прекрасного (οἱ ἐρασταὶ τῶν καλῶν) не умерщвляют страстную способность (души) и не запирают ее в себе бездейственной и неподвижной, потому что им тогда будет нечем любить добро и ненавидеть зло, нечем отчуждаться от порока и привязываться к Богу. Они уничтожают только расположенность этой силы к злу, полностью превращая ее в любовь к Богу, по первой и великой заповеди: «Люби Господа Бога твоего всей крепостью твоей» (ср. Мк 12:30), то есть всей силой. Какой всей силой? Ясно, что страстной; ведь она и есть то в душе, что способно любить[32].

То есть подлинной святой страстью здесь оказывается страстная устремленность к Божественному. Но как же соотнести подобные утверждения святых Отцов с общей аскетической мыслью о том, что христианин призван к умерщвлению в себе страстей и к достижению полного бесстрастия (ἀπάθεια)?

По мысли преподобного Максима Исповедника, подлинным идеалом христианской жизни является «совершенное бесстрастие, которым удаляется любое страстное и лишенное света помышление духа»[33]. А по слову преподобного Симеона Нового Богослова, «бесстрастием» именуется «то, когда кто не только удаляется от действования по влечению страстей, но чужд бывает и самой похоти их»[34]. Остается ли место какой-либо страстности, пусть даже страсти «по Богу» там, где должно царить полное и совершенное бесстрастие – как невозмутимость безгрешного и бесстрастного же теосиса?

Святоотеческая традиция решительно утверждает возможность такого теосиса страстной силы в людской природе. И основывается она на том, что само бесстрастие отнюдь не следует понимать в смысле умерщвления этого страстного начала в человеке. Напротив, бесстрастие – это совсем не пассивность, не некий бездеятельный покой и тем более не умерщвление страстной силы неразумной части души, но, наоборот, ее наивысшая и наилучшая предельная энергийная активность, осуществляемая ею в соответствии с Божественным замыслом о человеческой природе. По свидетельству «Святогорского томоса», под бесстрастием следует понимать не «состояние омертвения страстной части души», но, напротив, «состояние ее деятельности, направленной к лучшему, – когда страстная часть целиком отвратилась от злых дел и обратилась к добрым, утратив дурные свойства и обогатившись благими», и когда «страстная часть души изменилась, освятилась, но не умертвилась»[35].

В каком же направлении устремляется такая освященная благодатью «бесстрастная страсть», чистая и не замутненная грехом энергия страстной части человеческой души?

Тот же святитель Григорий вновь и вновь повторяет, что страстное начало в человеческом естестве при достижении христианином подобного «действенного бесстрастия» целиком и полностью обращается в устремленность Божественной любви. Он пишет:

> …Бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми… Злоупотребление силами души плодит отвратительные страсти, как злоупотребление познанием сущего превращает мудрость в безумие; но если человек будет употреблять их хорошо, то через познание сущего придет к богопознанию, а через страстную способность души, стремящуюся к той цели, для которой она создана Богом, добудет добродетели… Этого достигнет, говорю, не тот, кто их умертвит, потому что он окажется тогда равнодушным и неподвижным для божественных свойств и состояний, а тот, кто подчинит себе страстную силу

> так, чтобы, подчиняясь уму, своему природному главе, и послушно идя к Богу, она благодаря непрестанной памяти Божией закрепила себе божественное расположение и поднялась до высшего состояния, то есть до любви к Богу…[36]

Следует также заметить, что, по мысли Святых Отцов, такая «святая страстность», достигаемая в состоянии бесстрастия, не только способствует «нормализации» бытия сил неразумной части души, но и сказывается на образе существования и деятельности телесных сил и устремлений человека. Как прежде, в состоянии греховной страстности, тело выступало как бы «сотрудником» инициатора любой страсти – души, устремляясь ко греху плотскими расположениями, так и теперь, по мысли все того же святителя Григория, тело наравне с душой получает доступ к активному и деятельному участию в «благостыне» освятившегося и преобразившегося страстного начала души[37].

Таким образом, именно в бесстрастии как подлинной и святой энергии преодолевшего власть греха страстного начала – вновь подчинившейся разуму и (через него) Богу неразумной части души – реализуется наша подлинная и деятельная устремленность к Богу, к стяжанию того Небесного Царствия, которое «нудится» лишь «силою» – как непрестанной борьбой христианина за собственное Спасение.

Все это даже позволяет преподобному Максиму Исповеднику – парадоксальным образом – предельно сблизить и даже почти отождествить в одном из своих текстов понятия «страсть» и «обожение»: страсть как пребывание в состоянии обожения – вот мистический образ, который мы обнаруживаем в творениях преподобного. По мысли Максима, понятие «страсть» – в своем высшем положительном смысле – может одновременно означать две неразрывно связанные между собой реалии мистической жизни. Здесь и претерпевание человеком даруемого ему Богом состояния обожения, и, одновременно с этим, природно-энергийная способность очистившейся от греха души в ответ на этот Божественный дар страстно к нему возвыситься и дар сей принять. Мы помним, что в общем смысле термин «страсть», «πάθος» может означать равно и претерпевание чего-либо, и деятельность подвластной разуму неразумной части души. В своей «7-й трудности» преподобный Максим как бы объединяет, почти синтезирует оба эти значения понятия «страсть». «Что́ для достойных может быть вожде-

леннее обожения, в котором Бог, соединяясь со ставшими богами, соделывает по благости все Своим», – восклицает Преподобный, и затем, приводя различные символические именования такого пребывания души в состоянии обожения («радость», «удовольствие»), прямо именует его в том числе и «страстью»[38]. В подобном состоянии страсти-обожения как некоего дара боговидения он видит две стороны: с одной стороны, «претерпевание» его душой, на которую воздействует и возводит в такое состояние богопричастности обоживающая Божественная благодать, а с другой – «способность к исступлению» как к деятельному восхождению в это пребывание в Боге самой души. При этом преподобный Максим подчеркивает, что подобная «способность к исступлению» оказывается невозможной без бесстрастия и непременно сопровождается им[39]. То есть страсть здесь, по преподобному Максиму, – это одновременно и «претерпевание» обожения (здесь звучит понимание «страсти» именно как претерпевания чего-либо), и в то же время – само страстное любовное и радостное вхождение человеческой души к обожению (ее собственная деятельная и страстная природно-энергийная устремленность, отражающая второе значение понятия «страсть»). Таким образом, в тексте преподобного Максима два значения понятия «страсть», «πάθος» почти сливаются – по сути, синтезируются – в описании того страстного союза любви Творца и Его творения, что соединяет – через взаимную энергийную устремленность Друг навстречу другу – подающего Свою благодать Бога и страстно ищущего этой благодати обожения человека…

Итак, обобщая сказанное во втором разделе доклада, отмечу, что восточное святоотеческое учение признает возможным и даже необходимым достижение страстной частью нашего естества (конечно, не в отрыве от всей полноты человеческой природы) состояния богопричастности, обожения. Это бывает осуществимо путем преодоления порабощенности страстного начала человеческой души греху; благодаря подчинению этого начала человеческому разуму, а через посредство разума – и Самому Богу; через приведение образа существования и деятельности страстного начала души в соответствие с изначальным творческим и спасительным Божественным замыслом о нем; посредством «перенацеливания» природной энергийной страстности с мирских удовольствий и привязанностей на достижение непреходящих небесных благ. При этом именно страстная сила души –

энергиями бесстрастных страстей, влечением преображенного в Божественную страсть вожделения (ἐπιθυμία) и силой переменившегося в божественную любовь гнева (ὁ θύμος) – бывает здесь призвана к осуществлению высочайшего предназначения: деятельного восхождения к Богу, на все новые высоты обожения. И оказывается для нее это возможным как раз потому, что именно эта страстная сила, по слову святителя Григория Паламы, «и есть то́ в душе, что способно любить»[40].

Примечания

[1] Преподобный авва Исаия. Слово 28 О ветвях греховного зла, 1 // Добротолюбие. М., 2004. Т. 1. С. 400.

[2] *Немезий Эмесский*. О природе человека, 16: О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной // Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998. С. 77.

[3] *Аристотель*. Никомахова этика, 1105b20.

[4] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII: О страсти (претерпевании) и действии // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 217–218.

[5] *Galenus*. De placitis Hippocratis et Platonis. VI. 1.

[6] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII: О страсти (претерпевании) и действии. С. 218. Ср., например: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 16: О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 77.

[7] Вот как определяет понятие «желание» тот же преподобный Иоанн Дамаскин: «Желание же (βούλησις) есть некоторое естественное хотение, то есть естественное и разумное стремление к какой-то вещи. Ибо в человеческой душе заложена способность разумно стремиться» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII: О страсти (претерпевании) и действии. С. 219).

[8] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII: О страсти (претерпевании) и действии. С. 218.

[9] *Аристотель*. Никомахова этика. 1102a27, b28.

[10] См.: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 15: Иное деление души. С. 75.

[11] См.: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 16: О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 76.

[12] См. *Немезий Эмесский*. О природе человека, 22: О неразумном, не подчиняющемся разуму. С. 90.

[13] См., напр.: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 16: О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 76.

[14] См.: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 21: О гневе. С. 89.

[15] См.: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 18: Об удовольствиях. С 81–82.

[16] *Немезий Эмесский*. О природе человека, 21: О гневе. С. 89.

[17] *Евагрий*. О восьми помыслах к Анатолию, 1 (= PG. 40. Col. 1272A).

[18] См.: *Исидор Пелусиот, прп.* Письмо 223 // Прп. Исидор Пелусиот. Творения. М., 1860. Т. 3. С. 137.

[19] PG. 151. Col. 393A.

[20] *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви, 16 // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1. С. 109.

[21] См., напр.: *Григорий Нисский, свят.* О душе и воскресении (PG. 46. Col. 61).

[22] *Владимирский Ф.С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе // *Немезий Эмесский*. О природе человека (Приложение). М., 1998. С. 429.

[23] *Мелетий Монах.* Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς (PG. 64.Col. 1308C).

[24] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 2, XXII: О страсти (претерпевании) и действии. С. 218.

[25] *Немезий Эмесский*. О природе человека, 16: О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 77–78.

[26] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию, 58 // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 53–54.

[27] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. II. II. 7 // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 254.

[28] *Григорий Палама, свят.* Три главы о молитве и чистоте сердца, 1 (Цит. по: *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 479; оригинальный греческий текст трактата: PG. 150. Col. 1117–1121).

[29] По слову святителя Григория Паламы, «…любящий тело любит мир. И вот когда мы из-за… любви к телу неумеренно жаждем мирских наслаждений, [их] преследуем и лелеем, мы окружаем себя многоликим и безобразным роем страстей» (= PG. 151. Col. 417BC).

[30] Вспомним мысль Немезия Эмесского о том, что естественная человеческая природная энергия, деятельность превращается в страсть, в том числе и по той причине, что она становится «неумеренной» (см.: *Немезий Эмесский*. О природе человека, 16: О неразумной части души, которая называется также страстной и желательной. С. 78.) Значит, «умерение» этой деятельности, как некая ее нормализация, оказывается, среди прочего, и путем к ее обратному преображению из страсти в энергию.

[31] *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви, 48. Кн. 1. С. 114.

[32] *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. II. 2. 23 // Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 182.

[33] *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1. С. 179–180.

[34] *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы, 165 // Добротолюбие. М., 2004. Т. 5. С. 52.

[35] *Григорий Палама, свят*. Святогорский томос // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 164.

[36] *Григорий Палама, свят*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II. 2. 19 // Свт. Григорий Палама. С. 178.

[37] См. его Святогорский томос (Цит. соч. С. 164).

[38] *Максим Исповедник, прп.* Трудность 7 (PG. 91. Col. 1089A).

[39] Там же.

[40] *Григорий Палама, свят*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II. 2. 23 // Свт. Григорий Палама. С. 182.

Андрей Пономарев

Покаянные песнопения сирийского Тропология (рукопись Sinait.syr.48)

Введение

Гимнографические памятники являются древнейшими образцами письменности и занимают выдающееся место в истории языка и культуры. Научная проблематика, связанная с изучением гимнографических текстов как специфичной, достаточно объемной категорией поэтико-агиографических источников, широка и многообразна.

В настоящее время установлено, что сборник песнопений седмичного круга, именуемый Октоихом, восходит к единому сборнику песнопений, который предположительно сложился в VII веке и носил название Тропологий (Τροπολόγιον). Впоследствии единый сборник распался на минейную (тексты неподвижного годового круга) и триодную (тексты подвижного пасхального круга) части, а его воскресный и вседневный разделы образовали Октоих (тексты седмичного круга). Древнейшие свидетельства такого рода сборников сохранились в грузинских переводах. Сирийская рукопись, исследованием которой мы занимаемся, по всей видимости, относится к тому же кругу памятников.

О рукописи

Рукопись Sinait.syr.48 из собрания монастыря св. Екатерины на Синае представляет собой пергаменный кодекс в 330 листов, размером 230 х 150 мм. Текст написан в одну колонку по 20–30 строк на листе. Несколько листов в начале и в конце рукописи утрачены.

В отсутствие надписания и колофона датировка рукописи опирается исключительно на содержание, а также на особенности почерка; наиболее вероятная – XI–XII века[1].

Состояние сохранившихся листов (значительные потертости внешних нижних углов) показывает, что кодекс какое-то время активно использовался.

Рукопись является обширным собранием гимнографических текстов, которое имеет четыре раздела:

– воскресные песнопения на 8 гласов;

– песнопения праздников и памятей святых, расположенные в календарном порядке, с помещенными между Благовещением (25 апреля) и Явлением Креста в Иерусалиме (7 мая) службами триодного круга от Субботы мч. Феодора Тирона до Пятидесятницы;

– приложения в составе: канон усопшим, канон преподобным общий; песнопения служб дней будничных на 8 гласов; седальны на 8 гласов и др.

Рукописи такого состава, т.е. гимнографические сборники, сочетающие в себе материалы минейного, триодного и седмичного богослужебных циклов, хорошо известны исследователям в основном по грузинским переводам с утраченных греческих оригиналов. По-грузински эти сборники называются «Иадгари», что, вероятно, соответствует греческому термину «Тропологий»[2].

Исследования сборников «Иадгари» показали, что они в своей основе восходят к иерусалимскому лекционарию и отражают гимнографию иерусалимского богослужения доиконоборческого и иконоборческого времени, т.е. до распространения в этом регионе студийских богослужебных традиций, первые проявления которого фиксируются по памятникам уже с середины X столетия[3].

Мы относим нашу рукопись к этому кругу памятников не только на основании ее состава. Важными признаками являются также:

– отсутствие в месяцеслове памятей святых иконоборческого и послеиконоборческого времени (последний по времени святой, служба которому содержится в нашем сборнике, – Анастасий Синаит, † кон. VII – нач. VIII в.);

– отсутствие в месяцеслове памятей, характерных для константинопольской традиции;

– авторский состав, включающий исключительно гимнографов палестинского региона: наибольшая часть авторских песнопений в рукописях атрибутирована преподобным Иоанну Дамаскину и Косьме Маюмскому. Имеется некоторое количество песнопений, надписанных именами преподобного Андрея Критского и патриарха Иерусалимского Илии;

– важным признаком того, что наш сборник отражает иерусалимскую или зависимую от нее литургическую традицию, является декабрьский год: месяцесловная часть нашего сборника начинается службой праздника Рождества Христова[4].

РАЗДЕЛ БУДНИЧНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ

Раздел сборника, включающий песнопения, о которых идет речь, содержится среди приложений и является собранием песнопений, предназначенных для будничного богослужения. В рукописи раздел озаглавлен следующим образом: «Благослови, Господи, нас, пишущих чин службы дней будничных и крестных и му[чеников] святых и усопших».

Тексты выписаны по гласам – от 1-го до 4-го плагального. При этом расположение текстов в каждом из гласов, с одной стороны, подчиняется общим для всех гласов принципам, с другой – имеет индивидуальные особенности. К общим структурным элементам относится: наличие в каждом гласе покаянных песнопений, крестных песнопений, песнопений мученикам, а также раздела, имеющего рубрику «На “Возопих ко Господу”»; это указывает, по всей видимости, на то, что данные песнопения должны были исполняться в какой-то связи с библейской песней пророка Ионы. Помимо этих общих структурных элементов, в отдельных гласах представлены также циклы песнопений, озаглавленные: «На “Хвалите”», «На “Господи воззвах”», «апостолам», «пророкам», «мученикам», «усопшим» и «преподобным». Полный канон утрени выписан только в восьмом (плагальном 4-м) гласе.

Описанная структура раздела будничных песнопений позволяет предположить, что он отражает один из этапов формирования октоиха в некой локальной традиции. Особенностями этого этапа являются следующие параметры: развитая гимнография субботы, покаянная гимнография понедельника и вторника и крестная гимнография среды и пятницы.

ПОКАЯННЫЕ ПЕСНОПЕНИЯ СБОРНИКА

Покаянные песнопения каждого из гласов объединены в циклы по 4 (гласы 3, 6, 7), по 6 (гласы 1, 2, 4 и 5) или 7 (глас 8) строф. В циклах 3, 6 и 7 гласов есть богородичны. Песнопения не имеют указаний на авторство, и греческие оригиналы их пока не выявлены.

Однако в целом ряде случаев тематическое и стилистическое единство позволяет говорить, что мы имеем дело не с компиляцией, а с циклами песнопений, обладающих внутренним единством и принадлежащих одному автору.

Глас 1

**

Ты, Кто фараона в пучину моря погрузил,
а Израиля спас и вызволил,
и нам подай спасение Твое,
Господь всего!

**

Как бездна непостижимая множественны грехи мои,
и страдаю [я] от множества прегрешений моих.
Дай мне руку и [помоги мне] как Петру, Боже,
и помилуй нас.

***

[Искупитель] всех грехов мира явился не[постижимый]
и мытаря оживил и искупил,
а блудницу [помиловал] и освободил,
а также Петра, который рыдал и плакал,
принял в покаянии яко человеколюбец.

Глас 2

***

Спаси меня, Христос Спаситель мой,
и подай мне отпущение грехов

как той грешнице, которая слезы тебе принесла,
и помилуй меня, Боже.
***
Согрешил я тебе, Спаситель мой,
Но как того сына […]
прими меня, Отче мой, ибо каюсь я,
И помилуй меня, Боже.
***
Взываю к тебе, Христос, Спаситель мой,
Подобно гласу того [слепца]
Очисти меня, раба твоего, от множества согрешений
Как и того,
И помилуй меня, Боже.
****
Жертву нашу вечернюю,
которую мы приносим тебе,
Христе, прими
И помилуй нас, Боже наш.
****
Утреннюю зарю, Господи Боже,
Ты воссиял и возжег нам
И миру всему явил.
И тебе мы все исповедание и пение славы приносим, Господи.

Глас 3

Источник слез подай мне, Господи,
Который омывает душу мою,
угнетенную множеством прегрешений.
Освободи меня от грехов моих,
Ты, Спаситель, рода нашего.
Как Давид в тебе нашел прибежище
и Павел был тобой спасен
Спаситель мой, помилуй меня

Но помимо процитированных песнопений, очевидно задуманных и написанных как циклы тематически и стилистически единых

песнопений, что оттеняет индивидуальную значимость отдельных строф, встречаются совершенно особые тексты, которые явным образом выдаются и своим объемом, и стилем, и глубиной богословского осмысления тем греха, покаяния и искупления.

Примеры:

Глас 3

*****

Другой человек не явился,
Грешник умер, восстал подобный мне,
Погруженному в пороки и обнаженному от всякой добродетели.
И в этом стеснении души вопию:
Я опечален, Создатель мой, помилуй меня.

Глас 1

*****

Когда праведных и нечестивых справедливо будешь судить, Господи,
пусть глаза милости Твоей посмотрят на меня с милосердием,
чтобы помиловать меня перед престолом Твоим,
Господь страха.
В Тебе ведь нашла прибежище душа моя окаянная, спаси меня.

*****

Ты, Который один безгрешен, помилуй меня в день тот.
Ведь страх суда Твоего праведного – страсть губительная и опасная.
Ведь Ты явился вольно и искупил меня от рабства греху.
Только Ты – Господь благой и милостивый,
освободи меня от рабства ему, спаси и помилуй нас.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На этой высокой богословской ноте мне хотелось бы закончить мое выступление и еще раз отметить важность изучения древних гимнографических памятников, содержащих, а точнее, пока еще скрывающих от нас сокровища древней церковной поэзии.

Примечания

[1] Агнес Смит Льюис описывает рукопись просто как «late» (*Lewis A.S.* Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. (Studia Sinaitica; 1). London, 1894. P. 50); Гусманн не датирует ее, но указывает на возможное синайское происхождение (*Husmann H.* Eine alte orientalische christliche Liturgie: altsyrisch-melkitisch // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1976. Vol. 42. P. 161–162); карточка микрофильма гласит: «230 x 150 mm, 330 fol., parchment, XI/XII c.»

[2] О сирийских рукописях такого состава из собрания Синайского монастыря см.: *Husmann H.* Die syrischen Handschriften des Sinai-Klosters. Würzburg, 1975.

[3] См.: *Пентковский А.М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. М., 2001. № 5. С. 69–80.

[4] Рукопись содержит службу 40 синайским мученикам 28 декабря, которая помещена после Октоиха и перед Минеей. Эта особенность, по мнению Гусманна, может указывать на синайское происхождение рукописи.

Марко Скарпа

Аскетическое учение преподобного Григория Синаита и его рецепция у славян

XIV век для византийской и византийско-славянской истории – век не только особого культурного всплеска, но также и расцвета богословского и духовного. Конференция «Mandarini bizantini», которая прошла в Венеции в июне 2005 года[1], продемонстрировала, что весь XIV век стал для Византии веком интенсивного культурного развития и богословского творчества.

Жизнь церквей, особенно насыщенная в этот период, концентрируется преимущественно вокруг монашеского мира: «Одновременно с военно-политической катастрофой, в XIV веке мы обнаруживаем как в Византии, так и в южно-восточных государствах исключительное духовное и культурное пробуждение»[2].

В Византии в это же время – в XIV веке – происходило духовное возрождение, возрождение монашества; возрождение, в котором духовный приоритет утверждался все с большей и большей силой. Ведь политически Византия представляла собой почти ничтожество! Но в этот момент православные византийцы начали понимать, что главной ценностью, главным содержанием их культурного и духовного наследия является христианство, православная вера[3].

В XIV веке были открыты практически все основные монастыри Афона; их населяли выходцы из Византии, грузинские и славянские монахи – как сербские и болгарские, так и русские[4]. Отсюда начинается церковное возрождение, которое прежде всего было возрождением монашеским.

Это монашеское возрождение, центром которого была святая гора Афон, стало возрождением международным. На Афоне встречались греческие и славянские монахи, и это духовное движение, связанное с исихазмом, распространилось на славянские страны – Болгарию, Сербию и Русь[5].

ПРЕПОДОБНЫЙ ГРИГОРИЙ СИНАИТ

В этом контексте фигура прп. Григория Синаита, влияние которого – благодаря его последователям и еще более благодаря распространению его произведений – выходит далеко за рамки первой половины этого века, представляется основополагающей[6]. Жизнь его затрагивает основные монашеские центры эпохи: прежде всего, в 1310–1320-х годах, гору Афон, а с 1330–1340-х годов и до смерти – новый, им же основанный монастырь в Парории[7], связанный с тем культурным славянским центром, которым становится в первой половине этого века Тырново Ивана Александра.

Произведения его получают широчайшее распространение, как на греческом, так и – сразу же – на славянском языках[8]:

> [они] оказывают глубокое влияние на современную им восточную духовность (Григорий Палама, Каллист Ангеликуд, Каллист и Игнатий Ксанфопулы) и в последующие века, на Нила Сорского в России, в XV веке, на Василия Поляномерульского и Паисия Величковского в эпоху духовного возрождения XVIII века[9].

Речь идет о совокупности текстов, содержание которых отражает аскетический путь, предложенный прп. Григорием, и оригинальность этого пути состоит в его тесной связи с техникой молитвы, что было выделено и подробно описано профессором Риго[10]. Мы не сможем здесь остановиться на данном аспекте, который, отметим, характерен для прп. Григория и его влияния на духовность христианского Востока. Мы обратим внимание на теологические истоки аскетического пути, предложенного прп. Григорием Синаитом.

КРЕЩЕНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ НРАВСТВЕННОЙ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Основания нравственной и духовной жизни, согласно Синаиту, полагаются в Крещении. Автор опять и опять возвращается к этому, что можно заметить уже по самому использованию слова «крещение»

и связанным с ним оборотам в его трудах (девять повторений, которые можно сравнить только с шестью у Феолепта Филадельфийского и с одиннадцатью – у братьев Ксанфопулов).

Прп. Григорий говорит:

> В обновлении Крещением все верующие становятся помазанными священниками и царями, как в определенный исторический период древние были ими в действительности. Они были образами нашей истины, и не отчасти, а в целокупности обозначали посредством знаков всех нас. Наше царство и наше священство нельзя сравнить с ними по виду и по форме, при том что символы остаются теми же. И ни природа, ни благодать или призвание к помазанию не могут быть отличными для нас, потому что получившие помазание сущности различны, но у нас единые и идентичные призвание, вера и форма. Они указывают и являют, по слову истины, основания целомудрия, бесстрастия и всецелого посвящения себя Богу ныне и в веке грядущем[11].

Крещение – это дар «делания Святого Духа»[12], посредством которого нам дарован и сам Христос[13]. Имеется в виду дар, обретаемый в процессе его становления и развития:

> Каждый крещенный во Христа должен достигать все последующие возрасты жизни Христа, потому что таковой познал заранее их силу. […] Постижение Христа – это залог Духа. Рождение – действие ликования. Крещение – очищающая сила огня Духа. Преображение – созерцание божественного света. Распятие – умерщвление для всего. Гробница – принятие в сердце власти божественной любви. Воскресение – оживотворяющее восстание души. Вознесение – восторг в Боге и восхищение ума[14].

Таким образом, это призыв, обращенный ко всем, направленный к преображению всей жизни во Христе, дарованный силой Святого Духа в Крещении. Тем не менее мы часто не осознаем эту благодать. Находим у прп. Григория: «Так как в момент возрождения

мы – младенцы, не понимающие благодати, не усматривающие обновления и не сознающие чрезвычайных величия и славы, которые мы получили»[15]. Кроме того, этот призыв «погребен под бременем страстей»[16].

Посему, чтобы обрести полученную благодать, необходимо усилие. Прп. Григорий выделяет два способа, два пути для этого духовного делания:

> Действие Духа, которого мы таинственно получили в Крещении, приобретается двумя способами. Прежде всего следует вообще сказать, что дар [Святого Духа] открывается исполнением заповедей с помощью великого и долговременного труда, как сказал Марк Подвижник. И поскольку мы совершаем заповеди, постольку явно озаряет нас [Дух] свойственными Ему блистаниями. Во-вторых, Дух Святой является в послушании чрез познание и непрерывное призывание Господа Иисуса, то есть чрез память о Боге. Навыком к первому образу жизни [дар благодати] находится медленнее, навыком же ко второму – ускореннее, если [только] напряженно и терпеливо копать землю в поисках золота [благодати][17].

В качестве основного пути проживания Крещения указывается путь исполнения заповедей. Именно «по причине небрежения заповедями»[18] благодать Крещения оказалась погребенной под тяжестью страстей, и именно «посредством заповедей»[19] становится возможным достижение возраста Христова, о чем было упомянуто немного раньше.

Прп. Григорий, тем не менее, предлагает и предпочитает другой путь, «более короткий», как он говорит. Речь идет о жизни исихастской и, в частности, о молитвенном делании, основанном на психофизической практике, которая составляет, как было сказано выше, оригинальность учения этого великого отца и которая самым подробным образом рассматривается в различных его произведениях. Итак: духовный путь аскезы, который приводит к полноте переживания благодати таинства крещения посредством совершенного упования на милость Господню, призываемую непрестанно, и обретаемую в особой форме молитвы, способной преобразовать жизнь.

ВОПРОС О ТОМ, КОМУ АДРЕСОВАНЫ НАСТАВЛЕНИЯ

В такой, очень ясной, перспективе, возникает, тем не менее, вопрос о том, кому именно адресованы наставления преподобного Григория. Соответственно, необходимо ответить на следующие вопросы: дана ли благодать Крещения всем христианам?[20] кто следует особому пути, предложенному прп. Григорием? кому дано познать плоды этой благодати в земной жизни? Попытаемся ответить на эти вопросы, опираясь в первую очередь на те указания, которые нам даны в трудах прп. Григория и в его Житии.

Некоторые труды прп. Григория Синаита содержат указания адресата в названии или в подзаголовке. Так, например, «Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве» адресовано «знаменоносцу Лонгину»[21], монаху, «ученику Григория Синаита в начале его первого пребывания на горе Афон»[22]. «Краткое рассуждение о безмолвии» в первой редакции было посвящено «монаху Нифону из скита Вулевтирий рядом с Великой Лаврой горы Афон»[23], однако потом оно приобрело посвящение еще некоему Иоакиму, о котором нам ничего неизвестно. «“Главы о молитве” были написаны для старца-монаха из общежительного монастыря, на этот раз также по просьбе адресата»[24]. «Слово на Преображение Господа нашего Иисуса Христа» было произнесено «перед собранием монахов»[25]. Об адресате «Глав, расположенных акростихами», мы знаем из Жития, написанного свт. Каллистом: прп. Григорий посвятил их монаху по имени Лука[26]. Мы не имеем никаких указаний о посвящении трактата «О четырех иерархиях», но анализ его содержания и композиции наталкивает на мысль, что этот трактат является собранием записей, выполненных вне специального изучения, или же просто выписок, сделанных прп. Григорием «в процессе чтения или в перспективе создания катехизиса для монахов»[27]. Итак, все труды прп. Григория написаны для монахов, большей частью по их же просьбе[28].

Если читать его Житие с этой точки зрения, можно заметить, что – в отличие от его современника Максима Кавсокаливита, в Житии которого содержится специальное пояснение, обращенное к мирянам, – ученики, к которым обращается прп. Григорий, были исключительно монахами. Например, в его Житии читаем такое обобщение: «почти все множество монахов днем и ночью учил и просвещал,

и посредством подлинного безмолвия и молитвы всех приходивших с ревностью приблизил к Богу»[29]; и далее: «все монашествующие на Святой Горе и (иноческие) общины с духовной радостью признали его общим учителем»[30].

Есть только одно указание на общение прп. Григория со светскими людьми: во время пребывания в Константинополе он встречался с императором[31], но их общение быстро прерывается в связи с отъездом прп. Григория, несмотря на предложение императора поселиться в столице.

Рукописи, содержащие труды прп. Григория Синаита, также описываются как собрания трудов аскетико-монашеского типа.

Что касается перевода его трудов в славянском мире XIV века и их распространении, мы как раз сейчас заканчиваем подробное исследование, которое демонстрирует, что и славянские рукописи (сербские и болгарские; в восточнославянские земли тексты дойдут лишь в начале следующего века) являются сборниками аскетико-монашеского типа, которые восходят, с большой вероятностью, к местам Парория или Кефаларево, которое было основано между Парорией и Тырново учеником прп. Григория Феодосием.

Итак, кажется очевидным, что учение прп. Григория о духовной жизни выдвигает на первый план жизнь монашескую. Монашеская жизнь, следующая «новым» указаниям, одно из важнейших среди которых – техника молитвы, является предпочтительным, более коротким путем для воплощения в жизнь призвания, полученного при Крещении, тогда как мирянам для реализации того же призвания предстоит проделать более длинный и тяжелый путь исполнения заповедей.

Примечания

[1] Конференция была организована Fondazione Giorgio Cini – Istituto «Venezia e l'Europa», Convegno Internazionale «Mandarini Bizantini. Il mondo intellettuale tra Oriente e Occidente (XIV–XV secolo)» и прошла 22–25 июня 2005 года в Венеции на Isola di san Giorgio Maggiore. В ближайшее время прочитанные на конференции доклады будут опубликованы. Некоторые детали исследованы уже в работе: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 25–43 (1-я пол. XIV в.); *Idem.* La teologia bizantina: Sviluppi storici e temi dottrinali. Casale Monferrato, 1984. P. 126–132 (2-я пол. XIV в.).

[2] *Pavlov I.* San Sergio di Radonež: un santo e la sua epoca // San Sergio e il suo tempo: Atti del I Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa (Bose, 15–18 settembre 1993) / A cura di N. Kauchtschischwili, A. Mainardi. Magnano, 1996. P. 42.

[3] *Мейендорф И., прот.* Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы восточной Европы // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Научный сборник / С. С. Хоружий, ред. М., 1995. С. 13.

[4] «Nel corso del tempo i monaci russi vennero a ritemprarsi alla fonte della spiritualità del Sacro Monte, sopratutto quanto la Moscovia intraprese l'unificazione delle terre russe. All'epoca del "giogo tartaro" e dopo la conquista crociata di Costantinopoli, sfociata nella creazione dell'Impero latino (1204-61), le comunicazioni con il Meridione d'Europa erano difficili e le strade troppo pericolose; ma, a far data dalla seconda metà del secolo XIV, gli scambi ripresero vivaci» (*Conte F.* Gli Slavi: Le civiltà dell'Europa centrale e orientale. Torino, 1990. P. 488). Или, по словам Соболевского: «Около половины XIV века Россия (по преимуществу северо-восточная) начала более деятельныя сношения с Константинополем и Афоном, чем были прежде. Число русских паломников значительно увеличилось» (*Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 9).

[5] *Мейендорф И, прот.* Духовное и культурное возрождение... С. 15.

[6] См. статью в «Православной энциклопедии», посвященную прп. Григорию Синаиту; см. также: Rigo A. Gregorio il Sinaita // La théologie byzantine et sa tradition, II (XIIIe–XIXe s.) / C. G. Conticello, V. Conticello, eds. Turnhout, 2002. P. 35–122, здесь p. 35–73; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865–1459. München, 2000. P. 210–211, с важными дополнениями: *Thomson F.J.* Mediaeval Bulgarian and Serbian Theological Literature: An essential vademecum // Byzantinische Zeitschrift. 2005. Bd. 98. S. 524–525.

[7] Расположенная прямо возле границы Болгарии, «Paroria può essere identificata con la zona montagnosa di frontiera del Bosna, conosciuta oggi con il nome di Strandža, tra i fiumi Fakijska [...] e Veleka» (*Rigo A.* Gregorio... P. 77).

[8] Слово на Преображение Господа нашего Иисуса Христа.

[9] Mistici Bizantini / A cura di A. Rigo. Torino, 2008. P. 431; ср.: *Rigo A.* Gregorio... P. 83–84.

[10] *Rigo A.* Gregorio... P. 92–119.

[11] *Григорий Синаит, прп.* Главы, расположенные акростихами, 133.

[12] *Григорий Синаит, прп.* Краткое рассуждение о безмолвии, 14.

[13] *Григорий Синаит, прп.* Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, 2.

[14] *Григорий Синаит, прп.* Иные главы, 1.

[15] *Григорий Синаит, прп.* Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, 1.

[16] *Григорий Синаит, прп.* Краткое рассуждение о безмолвии, 14.

[17] *Григорий Синаит, прп.* Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, 3.

[18] *Григорий Синаит, прп.* Краткое рассуждение о безмолвии, 14.

[19] *Григорий Синаит, прп.* Иные главы, 1.

[20] Ср.: *Григорий Синаит, прп.* Главы о молитве, 5.

[21] *Григорий Синаит, прп.* Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, 1.

[22] [*Rigo*]. Mistici... P. 481, прим. 156; ср.: Rigo A. Gregorio... P. 86.

[23] [*Rigo*]. Mistici... P. 490, прим. 200; ср.: Rigo A. Gregorio... P. 86.

[24] *Rigo A.* Gregorio... P. 87, ср.: Прп. Григорий Синаит. Главы о молитве, 6.

[25] *Rigo A.* Gregorio... P. 87.

[26] Житие прп. Григория Синаита святителя Каллиста, 15.

[27] *Rigo A.* Il monaco, la Chiesa e la Liturgia: I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita. Firenze, 2005. (La Mistica cristiana tra Oriente e Occidente; 4). P. XXXV.

[28] Ср. предисловие к Краткому рассуждению о безмолвии.

[29] Житие прп. Григория Синаита святителя Каллиста, 13.

[30] Житие прп. Григория Синаита святителя Каллиста, 14.

[31] Ср.: Житие прп. Григория Синаита святителя Каллиста, 15.

Священник Димитрий Батреллос

ПОНИМАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ У СВЯТОГО НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

I

В своей выдающейся книге «История политических идей» («Histoire des idées politiques») Филипп Немо дает очень интересный обзор антропологии Николо Макиавелли, автора знаменитого сочинения «Государь». У Макиавелли было весьма пессимистичное представление о человеческой природе: люди неисправимо порочны; они «добры» только тогда, когда это служит их интересам. Немо считает, что пессимизм Макиавелли в отношении человеческой природы связан с «нестабильностью, ненадежностью и разгулом насилия, характерными для Италии его времени» (начало XVI века)[1].

Это можно сказать и о его тезке Николае Кавасиле. В молодости Кавасила был погружен в бурную политическую жизнь. Его опыт гражданской войны и зверств, которые творили так называемые «зилоты» в его родном городе – Салониках, повлияли на его пессимистичный взгляд на человека.

В написанной в более позднем возрасте знаменитой книге «О жизни во Христе», которая будет в центре нашего внимания, Кавасила выражает свой пессимизм совершенно ясно. В этом сочинении, где речь идет о значении таинств Крещения, Миропомазания и Евхаристии, Кавасила утверждает, что до своего крещения человек – это ничто, он просто не существует[2]. Здесь мы замечаем типичную для патристического богословия связь между существованием и греховностью. Согласно Кавасиле, вне Церкви человек есть тьма, человек одержим бесовскими силами[3].

Кавасила весьма негативно оценивает человечество в целом. По его мнению, до Боговоплощения человечество от плохого лишь

двигалось к худшему. Его духовное состояние все время ухудшалось. Люди были настолько порочны, что даже и не стремились к освобождению от тирании греха[4]. Греховность человечества была столь глубокой и всепроникающей, что даже ветхозаветные праведники были ею порабощены. Для Кавасилы ветхозаветные праведники столь же подвержены закону греха, как и любой другой человек. Главное различие между ними и всеми другими грешниками состоит в том, что вторые в своем греховном состоянии чувствовали себя удобно и счастливо, тогда как первые воздыхали и желали сбросить оковы греха[5]. Согласно Кавасиле, эти праведники Ветхого Завета готовили себя к будущей праведности, которая только и является истинной праведностью[6]. Это поясняет следующий пример. Существуют две категории больных. Представители первой ищут врача и радуются, когда видят, что он идет к ним. Представители второй категории даже не осознают, что больны, и чувствуют отвращение к лекарствам. Врач, пишет Кавасила, именует первых здоровыми не потому, что они здоровы, но потому, что они выздоровеют – в отличие от вторых. Ветхозаветные праведники принадлежат к первой категории[7]. Они здоровы лишь в ожидании будущего и праведны только в сравнении с другими людьми, своими современниками. Их праведность – относительна[8].

Кавасила – пессимист также и в том, что касается возможности слов оказывать влияние на души людей и их жизнь. Он поясняет свою позицию, ссылаясь на жизнь апостолов. Пока апостолы просто слушали Христа, в них ничего не менялось к лучшему и не появилось никаких добродетелей, достойных восхищения[9]. Неудачи апостолов были подобны неудачам ветхозаветных праведников, которым тоже вспомоществовало лишь слово Божие[10], но это не могло привести в истинной праведности.

Акцент, который делает Кавасила, с одной стороны, на греховности людей, а с другой – на неспособности слов исцелить их духовные недуги, служит его цели подчеркнуть действенность таинств, а именно Крещения, Миропомазания и Евхаристии. Кавасила считает, что Крещение сообщает человеку новую жизнь. Миропомазание дает ему возможность двигаться вперед и наделяет его новой духовной силой. Святое Причащение есть пища, поддерживающая его в его новой жизни во Христе[11].

Благодаря трем этим таинствам происходит практически полное преображение человеческой личности и жизни. Даруемая в этих таинствах благодать изобильна и могущественна – так что иногда Кавасила говорит о ней как о почти принуждающей и неотразимой[12]. Человек никак не участвует в событии своего духовного рождения, как он не участвует и в естественном рождении[13]. Новое рождение – исключительно дело Бога[14]. Конечно, человек должен взаимодействовать со Христом ради своего спасения, но это взаимодействие происходит лишь после того, как человек принял таинства, и порой представляется довольно легким делом. Победа достигнута Христом, пишет Кавасила, а не нами[15]. Мы участвуем в этой победе только потому, что рукоплещем Христу и прославляем Его победу[16]. Он выиграл битву, но мы тоже получаем венец. Наше взаимодействие с Ним ради нашего спасения состоит только в том, что мы не уклоняемся от венца славы, которым нас венчает Христос, в том, что мы не совершаем духовного самоубийства, обращая оружие против себя самих[17]. Однако ниже в своей «Жизни во Христе» Кавасила более подробно покажет, как христианин должен действовать и сражаться, чтобы сохранить горящей свечу благодати[18].

Чтобы убедить своих читателей в реальности преображения, которое возможно только благодаря таинствам, Кавасила обращается к мученикам ранней Церкви. Мученики не только претерпевали причиняемые им страдания, но и переживали великую любовь к этим страданиям и желали их, а также и самой смерти, которая приблизит их ко Христу[19]. Кавасила приводит особый пример мученичества Порфирия[20]. Он был мимическим актером. Однажды он высмеивал христианское Крещение; во время представления публика смеялась, но для самого Порфирия крещение стало подлинным возрождением. Он сразу исповедал веру во Христа и в тот же день был предан смерти. Этот лицедей, попытавшийся насмеяться над христианским Крещением, стал христианином и мучеником. И произошло это не под воздействием христианского учения, с которым он был знаком и ранее, но благодаря неодолимой силе таинства Крещения[21].

Есть, однако, и возражение тому, что говорит Кавасила. Как получается, что столь многие христиане ведут греховную жизнь, несмотря на то, что приняли благодать таинства? В ответ на это возражение Кавасила говорит: это происходит потому, что они, по существу, добровольно отвергли эту благодать и сопротивляются ей в своей жизни.

Кавасила утверждает, что плоды благодати, подаваемой в таинствах, – это невыразимая радость, сверхъестественная любовь и поразительные дела[22]. Подробнее о сакраментальной благодати, которая порождает прекрасные, светоносные деяния, он говорит в шестой главе сочинения «О жизни во Христе». Здесь Кавасила объясняет, что́ христиане должны делать, чтобы остаться в общении со Христом и сохранить опыт Его преизобильной благодати. И именно здесь Кавасила излагает свое нравственное учение. Например, значительная часть этой главы посвящена анализу тех благословений и блаженств, о которых говорится в Нагорной проповеди.

Последняя, седьмая, глава называется «Каков бывает принявший таинства и тщанием к себе сохранивший благодать, полученную от таинств». И заголовок, и содержание этой главы говорят о том, что для Кавасилы цель жизни во Христе – это освящение христиан, формирование, как мы бы сказали, святого характера. Итак, процесс начинается с таинств, продолжается в этическом пространстве и завершается личной святостью. Завершение этого процесса отнесено к эсхатону, потому что, как говорит Кавасила уже в первой фразе своего сочинения, «жизнь во Христе зарождается в здешней жизни и начало приемлет здесь, а совершается в будущей жизни, когда мы достигнем оного дня [эсхатона]»[23].

II

Это был краткий обзор основных аспектов богословия Кавасилы, которое нашло выражение в его сочинении «Семь слов о жизни во Христе». Обратимся теперь к тем следствиям, которые можно вывести из этого богословия применительно к нравственной жизни христианина. Ниже я обозначу семь таких важных следствий, касающихся того, как нам следует по-христиански жить в современном мире.

1. Из понимания Кавасилой состояния людей до Крещения (и, возможно, также, по крайней мере в некоторой степени, тех, кто своей греховной жизнью отлучили себя от благодати Божией) становится ясно, что нехристиане не могут следовать Божиим заповедям – и это справедливо, согласно Кавасиле, даже в отношении ветхозавет-

ных праведников. Поэтому, хотя заповеди Божии обязательны для всех, соблюдать их могут только христиане. Это означает, что мы не можем ожидать от людей вообще, что они будут поступать так, как должны поступать, – просто потому, что они не могут делать, что должны делать, так как не преображены благодатью Божией посредством таинств. Поэтому христианская этика неприменима к каждому просто потому, что только христиане могут жить в соответствии с ее нормами. Только становясь членом христианской общины, христианской Церкви, человек обретает возможность жить действительно по-человечески, т.е. вести святую жизнь. Это, конечно, делает миссию совершенно необходимой для жизни мира.

2. Кавасила ясно говорит, что воздействие слов на жизнь людей имеет ограниченную силу. Люди не меняются просто в силу услышанных слов; они меняются под воздействием благодати Божией, которая подается преимущественно в таинствах. Это не значит, что проповедь и учительство бесполезны. Если бы это было так, то Кавасила и не писал бы своей книги. Образование и мудрость очень важны. Именно поэтому в более раннем сочинении Кавасила утверждает, что необразованные святые уступают образованным и должны искать у последних совета[24]. Однако Церковь должна рассматривать себя не как главным образом религиозную идеологию или философскую либо религиозную «школу», но как Евхаристическую общину. Христианское учительство должно быть укоренено в евхаристическом опыте Церкви. Более того, ограниченная вера Кавасилы в силу слова может помочь христианам поставить под вопрос авторитарные притязания человеческого логоса – как в смысле логики, так и в смысле идеологической, политической или иной риторики.

3. Согласно Кавасиле, благодать таинств весьма и весьма могущественна. Человек ничего не может сделать для своего спасения, пока не принял крещения. Но после крещения, миропомазания и причащений благодать, которую он принял, хотя и не является непреодолимой, столь сильна, что человеку нужно просто не сопротивляться ей – чтобы достичь спасения. Даже познание Бога, которое ведет ко спасению, имеет отношение не столько к мыслям и словам, сколько к опыту участия в таинствах. По Кавасиле, самым главным для христиан является их участие в святых таинствах, и в Евхаристии в особенности. От этого зависит все остальное. В церковной жизни,

устроенной на принципах богословия Кавасилы, центральное место отводится ежедневному совершению литургии и частому участию в Евхаристии.

4. Указанный подход Кавасилы резко отличает его богословие от морализма. У него нет никаких антиномий. Он твердо верит в то, что человек должен следовать заповедям Божиим. Однако соблюдение заповедей следует рассматривать в контексте сакраментального единения человека со Христом. Христос преображает человека посредством таинств, и только после этого человек способен исполнять заповеди Христа. Делая это, он продолжает жить жизнью во Христе, которую он обрел через участие в таинствах[25]. И хотя этика важна, единство человека со Христом не имеет ничего общего с внешним, легалистическим, моральным единством, которое иссякает в процессе соблюдения человеком закона Божия. Напротив, это – онтологическое, органическое единство, благодаря которому человек есть член Тела Христова, священный сосуд с Христовой Кровью, и потому его нравственная жизнь есть следствие этой христоцентричной идентичности.

5. Богословие Кавасилы очень близко идеям так называемой «этики добродетелей». Христианская жизнь – это то, что имеет отношение не к деланию прежде всего, а к бытию. Делание есть следствие бытийствования. Грех есть не только действие, но также – я бы сказал, преимущественно – условие, состояние тления и болезни[26]. Христианское преображение, которое начинается через участие человека в таинствах, есть исцеление и освящение человека и не может быть сведено к улучшению поведения. Цель христианской жизни – сделать людей святыми. Святые совершают святые поступки. И эти поступки, в свою очередь, делают христиан еще более святыми. Святость характера есть основа нравственного поведения. Эта святость одновременно даруется таинствами и поддерживается ими. Она соблюдается посредством исполнения человеком заповедей Божиих и ведет к зрелости христианского характера.

6. Акцент Кавасилы на главенстве сакраментальной жизни вносит коррективы в тот акцент, который делают исихасты на определенных монашеских практиках. Кавасила был другом Григория Паламы и других выдающихся лидеров исихастского движения, а его дядя, архиепископ Солунский Нил Кавасила, также поддерживал исихастов.

Однако в богословии Николая Кавасилы мы не находим характерных акцентов на таких монашеских практиках, как непрестанное повторение Иисусовой молитвы, пост, бдение, важность отречения от мира или даже значимость видения нетварного света, что было животрепещущим вопросом в ходе исихастских споров XIV века[27]. В известном пассаже Кавасила пишет, что каждый христианин может сосредоточить свое внимание на Христе, не уходя в пустыню, не употребляя особой пищи, не одеваясь иначе, чем другие люди, не нанося ущерба своему здоровью и проч. Наоборот, человек может оставаться в своем доме и заниматься своими профессиональными делами: генерал может оставаться генералом, землепашец – землепашцем и т.д. и в то же время жить полной жизнью во Христе.

Эти замечания представляют собой косвенную, но совершенно ясную корректировку того акцента на специфически монашеской духовности, который делали византийцы, нередко создавая впечатление, что существуют два класса верующих: монахов, призванных к совершенству, и всех других, представляющих собой своего рода христиан второго сорта, которые не могут стремиться к вершинам христианского совершенства. Богословие Кавасилы более кафолично. Таинства установлены для всех христиан, и не существует никакого привилегированного доступа к ним. Поскольку все остальное, включая христианское учительство и монашескую жизнь, менее важно, чем участие в таинствах, и поскольку живущие в монастырях монахи и живущие «в миру» люди равны в том, что касается их сакраментального членства в Теле Христовом, нет оснований делать особый акцент на монашеских практиках как самых важных, а тем более как на единственном пути к христианскому совершенству[28].

7. Хотя Кавасила выходит за пределы доминирования, часто чрезмерного, монашеской духовности в христианском богословии и жизни, подчеркивая центральное значение сакраментальной жизни, равно доступной как монахам, так и мирским людям, ему не всегда удается преодолеть сугубо монашескую духовность в своем нравственном богословии. К его чести служит тот факт, что в молодости он написал несколько сочинений, осуждающих ростовщичество, которое в Византии многих христиан привело к банкротству. В этих сочинениях нравственный дискурс Кавасилы затрагивает политику и экономику и имеет целью преобразование общества и его инсти-

тутов таким образом, который одновременно является радикальным и профетическим. Такую же попытку Кавасила делает в своем сочинении, которое неправильно именуется «антизилотским»[29] и которое он также создал в первую половину своей жизни, когда был политически активен. Там он критиковал экспроприацию и обложение налогами монашеской собственности со стороны как светских, так и церковных властей. Однако, как показал О'Донован, в этой работе мы видим проявление одностороннего стремления защитить права собственности монастырей, апеллируя к светскому римскому праву, вне всякой связи с богословским вопросом о том, насколько правомерно монастырям быть прежде всего землевладельцами. Более того, в данном случае мы можем увидеть и некоторое безразличие к общему благу в то время, когда Византия испытывала отчаянную нужду к средствах, чтобы защититься (включая монастыри и религиозные учреждения) от турецкой агрессии, которая вскорости приведет Византию к краху[30].

Как бы то ни было, мы должны сказать: несмотря на отчасти успешные и, возможно, отчасти неудачные опыты вовлеченности Кавасилы в политику, экономику, социальную этику и проч. в ранние годы, в своих более зрелых сочинениях он демонстрирует более «монашеский» теологический подход. В своем великом богословском синтезе, который нашел выражение в сочинениях «О жизни во Христе» и «Толкование Божественной литургии» (он известен в основном благодаря им), Кавасила остается в контексте типичной для своего времени «духовности», не распространяя свое богословское видение христианской жизни на сферы политики и экономики.

Более того, Кавасила упустил некоторые важные нравственные вопросы. Так, например, как мы уже видели, он не обсуждает вопрос о правомерности владения монастырями значительной собственностью. Мы также видели, что в своем сочинении «О жизни во Христе» он утверждает, что генерал не должен менять профессию, чтобы жить христианской жизнью. Но каким образом эта профессия совместима с христианской жизнью, если вспомнить пример ненасильственной жизни Христа, а также Его заповедь любить своих врагов? То есть как может генерал, а именно профессиональный убийца своих (или, если угодно, своей Империи) врагов быть в то же время христианином, не говоря уже о том, чтобы быть хорошим

христианином, то есть тем, кто призван не только не мстить, но и прощать и любить своих врагов? Насколько я понимаю, Кавасила не смог поставить эти вопросы ни в своем «антизилотском» сочинении, ни в более поздних работах. Другая значимая фигура в области сакраментологии, св. Симеон Солунский, который станет епископом любимых Кавасилой Салоник вскоре после его смерти, превратил убийство турок в почти христианскую добродетель и был готов анафематствовать всех, кто просто рассматривал возможность мирно уступить туркам[31]. В данном случае мы имеем дело с тем, что можно назвать опасной чертой, за которой – переворачивание христианских добродетелей. Тот, кто выбирает мирный путь, отказывается защищаться и убивать своих врагов, подвергается анафеме, а тот, кто сражается и убивает, заслуживает похвалы как верный сторонник Империи и Церкви.

То, что Кавасила, во-первых, обошел указанные выше вопросы, во-вторых, не всегда удовлетворительно решал нравственные вопросы (скажем, в своем «антизилотском» сочинении) и, в-третьих, не сумел включить свое раннее нравственное богословие (против ростовщичества, например), относящееся к периоду его политической активности, в свой более поздний теологический синтез, созданный, когда он отошел от всех дел и, возможно, пребывал в монастыре, – все это свидетельствует об ограниченности его нравственного богословия, которая соответствует типическим образцам, известным нам из истории византийского и вообще православного богословия.

В наше дни православное богословие, если оно хочет избежать уклонения в пиетизм и быть более кафолическим, способным воздействовать на мир, должно найти способы реагировать на человеческую жизнь в ее целостности, включая политику, экономику, биоэтику, проблемы окружающей среды, сексуальную этику и проч., а не только на вопросы, касающиеся собственно «духовного» измерения этой жизни. Но, конечно, все это надо делать в более широких рамках библейского и патристического богословия, а также литургико-сакраментальной духовной традиции. В этом деле наследие святого Николая Кавасилы может быть великим источником смыслов и вдохновения, а также призывом распространить богословие на все сферы христианской нравственной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Nemo Ph.* Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains. Paris, 2002. P. 48 ff.

[2] О жизни во Христе, II. 8 и 30.

[3] О жизни во Христе, II. 20.

[4] О жизни во Христе, II. 41. Здесь мы сталкиваемся со взглядом, сходным со взглядами Лютера на рабство воли.

[5] О жизни во Христе, I. 30.

[6] О жизни во Христе, I. 29.

[7] О жизни во Христе, I. 31.

[8] О жизни во Христе, I. 29. Панайотис Неллас старается уточнить этот взгляд Кавасилы, обращаясь к его мариологии, которая выражена в трех проповедях (см.: *Νέλλας Π.* Η περί δικαιώσεως διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα: Συμβολή εις την Ορθόδοξον σωτηριολογίαν. Πειραιεύς, 1975. Σ. 92–100. См. также: *Idem.* Η Θεομήτωρ: Τρεις Θεομητορικές ομιλίες Νικολάου του Καβάσιλα, κείμενο, εισαγωγή, νεοελληνική απόδοση. Αθήνα, 1968). Однако провести в этом докладе подробный анализ мариологии Кавасилы и ее места в его богословии мы не сможем.

[9] О жизни во Христе, II. 75. Кавасила также утверждает, что сакраментальный опыт Христа выше, чем знание, получаемое в результате наставления (О жизни во Христе, II. 71, 87, 100).

[10] О жизни во Христе, II. 74.

[11] О жизни во Христе, I. 17.

[12] См, напр.: О жизни во Христе, I. 13, где Христос представлен как почти насильственно совершающий преображение человека, действующий как человеколюбивый тиран. Об этом см. также: *Αγγελόπουλος Α.* Η εν Χριστώ ζωή κατά τον Νικόλαον Καβάσιλαν τον εκ Θεσσαλονίκης. Αθήνα, 1967. Σ. 19.

[13] О жизни во Христе, II. 16.

[14] О жизни во Христе, II. 43–44.

[15] О жизни во Христе, I. 42 и 49.

[16] О жизни во Христе, I. 49–50.

[17] О жизни во Христе, I. 15. Кавасила ясно говорит, что ни один человек не будет спасен против своей воли (О жизни во Христе, I. 54, 58, 59 и т.д.).

[18] См. особенно VI.

[19] О жизни во Христе, II. 65.

[20] Порфирий пострадал в 361 году, когда императором был Юлиан Отступник.

[21] О жизни во Христе, II. 78–79.

[22] О жизни во Христе, II. 103.

[23] О жизни во Христе, I. 1.

[24] См. его послания Ὀστιαρίῳ Θεσσαλονίκης τῷ Συναδηνῷ // Byzantinische Zeitschrift. 1953. Bd. 46. S. 34–36.

[25] См. заголовок слова VI.

[26] См. обсуждение греха в: О жизни во Христе, II. 39–40.

[27] Афанасий Ангелопулос считает, что Кавасила «не касается вопроса о нетварном свете потому, что он не вполне разделяет психофизический метод молитвы, с помощью которого исихасты достигали своей главной цели – видения нетварного света» (*Αγγελόπουλος Α.* Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός: Η ζωή και το έργον αυτού. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 78). Ангелопулос неправ. Видение нетварного света никоим образом не было главной целью исихастов, и Кавасила вполне разделял их метод молитвы. Разница состоит, скорее, в том, что Кавасила делал особый акцент на равно доступной всем христианам благодати таинств.

[28] Однако редкое участие мирян в Евхаристии, что было нормой во времена Кавасилы, подрывало сакраментальное инкорпорирование мирян и давало особые привилегии клирикам, которые могли совершать литургию и тем самым причащаться Телу и Крови Христовым гораздо чаще. Кавасила не касается этих обстоятельств. Но примечательно, что св. Симеон Солунский, который жил столетием позже и так же любил богослужение и таинства, как и Кавасила, подчеркивал важность частого причащения как для клириков, так и для мирян.

[29] См.: *Sevcenko I.* Nicolas Cabasilas' "Anti-Zealot" Discourse: A Reinterpretation // Dumbarton Oaks Papers. Cambridge (MA), 1957. Vol. 11. P. 79–171.

[30] См.: From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought (100–1625) / O. O'Donavan, J.L. O'Donovan (eds.). Grand Rapids (MI), 1999. P. 476–477.

[31] Позвольте отметить, что, когда я писал этот доклад, я столкнулся с посланием Св. Синода Элладской Церкви, обращенным к грекам по случаю нападения Италии на Грецию 28 октября 1940 года. Синод призвал греческий народ вести «священную оборонительную борьбу за веру и страну», к которой их призвали король и президент (тогда – диктатор Метаксас). «Церковь благословляет священное оружие», – говорится в послании, называющем защиту народа «повелением Бога» (κέλευσμα Θεού). Приводится ссылка на Мф 10:28, и греков убеждают в том, что Бог будет на их стороне, если они будут бороться против несправедливой агрессии, подражая своим славным предкам – часть из которых, следует заметить, были язычниками (см. газету «Καθημερινή», 29 октября 1940, с. 2).

Олег Родионов

Учение преподобного Никодима Святогорца о плодах умного делания в контексте исихастского аскетического предания

Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809), самый знаменитый из греческих церковных писателей эпохи Турецкого владычества, почитается во всем православном мире не только как выдающийся богослов, экзегет, гимнограф, издатель святоотеческих текстов, но и как великий учитель умной молитвы. И причиною этому стал не только его труд по изданию знаменитой святоотеческой антологии – греческого «Добротолюбия», которому он предпослал замечательное предисловие, где исчерпывающе изложил богословские основания умного делания. Еще первый биограф Преподобного, иеромонах Евфимий, его «собрат» (παράδελφος, т.е. принявший постриг одновременно со св. Никодимом и от одного старца), так описывал его каждодневные занятия:

> …Не только из монастырей, и скитов, и келлий, но и многие [мирские] христиане приходили к нему из разных мест, чтобы увидеть [его] и получить от Никодима утешение в своих скорбях. Так что он часто неким образом страдал от нас – страдал не оттого, что его обременяли братья: как [могло быть такое], когда он всю жизнь свою потратил на составление и истолкование [книг], необходимых для пользы братьев-христиан?! Нет, говорю я, не из-за этого, но потому что это препятствовало ему в сем божественном деле, и из-за любви, которую он питал к тому, чтобы ночью и днем заниматься божественной и умной молитвой. …Все часы суток были им посвящены этим двум деланиям: или он истолковывал какую-то мысль

> Божественного Писания, или склонял голову на левую сторону груди и сводил ум свой в сердце и умно взывал: Господи Иисусе, помилуй мя. И оттого он часто говорил нам: «Уедем, отцы мои, на какой-нибудь необитаемый остров, чтобы избавиться от міра»[1].

Неудивительно, что одно из наиболее распространенных иконописных изображений святого представляет его сидящим за рабочим столом, с пером в руке, и пишущим в раскрытой книге такие слова: «Ὁ Ἰησοῦς ἂς εἶναι γλυκὺ μελέτημα τῆς καρδίας σου» (ΕΣ. 176), т.е. «Иисус да будет сладостным поучением сердца твоего…», или «Τὸν Ἰησοῦν νοῶν μὲ τὸν νοῦν σου, τὸν Ἰησοῦν ποθῶν καὶ ἀγαπῶν διὰ τῆς θελήσεως», т.е. «О Иисусе помышляя умом твоим, Иисуса желая и любя изволением…» (ΕΣ. 165). Оба эти отрывка заимствованы из книги, в которой прп. Никодим наиболее систематически изложил учение об умном делании. Ее краткое название – «Увещательное Руководство»[2], и была она, согласно первым биографам святого – уже упомянутому Евфимию[3] и Онуфрию Ивириту[4], – написана как раз на необитаемом острове – Скиропуле.

Именно в этой книге весьма подробно изложено и учение о плодах умного делания, которому, собственно, и посвящено наше сообщение. Однако прежде чем приступить к анализу данного учения на материале этого, а также ряда других произведений прп. Никодима, представляется необходимым сказать несколько слов о теоретических предпосылках умного делания, играющих довольно важную роль в его «системе», а также об особенностях подхода Святогорца к обучению умной молитве – подхода, который вступает в разительный контраст с тем, что мы наблюдаем, скажем, в русской исихастской традиции.

Для прп. Никодима умное делание зиждется на двух важнейших предпосылках.

1) Представление о сердце как духовном и физическом центре человеческого существа и «органе ума». «…Сердце в человеке – словно некий центр, в котором соединены все чувства, все силы телесные и все силы души. Сердце есть центр, рассматриваемый трояко, как центр естественный, как центр превышеестественный и как центр противоестественный» (ΕΣ. 150) – последнее, конечно, в том случае, когда человек проводит жизнь «противную естеству», то есть

греховную. Никодим Святогорец, рассматривая сердце человека как «превышеестественный центр», придает ему такое значение потому, «что превышеестественная благодать Божия, которую мы приняли посредством святого крещения, в сердце обретается, как на кафедре и престоле…» (ΕΣ. 154) Свое утверждение он подкрепляет словами Священного Писания и святоотеческими цитатами, среди которых есть и такая: «Великий Григорий Фессалоникийский, истолковывая изречение Великого Макария – "Итак, там должно пребывать вниманием, где благодать начертала законы Духа", говорит: "Там – где? Во владычествующем органе, на престоле благодати, где [пребывают] ум и все помыслы души – то есть в сердце"»[5]; это единогласно исповедует и весь остальной лик божественных отцов, и особенно именуемых трезвенными (Νηπτικῶν)» (ΕΣ. 155).

2) Представление о том, что сущность ума пребывает в сердце, а то, что мы обыкновенно именуем умом, является его энергией (причем орудием этого действия является мозг). Отсюда следует, что «сведение ума в сердце» есть как бы объединение действия ума с его сущностью. Прп. Никодим пишет об этом так: «…Поскольку Ваше Преосвященство освободило действие своего ума (орудие какового [действия]… есть мозг) от всех внешних мирских вещей посредством хранения органов чувств и воображения… то теперь следует обратить его к собственной его сущности и силе, или, что то же, подобает возвращать ум в сердце, которое есть орган сущности и силы ума… и умно созерцать всего внутреннего человека» (ΕΣ. 158).

Именно эта «теория» обусловливает собою «практику»: умное делание, умная молитва оказываются необходимыми для восстановления единства человеческого состава, причем пребывание ума в сердце в рамках подобной теории по понятным причинам представляется естественным, а отнюдь не насилующим естество.

Наставления об умной молитве, преподаваемые св. Никодимом своему адресату, содержат в себе элементы, как правило, отсутствующие в руководствах, составленных отечественными подвижниками. Поэтому нам представляется важным, прежде чем перейти к рассмотрению плодов молитвы и так называемых «молитвенных действий», обратиться к не раз уже отмечавшемуся исследователями[6] противоречию, которое существует между подходом к обучению умной молитве, выраженным в творениях русских святых, и в частности совре-

менника прп. Никодима – прп. Паисия (Величковского), и тем подходом, который мы обретаем практически во всех книгах св. Никодима, начиная с его знаменитого предисловия к «Добротолюбию». Дело в том, что, например, прп. Паисий считал недопустимым преподавание так называемого «художественного» метода умной молитвы, предполагавшего соединение молитвы с дыханием и сведение ума в сердце, мирянам и новоначальным инокам (при этом он не отрицал пользы и важности для них устной или даже умной Иисусовой молитвы, совершаемой без особых приемов)[7]. Для еще не очищенного от страстей человека, чье сердце, по терминологии отцов-исихастов, еще не «отверзлось», опасно пытаться входить в сердце; особенно же опасно делать это без опытного руководителя. Прп. Паисий опасался, что лишенный опытного знания человек, даже при руководстве святоотеческими писаниями, примет различного рода «эффекты» молитвы (неважно, естественные или противоестественные) за действие благодати и оттого впадет в прелесть[8]. Но подобного рода опасения никогда не высказывает прп. Никодим. Напротив, его «Увещательное Руководство» обращено к архиерею, живущему в миру, и в предисловии к «Добротолюбию» он говорит о том, что умная молитва необходима для всех – и для мирян, и для монахов. А в «Увещательном Руководстве», в особом параграфе 10-й главы («О том, что не [только не является] неподобающим, но, [напротив], подобает учить сущих в міре умной молитве») св. Никодим последовательно опровергает возможные обвинения в свой адрес:

> Да, я знаю, что, возможно, некоторые будут обвинять меня за то, что я пишу о [вещах], свойственных живущим вне [этого] міра монахам, архиерею, который обретается в міру и среди мірских. Но справедливо ли, или несправедливо имеют они меня обвинить в этом – я умолчу; и скажу только, что сделал я это: 1) ради величайшей, как я сказал, любви, которую я питаю к Вашему Преосвященству; ведь друзьям свойственно открывать друг другу свои тайны… 2) потому что Бог не есть тело, чтобы довольствоваться и упокоиваться приносимыми Ему посредством тела служениями и поклонениями (хотя поклоняющиеся Ему, как носящие вещественное тело, имеют нужду и в телесном поклонении и служении Божественному), – но Он

> есть Дух и Ум, и Первейший из всех духов и умов; из чего следует, что Он в большей степени благоугождается и упокоивается приносимыми Ему посредством ума и духа служениями и поклонениями, как более подобающими и свойственными Ему по природе… 3) Потому что и великий апостол Павел заповедует всем вообще христианам, без всякого исключения, молиться непрестанно: «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17). А непрестанность эта достигается в основном сердечной молитвой… 4) Потому что и божественный оный Синаит Григорий не только монахов Святой Горы научил этом деланию, но, начав с Горы, прошел, уча этому делу [умной молитвы], до Валахии. И блистающее светило Фессалоники, Григорий, не только во многих своих беседах побуждает всех христиан молиться умно в сердце, но и целое слово в виде послания обращает к Иоанну и Феодору, философам, живущим в міру, в котором открывает им все таинства священной молитвы и трезвения. И 5) потому что божественный Диадох говорит, что диавол отнюдь не желает, чтобы люди узнали и поверили, что он обретается в сердце и оттуда ополчается на них, но хочет, чтобы они полагали, будто он ополчается на них извне… чтобы, узнав об этом, они не начали вести с ним брань посредством сердечного памятования Иисуса Христа… Поэтому я показал козни диавола, чтобы узнали о них люди и ополчились на него при помощи сердечной молитвы. Смотри об этом и во введении и в конце Добротолюбия (ΕΣ. 179–181).

Таким образом, прп. Никодим полагает, что следует традиции, заложенной великими исихастами XIV века, прп. Григорием Синаитом и свт. Григорием Паламой. Тем не менее следует заметить, что нигде, ни в сочинениях самого Григория Синаита, ни в его знаменитом Житии, написанном свт. Каллистом I, патриархом Константинопольским, нет указаний на то, что преподобный преподавал умное делание (даже умное делание вообще, не говоря уже о «художественных приемах»!) мирянам. Все его сочинения подразумевают монашескую аудиторию, а недавно опубликованные «Главы о четырех священноначалиях» (к слову, со средних веков известные всему славяноязычному монашеству в переводе на церковнославянский язык, который

был выполнен еще в среде учеников Синаита…) вообще утверждают монашество в качестве особой иерархии в Церкви, степени в которой распределяются сообразно дарованиям духовным, обретаемым, конечно, на пути сердечной молитвы[9]. Что же касается свт. Григория Паламы, то, опять-таки, его многочисленные призывы к мирянам, чтобы те непрестанно молились, скорее говорят об Иисусовой молитве гласной и умной в том духе, в каком это подразумевается у прп. Паисия; во всяком случае, подробных наставлений о методах умной молитвы, однозначно обращенных к мирянам, в творениях свт. Григория мы не найдем. Тем не менее прп. Никодим, несомненно, считавший главной книгой об Иисусовой молитве «Добротолюбие» (на него он непременно ссылается при всяком упоминании умной молитвы в своих сочинениях и изданиях, к нему отсылает, приводя конкретные страницы[10]), считает возможным рекомендовать эту по преимуществу монашескую антологию, в том числе, и мирянам[11]. Однако сказанное вовсе не означает, будто подход прп. Никодима оказался чужд «паисианской» традиции: «Увещательное Руководство» вскоре после его первой публикации было переведено на румынский язык учениками прп. Паисия Нямецкого[12].

Итак, после всех предуведомлений (как нам представляется, необходимых) обратимся к учению прп. Никодима о плодах умного делания, что, собственно, и составляет основной предмет настоящего сообщения.

В 10-й главе «Увещательного Руководства», посвященной хранению ума и сердца, а следовательно – и умной молитве, которая позволяет осуществить это хранение, св. Никодим в отдельном параграфе перечисляет различные плоды умной молитвы, давая им надлежащее объяснение. Тем не менее, если говорить не только о непосредственных плодах, порождаемых внимательной молитвою, но и о так называемых «молитвенных действиях» (как они именуются в русской аскетической письменности) или «эффектах молитвы» (как нередко называют их современные исследователи), то некоторые из таких «молитвенных действий» упоминаются Никодимом Святогорцем еще ранее – при изложении «художественного метода молитвы».

Так, разъясняя, для чего нужно умеренное сдерживание дыхания при молитве, он приводит и такие аргументы:

> Этим небольшим сдерживанием дыхания сокрушается и утесняется, а следовательно, и болезнует (πονεῖ) сердце, не получая своего естественного воздуха; ум же, при помощи этого метода, легче собирается и возвращается в сердце: как из-за боли (πόνος) и страдания (ὀδύνη) сердечных, так и из-за наслаждения (ἡδονή), которое рождается от горячего и живого памятования Бога. Ибо памятуемый Бог доставляет наслаждение и веселие памятующим, по изрекшему: «Помянух Бога и возвеселихся» (Пс 76:3). Поскольку в каком члене ощущается боль или наслаждение, туда естественным образом и ум обращается и собирается, согласно философу Аристотелю (ΕΣ. 161–162).

Здесь мы встречаем сразу две важные темы: тему «боли» (πόνος) и «теплоты» (θέρμη), рождаемых умным деланием. Боль, привлекающая и собирающая ум, боль, сопутствующая усердной умно-сердечной молитве, позднее займет особое место в учении об умной молитве, зафиксированном в таких интереснейших памятниках XIX века, как принадлежащая перу анонимного афонского исихаста книга «Трезвенное созерцание»[13] и «Вождь благочестия» Иоанна Симеонидиса[14]. Но эта же тема чрезвычайно важна и для исихастского предания XIV века. Достаточно вспомнить прп. Григория Синаита, который цитирует знаменитые слова св. Ефрема Сирина: «πόνον πόνει ἐμπόνως, ἵνα διαδράσῃς τῶν ματαίων πόνων τοὺς πόνους»[15]. Также и тема «теплоты» разрабатывается в творениях свт. Григория Паламы, прп. Григория Синаита и Каллиста и Игнатия Ксанфопулов достаточно подробно. Ссылается на свт. Григория и прп. Никодим, причем он указывает на существование «спокойной» теплоты – веселящей, радостотворящей, собирающей воедино ум и сердце и в то же время отгоняющей, словно мух, прилоги лукавых помыслов, и теплоты «беспокойной» – ввергающей в смятение и порождаемой воспоминанием страстей и лукавых помыслов: такая теплота лишь расточает ум, а отнюдь не собирает (ΕΣ. 162. Σημ. 1). Тем не менее, следуя указанным выше отцам, прп. Никодим вовсе не считает теплоту, возникающую при упражнении в умной молитве, явлением благодатным. Однако он замечает: «…Теплота, рождающаяся от священной молитвы естественно, иногда впоследствии обращается и в превышеестественную от благодати Святого Духа, когда она становится превышающей меру

и законы естества…» (Там же). Весьма любопытно, что прп. Никодим ссылается при этом не на что иное, как на загадочное «Послание к Мине» свт. Григория Паламы: «…Ибо сей (т.е. Палама) говорит в послании к Мине: “Какой же огнь бичует демонов и обращает их в бегство, как говорит Иоанн, божественный отец? Не Господа ли нашего Иисуса Христа, возжигающийся внутри при памятовании Его? Воня́ же Вышняго какая иная, как не теплота Духа, которая иногда и из ноздрей неизреченно исходит…”» (Там же)[16].

Боль, возникающая в сокрушенном упомянутым «небольшим сдерживанием дыхания» сердце, согласно прп. Никодиму, способствует тому, что человек извергает отравленную наживку наслаждения и греха, проглоченную им прежде, а также тому, что все силы души приходят в единение и возвращаются к уму, а посредством ума – к Богу, «о чем дивно и сказать» (ΕΣ. 163). Особо подчеркивается, что именно новоначальные имеют нужду в таком сдерживании дыхания, чтобы избежать скитания ума.

Как уже говорилось выше, собственно плодам молитвы св. Никодим посвящает отдельный параграф, озаглавленный им так: «Сколько, и каковых плодов рождается от умной молитвы».

Первым плодом умного делания Никодим Святогорец считает бегство ума от «красных міра сего» и от чувственных наслаждений, благодаря чему молящийся избегает прельщения со стороны воображения и возбраняет нечистым духам ратовать с ним посредством лукавых помыслов.

Вторым плодом предстает следующее: «Когда ум, находясь в сердце, видит там мысленно, при помощи созерцательного своего ока, студный и безобразный зрак, которым он облекся, и отвратительную личину, которую он надел… по причине блуждания чувств долу… он стяжает смирение, и плач, и слезы…» (ΕΣ. 166). Человек, видя, что сердце его исполнено густой и непроглядной тьмы, порожденной согрешениями и страстями, видя, что весь он пленен лукавыми помыслами и безместными похотениями, осознает, что ему не остается ничего другого, как жалостно воззвать к Иисусу, чтобы Тот помиловал и исцелил его. И Бог умилостивляется этим его смирением, плачем и слезами и избавляет от прилогов злых помыслов и от бесов.

Третий плод заключается в том, что ум, возвратившийся в сердце, терпеливо пребывающий в нем во всяческом трезвении, блюдении и

хранении, обеспечиваемых молитвой, «словно в прозрачном зеркале… видит злые уклонения своего сердца, лукавые движения помыслов, наветы, окрадения и ловушки, устраиваемые нечистыми духами, и попросту ясно видит все свои прегрешения, вплоть до самомалейших; и так призывает Иисуса себе на помощь, испрашивает у Него прощения, кается, печалится, припадает, прилагает плач к плачу, смирение к смирению и делает все возможное, чтобы исправиться и не согрешать» (ΕΣ. 167).

Четвертый плод – чистота естества и подаваемая этой чистотой превышеестественная энергия божественной благодати Святого Духа. Прп. Никодим указывает, что метод умного делания, которому учат святые отцы-исихасты, помогает в кратчайшие сроки очистить сердце и все естество человека от страстей.

Пятым плодом признаются те радость и веселие, которые ощущает ум, привыкший пребывать в сердце с молитвой. В качестве подтверждения своим словам св. Никодим приводит известное сравнение из Никифора Исихаста, согласно которому ум, возвратившийся в сердце, радуется так же, как радуется муж, после долгой разлуки вернувшийся к своей жене и чадам[17].

В конечном итоге все эти плоды сводятся к обретению сокровенной в сердце с момента крещения человека благодати, в разжжении из этой «искры» божественного пламени, которое попаляет страсти, даруя радость, мир и любовь к Богу и к ближнему. Эта последняя, по прп. Никодиму, и составляет наиболее всеобъемлющий плод умной молитвы (ΕΣ. 168, 173).

Прп. Никодим, однако, указывает:

> …Если (предположим) ты и не стяжаешь от [умного делания] никакого иного блага, а только самомалейшее, то ты стяжаешь познание своих грехов и немощей, и от этого смиришься и покаешься пред Богом… Потому что без этого хранения ума и сердца невозможно познать, что согрешаешь, словами ли, или помыслами. Но человек многократно согрешает, и [притом] грубыми согрешениями, и не ощущает того; следовательно, он и не печалится об этом и не кается… (ΕΣ. 176).

Эта мысль была очень дорога для прп. Никодима: во многих своих сочинениях он возвращается к ней, говоря о пользе умной молитвы.

Именно ви́дение греха своего составляет для прп. Никодима главное достоинство умного делания: ведь именно оно способно привести человека к высокотворному смирению, которое способно сделать безопасным для него в дальнейшем обретение любых превышеестественных дарований (ценность которых св. Никодим, конечно же, никогда не отрицает…). В «Духовных Упражнениях», книге, как известно, восходящей в основе своей к сочинению Дж.П. Пинамонти, прп. Никодим в своем важном дополнении о хранении сердца, насыщенном ссылками на православное святоотеческое предание, говорит:

> Посему, приди, возлюбленный, в себя, приди! – Как же? И каким образом? Я скажу тебе: если ты всегда подвизаешься, чтобы собирать весь ум твой внутрь сердца твоего, и не даешь ему расточаться посредством чувств по мирским вещам, тогда ты придешь в себя; тогда ты увидишь умно там, внутри, страсти, которые над тобою господствовали и господствуют и которых ты прежде совершенно не распознавал; тогда ты увидишь мысленных врагов, беспрерывно воюющих с тобою. И просто сказать, тогда ты познаешь пользу или вред, который претерпеваешь. Отчего и будешь всегда призывать умно и сердечно Бога, чтобы Он тебя помиловал, как помиловал Он и блудного [сына], говоря: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Потому что сердце есть центр и вместилище всех страстей и помыслов человеческих…[18].

Разумеется, прп. Никодим Святогорец в своем учении о плодах умного делания не стремится быть оригинальным. Как и в других областях, здесь для него самым важным остается верность святоотеческому преданию. Νηπτικοὶ Πατέρες, т.е. отцы-исихасты, учившие о трезвении ума и молитве Иисусовой, поминаются и цитируются им постоянно. В целом же он строит и свое изложение метода умной молитвы, и свое повествование о плодах ее на четырех важнейших для истории исихастского аскетического предания XIV века именах: это прп. Григорий Синаит, свт. Григорий Палама и Каллист и Игнатий Ксанфопулы, составители высокоавторитетного руководства для подвизающихся в безмолвии. Именно к сочинению последних прп. Никодим не раз отсылает читателя в своих творениях. Так, и учение об умной молитве и

ее плодах в развернутом виде святой предлагает искать «в книге священного Добротолюбия в слове преподобного Никифора [Исихаста], в слове Григория Фессалоникийского о священно безмолвствующих и в ста главах Каллиста и Игнатия Ксанфопулов» (ЕΣ. 164). Тем не менее определенное смещение акцента на ви́дение греха своего, отчетливо различаемое во многих сочинениях прп. Никодима, удивительно сродно русской исихастской книжности от прп. Нила Сорского и священноинока Дорофея до свт. Игнатия (Брянчанинова). И это несмотря на уже отмеченные черты противоречия русской традиции.

Однако все сказанное выше вовсе не означает, что прп. Никодим сколько-нибудь «сужает» горизонты христианского совершенства или предпочитает умалчивать о высоком предназначении человека, к которому ведет его умное делание. Еще в предисловии к «Добротолюбию» прп. Никодим весьма дерзновенно высказывался о последней цели всех человеческих стремлений. «Без обожения ума… ни стать святым, ни спастись человеку невозможно, о чем и слышать престрашно! Ибо одно и то же – спасение и обожение…»[19] А в «Увещательном Руководстве», в 11-й главе о свойственных уму наслаждениях, имеется весьма интересный параграф, озаглавленный «О том, что Бог и постижим, и непостижим». В нем прп. Никодим так рассуждает о восхождении ума к Богу:

> Поскольку Бог… при том, что Он неким образом постижим по Своим энергиям и совершенствам, непостижим не только по сущности, но и по беспредельности самих Своих божественных совершенств, а ум, напротив, будучи естественно добротолюбив, имеет стремление всегда уразумевать лучшее и наивысочайшее; то он привлекается наслаждением от того, что постижимо в Божественных совершенствах, и старается изо всей силы взойти к тому, что еще выше этого; однако поскольку он не в состоянии [этого сделать] (ибо, будучи ограничен, безграничного вместить не может), то, заключая из этого, что оное, чего он не смог постичь, выше и сладостнее, чем то, что он постиг, из-за этого дивится и недоумевает… дивясь же, исполняется божественных рачений и распаляет в душе пламенеющее желание, соделывая то, что постижимо в Непостижимом, горючим для божественной любви и наслаждения... Этой божественной любовью [ум] очищается, очища-

> ясь же, становится боговидным, становясь же боговидным, в дальнейшем становится богом по благодати... (ΕΣ. 267).

В 12-й главе «Увещательного Руководства» мы находим параграф «О том, что все вкупе чувства и тело сонаслаждаются духовных наслаждений, [в этой] и в будущей жизни». Здесь уже речь идет о «чувстве духовном» – важнейшая тема для прп. Григория Синаита, свт. Григория Паламы, а также для прп. Каллиста Ангеликуда, не раз упомянутого на страницах «Увещательного Руководства» и других творений прп. Никодима и дважды упоминающегося в рассматриваемом параграфе. Преподобный утверждает здесь: после того как ум посредством умного делания войдет в область духовных наслаждений, он не только начинает ненавидеть чувственные, несущие в себе муку наслаждения; не только сами чувства как бы засыпают и остаются бездейственными; но чувства вместе с умом вкушают божественные и духовные наслаждения, «согласно богосносному Максиму и святейшему Каллисту». «Ибо и тело, а вместе с ним и чувства претерпевает и будет претерпевать подобающим ему образом божественные и блаженные страсти и в настоящей жизни, и в будущей, согласно богословам» (ΕΣ. 282) – и здесь прп. Никодим ссылается на «Святогорский Томос»[20] и на «Послание ко Ксении»[21] свт. Григория Паламы, подтверждающие его слова. И далее преподобный говорит о том, как зрение зрит божественный свет и умную красоту, слух слышит умные звуки, обоняние обоняет умное благоухание божественного мира, вкус вкушает «умное качество Господне», а осязание ощущает умное объятие десницы Жениха… «Но и духоносный оный и высокомысленный святой Каллист написал целую главу, сохраняющуюся в рукописях, в которой он доказывает, что для всякого умного чувства постижим Бог по человеколюбию бывает» (ΕΣ. 267).

Поскольку в том же «Увещательном Руководстве» прп. Никодим ранее уже цитировал по рукописи фрагмент 115 «Глав…» прп. Каллиста Ангеликуда, мы можем с достаточной долей уверенности утверждать, какой именно текст имеет в виду афонский исихаст. Это – глава 95 из упомянутых 115-ти, и заглавие ее именно таково, каким его представил прп. Никодим: «О том, что Бог по человеколюбию бывает воспринимаем для всякого умного чувства». Глава достаточно обширна, и мы приведем лишь наиболее выразительные отрывки из нее:

> Видеть свет священный и превышеестественный, обнимающий [Бога], становящегося божественно постижимым, – разве это не истинный повод столь великого ликования и радования? Ведь прежде всего свет этот – спасительный, а спасение есть воистину Ты. Так по беспредельному избытку любви Ты становишься доступен умным ноздрям в обонянии для тех, кто здраво хранит веру, и в такой участи своих [верных] весьма дивно упокоеваешь… Ты становишься для верных и малым вкушением, и обильной трапезой, истинной пищей и питием души, питаясь и питая необычно, все более и более насыщая и таинственно услаждая причастника. Поэтому священный Давид, пророк, богоносно изведавший Тебя через вкушение, обратился к ближним: Вкусите и видите, яко благ Господь (Пс 33:9)… Поэтому через все умные органы чувств ты, питая, приводишь в восторг домашних Твоих, о безмерно любящий души Господь, становясь для них светом и жизнью и всевозможным вкушением надсущностных красот и благ. Благословен Ты, Иисусе, духовная манна небесная, бесконечно-многих-питающая. Слава неизреченной любви Твоей о нас и несказанному, Владыко, милосердию Твоему и долготерпению Твоему. Аминь[22].

Этими словами великого исихаста XIV века, столь созвучными тому, что писал в XVIII столетии его внимательный читатель и чтитель Никодим, представляется уместным завершить настоящее сообщение.

Примечания

[1] Βίος, πολιτεία καὶ ἀγῶνες διὰ δόξαν τῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας τελεσθέντες παρὰ τοῦ ὁσιολογιωτάτου καὶ μακαρίτου καὶ ἀοιδίμου Νικοδήμου Μοναχοῦ, συγγραφέντες δὲ παρὰ τοῦ ἐν Χριστῷ ἀδελφοῦ του Εὐθυμίου ἱερομονάχου // Μοναχοῦ Νικοδήμου (Μπιλάλη). Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου (1749–1809). Ἅγιον Ὄρος; Ἀθήνα, 2007. Σ. 22. Все тексты (кроме особо оговариваемых случаев) приводятся в переводе автора настоящего сообщения.

[2] Книга вышла первым изданием в Вене в 1801 году под следующим заглавием: «Εἰς δόξαν Πατρός, Υἱοῦ, καὶ Ἁγίου Πνεύματος, τοῦ ἑνὸς Θεοῦ. ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ Συμβουλευτικόν, περὶ Φυλακῆς τῶν πέντε Αἰσθήσεων, τῆς τε Φαντασίας, καὶ τῆς τοῦ Νοός, καὶ Καρδίας. Καὶ περὶ τοῦ, ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαί, καὶ οἰκεῖαι τοῦ Νοὸς ἡδοναί. Συντεθὲν μὲν πρότερον, καὶ ἐπιδιορθωθὲν ὕστερον, παρὰ τοῦ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου Νικοδήμου Ἁγιορείτου». [Βιέννη], 1801 («Во славу Отца, Сына и Святаго Духа, единаго Бога. Руководство увещательное, о хранении пяти чувств, воображе-

ния, и ума, и сердца. И о том, каковы суть духовные и свойственные уму наслаждения. Сначала составлено, а потом исправлено малейшим среди монахов Никодимом Святогорцем». Вена, 1801). Только это, прижизненное, издание передает текст прп. Никодима неповрежденным. При подготовке второго издания (Афины, 1885) редактор, Софроний Редестинос, внес в него существенную правку, главным образом стилистического характера, а также многочисленные изменения и даже дополнения. В настоящее время в Москве готовится к изданию комментированный русский перевод «Увещательного Руководства», выполненный Олегом Желтовым (Сергиев Посад) на основе 1-го, венского, издания. Ссылки на «Увещательное Руководство» (далее – ЕΣ) приводятся в тексте в круглых скобках.

[3] Μοναχοῦ Νικοδήμου (Μπιλάλη). Ὁ πρωτότυπος βίος τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου… Σ. 13.

[4] Βίος ἐν συνόψει τοῦ μακαρίτου καὶ ἀοιδίμου διδασκάλου Νικοδήμου Ἁγιορείτου… συγγραφεὶς παρὰ τοῦ Ὁσιολογιωτάτου κυρίου Ὀνουφρίου Ἰβηρίτου // Αὐτόθι. Σ. 29.

[5] Ὑπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων // Φιλοκαλία. Ἐνετίῃσι, 1782. Σ. 957. Ср. перевод В.В. Бибихина: «Где “здесь”? В главном телесном органе, на престоле благодати, где ум и все душевные помыслы: в сердце» (*Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 44).

[6] См., напр.: *Citterio E.* Nicodemo Agiorita // La Théologie Byzantine et sa tradition. II (XIIIe–XIXe s.). Turnhout, 2002. P. 942–943, 972. См. также: *Idem*. La scuola filocalica di Paisij Velichkovskij e la Filocalia di Nicodimo Aghiorita. Un confronto // Amore del bello. Studi sulla Filocalia. Magnano, 1991. P. 179–207.

[7] «Молитву же сію глаголю, не простѣ умную, сирѣчь не простѣ умомъ и усты совершаемую, сію бо всякому желающему хрістіанину спастися, подобаетъ: но художнѣ умомъ въ сердцѣ дѣйствуемую, и язвя врага невидимо божественнымъ именемъ». См.: Преподобнейшему господину отцу Феодосию… слово… // *Паисий Величковский, прп.* Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. М., 2004. С. 289–290.

[8] Там же. С. 289.

[9] *Rigo A*. Il Monaco, la Chiesa e la Liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita. Firenze, 2005 (см. особенно p. LXXIV–LXXXVIII).

[10] См., напр., весьма характерный пример в книге «Невидимая брань», где в особом примечании об умной молитве приводится целый ряд ссылок на страницы «Добротолюбия»: «Многие и великие суть дарования, которые доставляет священная сия и умная молитва, каковые перечисляют святые и богоносные отцы, называемые трезвенными. И смотри в Добротолюбии стр. 858, 869, 911, 918, 945, 946, 947, 955, 1037 и так далее на десятках тысяч (sic!) иных страниц…» (Βιβλίον ψυχωφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος... Ἐνετίῃσι, 1796. Σ. 197. Σημ. 1).

[11] «Приидите все, причастные званию православному, вкупе миряне и монахи, внутрь вас сущее Божие Царство и на поле сердца сокровенное сокровище обрести тщася, каковое есть сладкий Иисус Христос…» (Φιλοκαλία. Ἐνετίῃσι, 1782. Σ. 8).

[12] Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțiri, a nălucirii și a inimi. Neamț, 1826.

[13] Книга была издана только в конце XX века по рукописи монастыря Ксенофонт. См., напр.: Βιβλίον καλούμενον Νηπτικὴ Θεωρία… Ἅγιον Ὄρος, 2001.

[14] Ὁδηγὸς τῆς Εὐσεβείας… παρὰ τοῦ ταπεινοῦ Ἰωάννου Συμεωνίδου… Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1850.

[15] Περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς. Ἐν κεφαλαίοις ιε΄. Κεφ. ιδ΄ // Φιλοκαλία. Ἐνετίῃσι, 1782. Σ. 917. См. особенно главы 13 и 14.

[16] О «Послании к Мине» свт. Григория Паламы см.: *Rigo A.* L'Epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell' orazione // Cristianesimo nella storia. V. IX/1. Febr. 1988. P. 57–80. То обстоятельство, что прп. Никодим иногда цитирует тексты, считающиеся утраченными (напр., в «Новой Лествице» он приводит несколько фрагментов из неизвестного по другим источникам толкования прп. Никиты Стифата на степенные антифоны Октоиха), казалось бы, подталкивает нас к мысли, что он и в самом деле читал в какой-то святогорской библиотеке это исчезнувшее послание. Однако цитирует преподобный те же строки, что цитируются антипаламитами; думается все же, что фрагмент был почерпнут им именно из этого источника, как ни соблазнительно было бы думать иное.

[17] Φιλοκαλία. Ἐνετίῃσι, 1782. Σ. 876.

[18] Γυμνάσματα Πνευματικά. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 111.

[19] Φιλοκαλία. Ἐνετίῃσι, 1782. Σ. 5.

[20] Αὐτόθι. Σ. 1012.

[21] *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. Ε΄. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 225–226.

[22] Перевод по рукописям Barb. 420 и Iber. 506 (последней мог пользоваться прп. Никодим).

Анна Щукина

Образ истинного старца (по учению прп. Зосимы Верховского)

Преподобный Зосима (Верховский) – русский исихаст конца XVIII – начала XIX века. Канонизирован Собором Русской Православной Церкви в 2004 году. Старец Зосима около десяти лет жил в послушании у отшельников в Брянских лесах и на Коневце, около двадцати лет – на безмолвии в сибирской пустыне со своим старцем и сомолитвенником преподобным Василиском (Сибирским) и более десяти лет нес подвиг старческого руководства собравшегося вокруг него сестричества (сначала в Свято-Николаевском женском монастыре г. Туринска, а затем в Подмосковье, куда он переехал с сестрами и где было организовано общежитие, а позднее Троице-Одигитриев женский монастырь).

Жизнь и творения прп. Зосимы очень созвучны с творениями древних подвижников-исихастов, таких как прп. Иоанн Лествичник, прп. Исаак Сирин, прп. Симеон Новый Богослов и иные. Особенно подробно описана им тема послушания (ученика старцу): с одной стороны, его учение полностью выражает учение древних отцов Церкви, с другой – это учение старец Зосима описывает чрезвычайно подробно через собственный опыт, к тому же на понятном нам языке.

В нашей работе мы попытаемся рассмотреть несколько вопросов. Каким, согласно учению прп. Зосимы (Верховского), должен быть старец, которому можно довериться без опасения, доверить себя и свою духовную жизнь и быть уверенным, что он приведет к Богу, а не к прелести? Каким старец должен быть в жизни – в тех или иных конкретных жизненных обстоятельствах? Каковы критерии, позволяющие по поведению старца определить его истинность? А именно: что должно нас насторожить и что является признаком его высокого преуспеяния? К сожалению, в жизни имеют место недоразумения. И исполняются на первый взгляд кажущиеся странными слова апостола: «Все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим 3:12).

Прежде всего необходимо отметить: истинный старец – не тот, кто живет абсолютно безгрешно, ибо Священное Писание говорит: «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Еккл 7:20). Также Карфагенский Собор постановил, что святые действительно имели грехи, а не из притворного смирения называли себя грешниками[1].

Старец, которому можно вериться в духовное руководство, тот, кто непрелестно учит духовной жизни в полном согласии со Священным Писанием, учением Святых Отцов и всем вообще Православным Преданием – аскетическим опытом Святой Матери-Церкви. Непрелестность, по словам прп. Зосимы, состоит в том, что «…всему, о чем говорит, он представляет свидетельства из Священных Писаний»[2]. «Таким образом, не равно ли будет как Самого Бога, так и отца преслушать, а тем более если отец показывает свидетельства из Святого Писания тому, что правильно управляет вверившимися ему душами и наставляет их ко спасению?»[3] То, что старец учит именно в русле святоотеческой традиции (а не от своего страстного ума), подтверждая Писанием свое учение, познается в опыте умного делания.

«Аще не от всего сердца и души моей о Бозе к вам усердствую дотолико, что даже и в Царствие Божие не хочу без вас внити, то да лишен буду оного во веки»[4] и «аще не дорожу ваше спасение с моим наравне, то да будет низведена во ад душа моя»[5] – так мыслил преподобный Зосима об обязанности старчества.

Наставник в духовном жительстве – есть второй отец после Отца Небесного[6].

Целью старческого руководства является искоренение греховных страстей в ученике и воспитание его внутреннего человека в «меру полного возраста Христова» (Еф 4:13), исправление сердца ученика – этого центра духовной, тайной жизни человека, места, где подвижник должен обрести Царствие Божие[7], и раскрыть Его, и жить в Нем, дорожа как многоценной жемчужиной (см.: Мф 13:45-46). Путь к Царству Божию, находящемуся в нашем сердце, – это Евангельская жизнь, а проводник на этом пути – старец. Как в физическом мире существуют законы, не зная которых человеку сложно ориентироваться в пространстве, так и в духовной жизни существуют законы (противоречащие иногда привычным нам законам мира), не зная которых сложно – если не сказать невозможно – ориентироваться в духовном пространстве.

Обучая ученика науке стяжания Святого Духа в своем сердце, старец только помогает ему: поучает, советует, убеждает и поощряет к подвигам, трудам и борьбе со страстями. Возбуждает и укрепляет, поддерживает и воспламеняет душу к раскаянию, когда ученик поддается малодушию или унынию и на некоторое время ослабевает «по немощи и бессилию» из-за привычки ко греху и «по причине недостаточного исполнения заповедей»[8]. Старец старается искоренить греховные страсти и богопротивные наклонности своих учеников таким образом, чтобы в учениках возгорелась «достохвальная страсть любви», сочетавающая ум «с божественными [вещами]»[9]. В этом состоит забота старца о вверившихся ему учениках и предавших себя в его руководство. Поэтому старец Зосима, имея власть, иногда советовал, а иногда и приказывал то, в чем видел пользу для своих чад. Такое поведение естественно, потому что вопросы касались спасения или погибели душ доверившихся ему чад.

Одной из форм обучения учеников должны быть слова или поучения, обращенные к пасомым, иногда старец может свои слова записывать («…что Бог внушает к… назиданию…»[10]) и произносить их. Эти слова – не формальность, это слова, идущие из сердца, это Евангелие, увиденное через призму собственного восприятия и опыта. Сборник слов старца Зосимы «Поучения о послушании» – это его слова, обращенные к сестрам обители – его ученицам. Он пишет, что дает такие советы, о которых совесть извещает, что они добры и спасительны. Более того, прежде чем их сказать, он спрашивал о них у своего старца Василиска (Сибирского)[11].

Для преуспеяния в добродетели Святые отцы советуют «всякому новоначальному предаваться в неразсудное послушание отцу духовному, не упоминая однако же, чтобы оный был священник а говорят только чтобы был незаблудной въ законе и свидетельствованной в добродетельном житии, и чтобы нашед таковаго отца, послушник открывал ему свою совесть и все наклонности и поступки, дабы отец мог безошибочно вести его по пути спасения»[12]. То есть старцем может быть человек как имеющий священный сан, так и не имеющий его. Он должен принимать у своего ученика «откровение помыслов», что не является заменой таинства исповеди. Откровение помыслов – это откровение своей совести, самых тонких ее движений; это откровение и доброго, и худого. Тогда как исповедь – это только покаяние

в грехах. Таким образом, зная страсти ученика, старец сможет давать советы или послушания либо при личном общении делать все то, что искореняло бы страсть и ни в коем случае не развивало ее.

Строгость – обязательная черта заботливого старца[13]. «…Отец налагаемыми пластырями, то есть или порицанием, или отлучением, или некоей скорбью и дополнительными подвигами, всячески очищает…»[14] душу ученика. «…К такому отцу весьма полезно всей душой неотторжимо прилепиться и предать себя ему в повиновение. А от того отца, который послабляет и попускает жить по своей воле, со своеумием… полезнее уклониться, поскольку такой отец до бесстрастия и чистоты довести не сможет»[15]. Вместе с тем эта строгость основана не на страстях старца, а на его добродетелях, но для неопытного эта строгость кажется страстью. Поэтому, каждый раз искренне смиряясь перед своим старцем, добрый послушник претерпевает естественную горечь, тем самым очищая и высветляя свою душу. «Отец же сам тьмократно более страшится… чтобы не поступить с тобой безрассудно и самому не подпасть за то под гнев Божий. А потому с крайней осторожностью, призывая в помощь Самого Бога, сначала рассуждает, и когда удостоверится в душе своей, тогда уже поневоле, с великим нежеланием и страхом налагает на тебя некое страдание и наказание, как перед Самим Богом, испытывающим сердца и требующим твою душу от руки его»[16].

В опровержение положения, что старец есть начальник, стремящийся к власти над другими душами, прп. Зосима говорит: «…Если бы я желал иметь вас под моим управлением, то, всячески льстя и послабляя вам, привлекал бы к себе…»[17].

Вместе с тем старцу не должно быть и свирепым, негодовать на ученика или оскорбляться, но иметь прощение, хотя бы ученик и сделал что-либо неправильное. Иначе старец станет господином уже не ученика, а раба. А в состоянии страха ученик не сможет быть вполне откровенным перед своим отцом, но иногда будет смущаться и бояться спрашивать или рассказывать о себе. Именно этот факт (и только он) будет нарушением свободы ученика, дарованной Богом[18]. А приказывать поступать по Евангелию – это ни в коем случае не нарушение свободы ученика.

> Тот есть добрый отец, который благосклонностью своей подает ученику дерзновение быть свободным в откровении всех своих чувств и помышлений. Благоразумной же своей строго-

> стью он отсекает в нем своеволие, угашает желание его хотений и пристрастий, обуздывает излишнюю вольность, возбраняет прекословие и отеческим своим вниманием и наблюдением внушает к себе любовь и уважение. Истинный же послушник, со смиренным повиновением говоря истину, без опасения объявляет о всем, будучи готов с любовью во всем повиноваться[19].

> …Строгий и непослабляющий отец не менее достоин почитаться за святого и угодного Богу, ибо если бы он не был свят и угоден Богу, то не старался бы об исправлении своих учеников, дабы из надменных и презорливых сделать их смиренными, кроткими и благонравными[20].

Самопожертвование старца ради исправления души ученика должно простираться, при необходимости, до смерти; ни в коем случае старцу нельзя отрекаться от своего ученика, потому что он Волей Божией поставлен на это служение. В этом смысле старец порабощен своему ученику[21]. Долг старца – не отрекаться от послушного ученика и терпеть его немощи. Только непокорного необходимо обязательно от себя отлучить[22]. Если же старец через своего ученика повреждается, это является признаком его недужности. Но и в таком случае надо не отлучаться от ученика, но молиться Богу о благодати, которая бы покрыла собственные немощи[23].

Отлучаться старцу от ученика возможно только для безмолвия: для большего упражнения в богомыслии, на некоторое время, «…однако и духом, и согласием, и мнением, и делами, и вещами будут нераздельны…»[24].

И если старец искренне трудится, исполняя дело, на которое поставил его Промысл Божий, «ибо проклят всяк творяй дело Божие с небрежением» (Иер 48:10), то достоин почитаться за святого, хотя бы и не имел особых внешних подвигов, и велик в очах Божиих.

Старец Зосима говорит, что принимать можно только тех учеников, которые с сильным желанием, «словно насильно»[25] влекутся под его руководство: тех, которые имеют сильнейшее желание, как бы страсть, влечение быть учеником именно этого старца. Более того, ради такого подвижник обязан оставить даже и безмолвие, если в нем подвизался, – это есть воля Божия. Волю Божию сугубо усматривает старец и в том,

если послушник предает себя своему старцу «…всей душой, с усердием, простосердечно, со всяким повиновением и самоотвержением…»[26] – от таких особенно нельзя отказываться, боясь Бога. Не нужно старцу принимать ученика в свое управление, пока тот не покажет усердия «многими молениями и слезами», обещая во всем быть откровенным (рассказывая о себе все – доброе и злое – без смущения и стыда) и послушным. И если ученик предан своему старцу и во всем ему послушен, то старец не вправе от него отказаться.

Если же ученик не имеет сильнейшей преданности, то и подвижник должен о нем заботиться не более, чем о всяком человеке, и безмолвия своего не оставлять. Если нет большой преданности, то, возможно, воля Божия в том, чтобы пасомые повиновались какому-либо иному наставнику. «Опасно для отца… – говорит старец Зосима, – принимать под руководство свое тех, которые не желают от всей души все терпеть Бога ради»[27].

Лучше и безопаснее совсем не брать непокорного и своевольного ученика. Но если ученик хотя и претыкается, часто падает, но умоляет потерпеть его, хочет жить при своем старце и учиться у него, то отец не должен оставлять такого, иначе сам будет оставлен Богом. А пока ученик живет при отце и имеет намерение терпеть, то для исправления его сердца полезно поставить его в братстве как бы последним. Если ученик будет понуждать себя при этом к искреннему смирению, то через такое насильное смирение сделается бездерзновенным[28]. При общении с дерзким и непокорным послушником старцу следует по необходимости не давать некоторые советы, чтобы он менее имел возможности прекословить и тем самым менее согрешал[29]. Иначе будет осуждение и старцу[30]. Не вполне откровенное общение будет тягостным для обоих, и взаимной любви и единодушия Евангельского уже не найти. Но увещевать старцу такого не-послушника нужно до конца, бороться за его душу до последней минуты, нельзя в этом деле поддаться малодушию и вознерадеть. Иначе старцу будет осуждение от Бога за небрежение[31].

Если ученик не исправляется, но приходит в еще худшее состояние, так что нет уже никакой надежды на исправление, его необходимо изгнать от себя. Могущий показаться жестоким поступок старца на самом деле принесет пользу всем. Старцу будет возможность заниматься безмолвием и спасением собственной души, а не расстраивать свой сердечный мир на то, что приносит не пользу, но только

постоянную заботу переспорить ученика. Если у старца имеются и другие ученики, то среди них, по удалении непокорного, водворятся больший мир и христианская любовь, которая неизбежно была нарушаема непослушным учеником. Для старца уже велико, если он будет заботиться только о послушных и преданных учениках[32].

Лучше всего и безопаснее вообще не брать непокорных и своевольных учеников – это преподобный Зосима повторяет неоднократно на протяжении всего сочинения «Поучения о послушании»[33]. И если говорить по строгости, то от того, который не слушается с первого слова, нужно удаляться[34].

Таким образом, мы видим: хотя формально ученика изгоняет старец, что в определенных случаях является его долгом, это действие – исключительно результат настроения и расположения сердца ученика.

«Сам Господь Бог наш Иисус Христос, во всем Собой подавая нам образ, чтобы мы подражали и последовали Ему, не всех учеников Своих имел в равной любви и приближении[35]. Так и отцу невозможно и не подобает равным быть с теми, которые не принимают и не любят его обличений, непокорны ему и неоткровенны пред ним»[36]. К откровенным и во всем послушным ученикам старец должен быть более благосклонным; и не должны непокорные быть с первыми в равном приближении[37].

Любовь происходит естественным образом. Чем более ученик верен, послушен, откровенен и во всем правдив перед старцем, тем более старец видит плоды своего труда, тем более ученик приносит ему радость. Поэтому он более и более дает ученику новых советов, взращивая его от силы в силу. Естественным образом оказывается, что старец «любит его как сына, а лучше сказать, имеет его как свое сердце»[38]. Над послушными учениками, которые повинуются с любовью, старец уже не начальствует, но благоговеет пред ними, как перед Ангелами Божиими, и считает себя недостойным быть даже их рабом, будучи охвачен к ним сильнейшей любовью. Появляется большая духовная взаимная дружба[39].

Взаимная любовь старца и ученика появляется в результате их любви ко Христу, устремленности к Нему, общих жизненных интересов в подражании «Его нищете, Его послушанию, Его смирению и кротости»[40]. Эти слова на первый взгляд кажутся красивыми, но как это унижение происходит в жизни? Например, Старец Иосиф Исихаст более чем за десятилетие совместной жизни всего раза три назвал имя своего послушника о. Ефрема Филофейского, в остальное

же время давал ему всякие клички и бранные прозвища, а по имени называл только за глаза. При этом Старец Иосиф очень любил его, и на Афоне говорят, что о. Ефрем унаследовал молитву своего Старца. Смирение – это принятие от окружающих всего того, чего, кажется, ты не достоин, но принятие с таким состоянием сердца, как будто это действительно именно твоя мера «почестей».

Поэтому каждый, как только возлюбит Христа, будет иметь и эту взаимную духовную (нисколько не чувственную) любовь. Она – любовь евангельская, не имеющая в себе греха, потому что основана на Евангельских заповедях. «Аще, – говорит прп. Зосима, – порочною люблю вас любовью, то да буду сам возненавиден от Бога»[41].

Такая святая любовь не может быть предметом зависти, а если у кого-нибудь появляется «негодование, а лучше сказать, осмеяние диавольское», говорит старец Зосима, то «…потому, что сам он живет, следуя своему разуму, презирая советы и наставления старца, и не хочет предать себя в истинное повиновение, потому и поневоле поддается демонам и их обольщению»[42].

К особо преуспевшему ученику, который способен терпеть все, старец обязательно должен иногда проявлять строгость, чтобы послушник возрастал более и более, мужественно перенося испытания, позор или безвинные наказания. Польза будет как ученику – его ожидает часть со святыми страстотерпцами, – так и старцу, что преумножал талант, вверенный Богом (см.: Мф 25:15-29). Совершенная отеческая любовь (старца к послушному ученику) – это, в том числе, безвинные и частые наказания со стороны старца[43]. Другим признаком отеческой любви к ученику преподобный Зосима называет откровенность старца перед своим учеником, который «должен все свое тайное открывать верному и усердному ученику»[44].

> Во-первых, потому, что тот сильно привязан к отцу любовью, верен во всем и никому не откроет. Во-вторых, это принесет многую пользу ученику, ибо через это он познает любовь и благосклонность отца к нему. В-третьих, не для того нужно говорить ученику, чтобы его послушаться и склониться на его слова, но для того, чтобы, может быть, услышать от ученика некий полезный ответ на свои слова. Если же увидит отец в ученике нечто несогласное со своей совестью, пусть такое отвергает и

> через то исправит в ученике его заблуждение. Если же отец, пусть и из-за совершенства своего и видя свое умствование непогрешительным, захочет утаивать, то будет осужден Богом (хотя все, что он делает и помышляет, правильно), так как он презирает и лишает пользы усердного брата и ученика, имея возможность своим откровением вразумлять его малоумие[45].

Подводя итоги, отметим: старец – это человек, который через стяжание Божией благодати приобрел опыт в жизни аскетической. Который изучил законы духовной жизни, приобрел некую степень преуспеяния и живого общения с Богом и уже может передать этот опыт другим, если только чадо будет неукоснительно выполнять все его благословения, возможно, сначала и не понимая их смысла и причины, но полностью доверяя опыту своего отца; а кажущуюся привлекательность противоположного – отвергать. Признаки особой любви старца к ученику – это особая строгость, частые невинные наказания со стороны старца по отношению к ученику и (обязательная) откровенность старца перед учеником в тайной жизни своей души. Строгость и благосклонность – черты, которые должны сочетаться в опытном старце. Именно строгий старец может довести до бесстрастия. При этом старец отчасти становится рабом своего ученика, а не господином, как это иногда представляется. Главным жизненным критерием старца Зосимы был мир со своей совестью и послушание Воле Божией. К этому же он призывал своих учениц («заставлял», «приказывал»). Одни люди, которые притесняли и гнали его, называли его «сектантом», «волком в овечьей шкуре», потому что не имели опытного понятия о Евангельских заповедях; а другие, наоборот, почитали его. «Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим 14:17).

Все сказанное уместно при условии, что старец имеет молитвенный опыт «умного делания» и стремится приобщить к нему ученика. В противном случае старческое окормление окажется не более чем психотерапией. Главное делание христианина заключается в преодолении искушений, что возможно только с Помощью Божией. Если человек будет нудить свою волю, обуздывать подвигами и лишениями, но не научится привлекать Благодать Божию, то все будет тщетно и даже опасно для духовной жизни.

Да будет же известно всем, что других приводить к спасению и охранять от греховных дел богоугоднее и благоприятнее пред Богом всех деяний, постов и подаваемой милостыни[46].

Примечания

[1] Правила Карфагенского Собора. Правило 114 (128), 115 (129), 116 (130).

[2] *Зосима (Верховский), прп.* Поучение о послушании в Бозе почившего отца нашего схимонаха Зосимы // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни и молитве Иисусовой: В 2 т. / Сост. схиг. Авраам (Рейдман). М.; Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 465–640, здесь с. 495.

[3] Там же. С. 522.

[4] *Зосима (Верховский), прп.* «Заветные» письма // Зосима (Верховский), прп. Творения. Сергиев Посад, 2006. С. 443–448, здесь с. 443.

[5] Там же. С. 444.

[6] *Зосима (Верховский), прп.* Поучение... С. 625.

[7] Ср.: «Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17:21).

[8] *Зосима (Верховский), прп.* Поучение... С. 471, 523, 547; См. также: *Марк Подвижник, прп.* Советы ума своей душе. Минск, 2005. С. 125; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1854. Слово 7.

[9] «Предосудительная страсть любви погружает ум в материальные вещи, а достохвальная страсть любви сочетает его с божественными [вещами]. Ибо обыкновенно ум на чем задерживается, в том и распространяется, а в чем распространяется, к тому и обращает желание и любовь: либо к [вещам] божественным и умопостигаемым, свойственным ему, либо к вещам плотским и страстям [телесным]» (*Максим Исповедник, прп.* Главы о любви. Третья сотница, 71).

[10] *Зосима (Верховский), прп.* Поучение... С. 613.

[11] Там же. С. 468.

[12] Дело о высылке из Туринского Николаевского девичьего монастыря девицы Иустиньи, отказавшейся от исповеди (17 листов: ТФ ГАТО Ф. 156. Оп. 10. Д. 715, здесь л. 10).

[13] См.: «Ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Притч 3:12); «Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его» (Притч 13:25); «Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр 12:6); «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак будь ревностен и покайся» (Откр 3:19).

[14] *Зосима (Верховский), прп.* Поучение... С. 495.

[15] Там же. С. 471–472.

[16] Там же. С. 567.

[17] Там же. С. 468.

[18] Там же. С. 524–525.

[19] Там же. С. 525.

[20] Там же. С. 489.

[21] Там же. С. 529.

[22] Там же. С. 522–523.

[23] Там же. С. 523.

[24] Там же. С. 576.

[25] Там же. С. 465.

[26] Там же. С. 466.

[27] Там же. С. 475.

[28] Там же. С. 595.

[29] Там же. С. 541.

[30] Там же. С. 472; см.: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф 7:6).

[31] *Зосима (Верховский), прп*. Поучение... С. 539.

[32] Там же. С. 467, 473, 539–540, 593.

[33] См., напр.: Там же. С. 539–540.

[34] Там же. С. 467.

[35] При чтении Евангелия можно заметить: когда упоминается об апостоле евангелисте Иоанне Богослове, то уточняется, что он был любимым учеником Господа (см.: Ин 13:23; 19:26; 20:2; 21:7; 21:20); этого не говорится об остальных апостолах, что не умаляет их достоинства. Так же особо были выделены несколько раз апостолы Петр, Иаков и Иоанн – их Господь сподобил быть свидетелями своего Славного Преображения на Фаворе (Мф 17:1-2; Мк 9:2) и Его молитвы в Гефсиманском саду (Мф 26:36-37; Мк 14:32–33).

[36] *Зосима (Верховский), прп*. Поучение... С. 563.

[37] Там же. С. 562–563.

[38] Там же. С. 563.

[39] Там же. С. 509–510.

[40] Там же. С. 478.

[41] *Зосима (Верховский), прп*. «Заветные» письма. С. 443.

[42] *Зосима (Верховский), прп*. Поучение... С. 564.

[43] Там же. С. 586.

[44] Там же. С. 525.

[45] Там же. С. 525–526.

[46] Там же. С. 614.

Протоиерей Андрей Михайлов

Богословско-аскетическая традиция преподобного Паисия Величковского и святителя Игнатия Брянчанинова

I

Одно из чудесных явлений в жизни нашей Церкви – единомыслие в Духе Святом двух людей, прославленных в лике святых: преподобного Паисия Величковского и святителя Игнатия Брянчанинова. Это чудесное единство проявляется во всем: в любви к Богу и святоотеческому преданию Православной Церкви, в богоугодной жизни, в суждениях по разным вопросам.

Жизнеописание и творения свт. Игнатия свидетельствуют о глубоком знакомстве с житием, писаниями и святоотеческими переводами прп. Паисия. С юности он имел общение с учениками и последователями старца. Святитель Игнатий изучал и высоко ценил писания и переводы старца Паисия, он часто упоминает их и цитирует в своих произведениях. Рукописная «Летопись скита Оптиной Пустыни» свидетельствует, что при издании в 1847 году Введенской Оптиной пустынью «Жития и писаний Молдавского старца Паисия Величковскаго» были использованы рукописи, полученные от свт Игнатия. В Библиотеке Академии наук хранятся два рукописных противолатинских сборника, составленных прп. Паисием, один из которых был прислан архимандриту Игнатию екклесиархом Нямецкого монастыря Нафанаилом.

В письме к оптинскому старцу прп. Макарию Иванову от 30 апреля 1853 года свт. Игнатий пишет о святоотеческих переводах прп. Паисия: «...Для монашества, которое жительствует по книгам Святых Отцов, необходим точный перевод с подлинников посредством лица вполне знающего монашескую жизнь. Таковым лицом без сомнения был старец Паисий. Русские же переводы не имеют этого достоинства». Высокое качество переводов было обусловлено также методом

прп. Паисия, который сверял текст по нескольким рукописям или книгам. (К сожалению, по замечанию митрополита Леонида (Полякова), метод старца Паисия не вошел в практику работы последующих переводчиков, о чем с большим сожалением свидетельствовал в 1905 году профессор Санкт-Петербургской Духовной академии А. Пономарев: «Несколько лет уже выходит при нашей Академии новый русский перевод творений Златоуста, но он по необходимости делается с изданий Миня, признаваемых во многом неисправными... между тем как в Московской Синодальной Библиотеке имеется богатейшее собрание древних греческих списков Златоуста, которые могли бы, по местам, не только исправить, но и восполнить существующий печатный греческий текст западных латинских изданий».)

Отметим некоторые сходные черты в жизнеописаниях прп. Паисия и свт. Игнатия.

1. Оба подвижника с ранней юности стремились к монашеству.

Автобиография прп. Паисия свидетельствует, что с самых молодых лет душа его начала стремиться к Господу и ничем конечным и временным не могла удовлетвориться. В 1735 году Петр (мирское имя преподобного) был помещен в Киевскую Духовную академию, а в 1740 году он высказал префекту Академии Сильвестру Кулябко свой взгляд на ненужность преподавания языческой философии и о том, что в Академии не уделяется должного внимания изучению творений святых отцов. (За высказывание таких взглядов префект даже решил подвергнуть Петра телесному наказанию, т.е. порке.) Вскоре Петр покинул Академию и начал свое странствие по монастырям. Дмитрий Брянчанинов высказал желание быть монахом в пятнадцатилетнем возрасте.

2. Святые не окончили духовных школ, а поучались духовной жизни в молодости от современных им старцев, а впоследствии – из писаний святых отцов Православной Церкви.

3. Преподобного Паисия и святителя Игнатия объединяет желание подвизаться в уединении и бедности под руководством опытного старца.

4. По воле Божией оба подвижника странствовали в юности по многим монастырям.

5. Еще одна общая черта в жизни святых – поиски Богоносного наставника, неудача в этом и глубокое убеждение в необходимости руководствоваться творениями святых отцов.

II

Перечислим некоторые положения православного вероучения, по которым имеется чудесное единодушие преподобного Паисия и святителя Игнатия.

1. Учение о цели жизни человека и средствах достижения ее.

Во всех писаниях прп. Паисия и свт. Игнатия содержится мысль, которая руководила ими на протяжении всей жизни: цель бытия человека на земле – в восстановлении общения с Богом, в приготовлении себя к вечной жизни. Достигается же общение с Богом только через Православную веру и исполнение Божиих заповедей. Призыв к покаянию, к стяжанию Святого Духа, к восстановлению Богообщения, нарушенного грехом, является главной мыслью всех их творений.

На вопрос жителей сел Василевского и Палехи «Как возможно спастись живущим в миру?» прп. Паисий отвечает:

> Господь Иисус Христос, Иже всем человеком хощет спастися и в разум истины приити, узаконил добрые дела – исполнение Евангельских заповедей для всех православных христиан, как для монахов, так и для мирских людей... Не исполняющие же заповедей и не кающиеся в этом, не будут иметь никакого оправдания на страшном суде, потому что не трудами телесными заповеди Его святые совершаемы бывают, но единым благим произволением душевным.

Свт. Игнатий в слове «О евангельских заповедях» пишет:

> Исполнение евангельских заповедей увенчивается соединением человека с Богом.

2. Важное для аскетического богословия положение – учение о грехопадении Адама, в результате которого все люди, его потомки, унаследовали падшую природу и лжеименный, т.е. ложный разум.

Грехопадение первозданных людей в раю наложило глубокий отпечаток на человеческую природу. Все душевные способности повреждены. Сердце человеческое, вместо того чтобы быть вместили-

щем плодов Святого Духа, стало источником зла. Ум, который должен стоять на страже сердца, помрачен, занят земным, плотским и скоропреходящим, зрение ума притупилось, и он не может отличить добра от зла.

Свт. Игнатий пишет:

> Страшным плодом падения человека было порабощение человека диаволу и ничем не отвратимое смешение с ним... Погибель наша совершилась чрез уничтожение общения нашего с Богом и чрез вступление в общение с падшими и отверженными духами. Спасение наше заключается в расторжении общения с сатаною и в возстановлении общения с Богом.

3. Непременным условием для ищущего спасения преподобный Паисий и святитель Игнатий ставят покаяние.

Этому вопросу посвящено первое слово в сборнике слов прп. Паисия «Крины сельные». В нем автор увещает свою душу восстать от сна греховного и приступить к покаянию, так как «ныне... время святого покаяния; ныне – время хранить заповеди и добродетели исполнять», понимая под словом «ныне» все время земной жизни человека. Старец Паисий призывает: «Постарайся, человек, всякий раз разорять покаянием соделанные грехи».

Свт. Игнатий писал: «Покаяние есть первая новозаветная заповедь; покаяние есть начальная новозаветная добродетель, вводящая во все прочие христианские добродетели». Теме покаяния посвящено второе слово в первом томе его творений. Святитель указывает, что «покаяние возможно только при точном, хотя бы и простом, знании Православной веры, чуждом всякой ереси и зломудрия. Заимствовавшие свой образ мыслей о добродетелях и правилах жизни из романов и других душевредных еретических книг, не могут иметь истинного покаяния; многие смертные грехи, ведущие в ад, признаются ими за ничтожные, извинительные погрешности, а лютые греховные страсти – за легкие и приятные слабости; они не страшатся предаваться им пред самыми смертными вратами».

4. Преподобный Паисий и святитель Игнатий в своих творениях говорят о том, что только Православная Церковь может привести че-

ловека ко спасению, к полному возрождению и обожению. Вне Православной Церкви спасения нет.

Прп. Паисий учил о безусловной необходимости для каждого неуклонно следовать учению Православной Церкви и во всем повиноваться ей и сам руководствовался всегда этим правилом. А личность, которая не принадлежит Православной Церкви, живет по своему плотскому разумению, лишена благодатного воздействия Святого Духа, живущего в Церкви; она не может достигнуть христианского совершенства – Богообщения.

> По словам святого Апостола Павла, – пишет прп. Паисий старцу Афанасию, – един Господь, едина вера, едино Крещение... Едина есть истинная наша христианская вера, которую соблюдает Святая наша Соборная и Апостольская Восточная Церковь. Остальные же верования – все ложные и не истинные. Их следует называть ересями, а не верованиями, ибо одна есть истинная наша вера Восточной Церкви. Кто не так верует, как верует наша Святая Соборная и Апостольская Восточная Церковь, тот, хотя и исполнит все заповеди Божии, хотя бы и чудеса творил, и мертвых бы воскресил, тот... обманщик и еретик.

Аналогичное учение излагает и свт. Игнатий. В творении «Плач мой» святитель пишет: «Чтение Отцов с полною ясностию убедило меня, что спасение в недрах Российской Церкви несомненно, чего лишены религии западной Европы, как не сохранившие в целости ни догматического, ни нравственного учения первенствующей Церкви Христовой».

В слове «О спасении и совершенстве»:

> Необходимо для желающего спастись – принадлежать Православной Церкви, единой истинной Церкви, и повиноваться ее установлениям. Преслушающего Церковь Господь уподобил язычнику, чуждому Бога (Мф 18:17). Каждый из нас, произнося Символ Веры, исповедует, что он верует во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, исповедует, следовательно, что, кроме этой Единой Церкви, нет другой Церкви, тем более нет других Церквей, хотя бы разные общества человеческие и присвоивали себе наименование Церкви. – Не-

> обходимо для желающего спастись быть крещенным в недре Православной Церкви...

5. Важное место в наследии преподобного Паисия и святителя Игнатия принадлежит изложению учения Церкви о значении творений святых Отцов, о том, что устами святых глаголет Дух Святой.

Учение о христианской вере и жизни, содержащееся в творениях святых отцов Церкви, было принято прп. Паисием как единственно неложное и спасительное. Святые Отцы предвидели, что трудно будет найти духоносного наставника, и потому составили свои писания, в которых изложили все необходимое для пути ко спасению – из этих писаний и должно поучаться. Прп. Паисий писал:

> Святые все от Святого Духа и по Святому Писанию учили, потому они и святые. Вот почему важно верить их учению и благоговеть перед ним, как перед словом Святого Духа.

Свт. Игнатий пишет:

> Учение святых Отцов Восточной Церкви – верно: оно – учение Святого Духа. Умоляю вас: держитесь этого учения! Оно будет руководить вас к блаженой вечности. Возжен блистающий светильник в Святой Христовой Церкви – учение Святого Духа: не устремляйте взоров ваших к другим светильникам, светящим на различных путях.

6. Из предыдущего следует утверждение о необходимости чтения творений святых Отцов.

Приобщить к чтению творений святых Отцов как можно большее число не только монашествующих, но и мирян, научить их правильно воспринимать духовное сокровище святоотеческих писаний было делом всей жизни прп. Паисия.

Управляя обителью и занимаясь литературно-переводческой деятельностью, прп. Паисий постоянно проводил беседы, во время которых толковал святоотеческие творения и наставлял братию. Все наставления старца клонились к одной цели: исправить встречающиеся в братии греховные страсти и побудить их к хранению «всем серд-

цем и всею душею» заповедей Божиих. Наилучшим средством к этому старец указывал чтение святоотеческих творений. В ответе старцу Афанасию прп. Паисий писал, что причиной глубокого заблуждения является то, что Афанасий не читал творения святых Отцов или читал кое-что, но недолжным образом. Прп. Паисий убеждает, что книги святых отцов нужно не просто читать, а читать с великим благоговением, со страхом Божиим, «веруя, что содержащиеся в них слова написаны Духом Святым».

Свт. Игнатий писал:

> Имейте должную доверенность и благоговение к писаниям отеческим. Тот же самый Дух Божий, который действовал в пророках и апостолах, – действовал в святых учителях и пастырях церковных.

В слове, посвященном этой важнейшей теме, «О чтении святых Отцов», свт. Игнатий писал:

> Беседа и знакомство со святыми сообщают святость... Отныне, во время краткой земной жизни, которую Писание не назвало даже жизнию, а странствованием, познакомься со святыми... Усвой себе мысли и дух святых Отцов чтением их писаний. Святые Отцы достигли цели: спасения. И ты достигнешь этой цели... как единомысленный и единодушный святым Отцам, ты спасешься... Писания святых Отцов все составлены по внушению или под влиянием Святого Духа. Чудное в них согласие, чудное помазание! Руководствующийся ими имеет, без всякого сомнения, руководителем Святого Духа.

Вместе с тем святитель предупреждает:

> Непременно нужно чтение, соответствующее образу жизни. Иначе будешь наполняться мыслями, хотя и святыми, но неисполнимыми самым делом... При неправильном чтении Священного Писания и святых Отцов, легко можно уклониться с спасительного пути в непреодолимые дебри и глубокие пропасти.

И еще: «Чтение святых Отцов должно быть тщательное, внимательное и постоянное»; «Прибегайте больше к чтению святых отцов; пусть они руководствуют вас, напоминают вам о добродетели, наставляют на путь Божий. Этот образ жительства принадлежит нашим временам».

7. Учение преподобного Паисия и святителя Игнатия об умном делании – Иисусовой молитве и хранении ума.

Жизнеописатель свидетельствует, что ум старца Паисия «всегда соединен был любовию с Богом, свидетель сему слезы». Все труды прп. Паисия были направлены к одной цели – научить, что духовное делание можно и должно совершать, не только удалившись за монастырские стены, но и в мирской жизни. Причем умным деланием не только могут, но и должны заниматься новоначальные и страстные, чтобы умным трезвением и блюдением сердца погашать волнующие их страсти.

В деле спасения души человеческой прп. Паисий придавал первостепенное значение правильному молитвенному деланию, особенно молитве Иисусовой. Прп. Паисий приводит свидетельства 35 святых Отцов о том, что тайной безгласной Иисусовой молитвой можно и должно непрестанно молиться на всяком месте. Молитва Иисусова должна совершаться при «трезвении», т.е. молчании ума. Всякие приходящие мысли изгоняются этой молитвой. Внимание к своему внутреннему человеку, т.е. хранение ума и молитва, являются самыми могущественными средствами в борьбе с разорителями духовной жизни.

Молитва Иисусова приносит великую пользу, если совершается по заповедям святых Отцов и под руководством искусного наставника. В связи с предстоящим печатанием Филокалии прп. Паисий высказывает как радость, так и опасение. Причина опасения в том, что для читателей-мірян станет доступно самочинное книжное изучение и делание «художне умом в сердце действуемой» молитвы, что введет их в состояние прелести. Однако старец опасается не просто молитвы, «умом нехудожне совершаемой», но молитвы, «художне умом в сердце действуемой». Это уточнение важно, так как впоследствии некоторые авторы ошибочно заявляли об опасности молитвы Иисусовой вообще, но не об этом писал прп. Паисий.

Свт. Игнатий, опытный делатель и наставник умного делания и молитвы, был прекрасно осведомлен о творениях прп. Паисия о молитве. В «Слове о молитве Иисусовой» он пишет:

> Из российских Отцов имеются сочинения о ней преподобнаго Нила Сорскаго, священноинока Дорофея, архимандрита Паисия Величковского, схимонаха Василия Поляномерульскаго и иеромонаха Серафима Саровскаго. Все упомянутыя писания Отцов достойны глубокого уважения по обилию живущих в них и дышащих из них благодати и духовного разума… В первоначальное чтение инока, желающего ознакомиться с внутренним молитвенным подвигом, можно предложить наставления Серафима Саровского, сочинения Паисия Нямецкаго и друга его схимонаха Василия. Святость этих лиц и правильность их учения – несомненны.

В этом же слове святитель приводит слова старца Паисия: «Эта Божественная молитва есть высший из всех монашеских подвигов, верх исправлений по определению Отцов, источник добродетелей, тончайшее и невидимое делание ума во глубине сердца».

Одно из важнейших положений святоотеческого учения о молитве свт. Игнатий сформулировал так: «Делание покаяния должно быть соединено с деланием молитвы во едино делание».

Из писем свт. Игнатия явствует, что, по его мнению, в российских монастырях уделяется недостаточное внимание умному деланию и, в частности, Иисусовой молитве. В настоящее время делание молитвы Иисусовой практикуется в монастырях и кельях Афона.

8. Учение о духовном руководителе.

Прп. Паисий считал, что никто не может научить другого тому, чего он сам не достиг личным опытом. Сам наставник должен прежде всего победить смиренномудрием и молитвою борющие его страсти. Он указывает при этом на пример Спасителя, Который отразил нападение сатаны постом, бдением и молитвою и научил людей поступать таким же образом, подавая им силу во время брани для отражения врагов.

Прп. Паисий вменяет каждому настоятелю монастыря самому изучать Священное Писание и учение святых Отцов; кроме того,

«ни учение от себе братии приносити, ни заповеди предаяти, или что уставляти, но по силе Священного Писания и учения Святых Отец должен есть часто братию поучать и наставлять и волю Божию открывать». Преподобный сам постоянно беседовал с братиями и толковал им святоотеческие писания. Эта древняя традиция сохраняется до сего дня в афонских обителях.

Старец обличал настоятелей в отступлении от учения и правил святых отцов, в нелюбви и жестокости к братиям, в тщеславии и превозношении, в скверноприбытчестве и многопопечительности и, как следствие, в оставлении безмолвия, непрестанной молитвы и умного делания.

Прп. Паисий заповедует: настоятель должен обладать духовной рассудительностью, знанием святоотеческих писаний, даром любви, смирением и нестяжательностью. Ни неопытность в хозяйственных делах, ни слабое здоровье не являются препятствием к успешному исполнению настоятельских обязанностей.

Свт. Игнатий учил в полном согласии со старцем Паисием:

> Святые Отцы завещавают избирать наставника непрелестнаго, непрелестность котораго должна познаваться по согласию учения и жительства его с Священным Писанием и с учением Духоносных Отцов. Они предостерегают от учителей неискусных, чтоб не заразиться их лжеучением. Они повелевают сличать учение учителей с учением Священнаго Писания и святых Отцов, согласное принимать, несогласное отвергать.

9. Следует отметить полное совпадение оценки преподобным Паисием и святителем Игнатием латинства.

Один священник по имени Иоанн, униат, усомнился в истине своего исповедания и обратился к прп. Паисию с просьбой разрешить его недоумение. Преподобный ответил ему: «Первым и важнейшим заблуждением униатов является принятое ими от римлян учение, что Дух Святый исходит от Отца и от Сына. Это есть первая и важнейшая из всех ересей», а также учение о непогрешимости папы и его главенстве, которого они вместо Христа «за главу Церкви имеют». Видя в униатах латинян, прп. Паисий крестил униатов, приходящих к нему в монастырь. Сохранилось свидетельство монаха

Ионы, который был крещен из иудейства униатским священником и назван Иннокентием. Когда он пришел в Нямецкий монастырь, его крещение было признано недействительным, и он был крещен и наречен именем Иаков; впоследствии был пострижен в монашество с именем Иона.

О латинстве прп. Паисий пишет, что оно откололось от Церкви, «пало... в бездну ересей и заблуждений... и лежит в них без всякой надежды восстания».

Как уже упоминалось, свт. Игнатий имел возможность познакомиться с противолатинским сборником прп. Паисия и полностью разделял его учение по этому вопросу. О латинстве свт. Игнатий пишет:

> Папизм – так называется ересь, объявшая Запад, от которой произошли, как от древа ветви, различные протестантские учения. Папизм присвоивает папе свойства Христа, и тем отвергает Христа... Папа есть идол папистов; он – божество их. По причине этого ужасного заблуждения благодать Божия отступила от папистов; они преданы самим себе и сатане, изобретателю и отцу всех ересей, в числе прочих и папизма. В этом состоянии омрачения они исказили некоторые догматы и таинства, а Божественную Литургию лишили ее существенного значения, выкинув из нее призывание Святаго Духа и благословение предложенных хлеба и вина, при котором они пресуществляются в Тело и Кровь Христовы... Никакая ересь не выражает так открыто и нагло непомерной гордости своей, жестокого презрения к человекам и ненависти к ним.

10. Оценка старообрядческого раскола.

Прп. Паисий Величковский твердо держался Православной веры и ее учения, и всякое отступление от ее постановлений вызывало с его стороны горячий протест. О раскольниках он писал: «Мы с противящимися Святой Церкви, и крестящимися двумя персты, ниедино сообщения имети можем: точию с Православными Христианы, во всем без всякого сомнения Божественной Церкви повинующимся, общение имамы». В «Премалом сочинении о знамении Честного и Животворящего Креста, имже подобает Православным Христианом

знаменоватися», прп. Паисий доказывает, что двуперстие явилось в Русской Церкви как небывалое новшество. (Заметим, что, хотя профессора Н.Ф. Каптерев и Е.Е. Голубинский высказывали противоположное мнение, Н.И. Субботин, владыка Никанор, архиепископ Херсонский, и прот. И.Г. Виноградов, рассмотрев их доводы, признали их пристрастными и отвергли.)

Вот один из доводов прп. Паисия. Апостольское предание предполагает, что крестное знамение, налагаемое первыми пальцами правой руки, проповедует таинство Святой Троицы, о чем свидетельствуют святые Отцы. Сложение первых трех пальцев правой руки для крестного знамения является символом таинства Пресвятой Троицы: три первые пальца обозначают три Божественные Ипостаси – Отца, и Сына, и Святого Духа. Первый палец обозначает Отца, указательный – Сына, а средний – Святого Духа. Раскольническое сложение пальцев – первого с четвертым и пятым не может символизировать таинства Святой Троицы. Ни четвертый палец не изображает второе лицо Святой Троицы, ни пятый – третье лицо, так как первый палец в древности всегда изображал Отца, второй – Сына, а третий – Святого Духа. Раскольническое перстосложение, пишет преподобный, «исповедание Пресвятой Троицы несть». Не может перстосложение раскольников изображать и таинство воплощения Бога Слова.

Свт. Игнатий пишет:

> Если кто не повинуется Церкви, если кто отделился от Церкви, если кто раскольник: то, сколько бы он ни клал поклонов, сколько бы ни постился, сколько бы ни молился, ему не спастись... Раскольник и еретик чужды смирения, как чужд смирения диавол, а потому они чужды спасения, как чужд его диавол.

В статье «Понятие о ереси и расколе» святитель пишет:

> Расколом называется нарушение полного единения со Святою Церковию, с точным сохранением, однако, истинного учения о догматах и таинствах. Нарушение общения в догматах и таинствах – уже ересь... Раскольники в России должны быть причислены вместе и еретиками.

11. Любовь к своему отечеству и народу.

Проведя почти всю свою жизнь за пределами России и создав разнонациональное монашеское братство в Нямецком монастыре, преподобный Паисий оставался всегда верным сыном своей родины. Преданность и верность России он сумел воспитать и в своих учениках.

Это факт отмечает и свт. Игнатий. В рукописной «Жизни схимонаха Феодора» он пишет:

> Паисий, желая оказать услугу и Российскому монашеству, приказал Феодору вторично переписать книгу святого Исаака Сириянина с особенным тщанием на хорошей бумаге и отправил оную к Высокопреосвященнейшему Гавриилу, митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому, убеждая его, дабы повелел оную напечатать и разослать по монастырям Российским.

Как наследие и завещание прп. Паисия любовь к России передавалась из поколения в поколение монашествующими Нямецкого монастыря. Уже через пятьдесят лет после смерти преподобного, 9 января 1849 года, архимандрит Нямецкого и Секульского монастырей Неонил писал командиру 1-го батальона Минского пехотного полка, расположившегося в местечке Нямец: «Ныне... в приход русских войск, видим мы случай обнаружить благодарность нашу, и именем братии прошу, настоятельно прошу... распорядиться монастырским имуществом, как принадлежащим Царю Вашему... и в молитвах мы не забудем об имени Вашем за доставленный нам случай отплатить России малую часть долга любви и привязанности». 22 марта 1849 года исполняющий обязанности военного министра князь Долгоруков доносил исполняющему должность обер-прокурора Святейшего Синода Карасевскому, что монастыри Нямец и Секул пожертвовали для русского войска «разного хлеба в зерне и муке... и сена... ценою в итоге на 2284 р. 42 к. серебром».

Не менее любил свое православное отечество свт. Игнатий. В одном из писем он восклицает: «Да покроет милость Божия православную Россию!» Святитель Игнатий подчеркивал, что судьба России и русского народа неотделима от судьбы Православия. Он писал:

«От развития идей Православия зависит энергия народа нашего, сознательность его духа». «Народ и, в частности, душа человеческая неприступны для безбожного рационализма и его последствий, доколе они ограждены святою верою».

Письма свт. Игнатия свидетельствуют о его постоянном внимании и сочувствии к жизни русского народа и государства.

12. В заключение выскажу сожаление по поводу того, что до сих пор изданы далеко не все творения прп. Паисия Величковского, и пожелание об издании всех его творений, а также замечательной магистерской диссертации митрополита Леонида (Полякова) «Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность».

Приведу характеристику, данную прп. Паисию митрополитом Леонидом (Поляковым):

> За его мягкостью, душевностью, за его смирением скрывалась горячая вера, моральная стойкость и непримиримость к врагам православия. Умение противостоять темным силам своей эпохи, пронести над всем мраком жизни своего времени святоотеческое учение о внутреннем делании как основе христианского мироощущения – таков подвиг его жизни... Аскетические произведения старца Паисия, которым можно присвоить название русского «Добротолюбия», способствуют лучшему пониманию Восточного Добротолюбия; они указывают на возможность совершать духовное делание и в мирской жизни и научают, как начинать этот подвиг и как делать первые шаги; они вводят интересующихся в понимание творений аскетов Востока – отцов христианского иночества и аскетизма.

Очевидно, эти слова могут быть отнесены и к святителю Игнатию Брянчанинову, последователю и соработнику преподобного Паисия Величковского и всех святых отцов Православной Церкви.

Призывая к возрождению Церкви, свт. Игнатий писал:

> Не будем вводить ничего нового! Последуем с точностию учению, преданному святою Церковию, учению, преданному

> святыми апостолами и святыми отцами! Таков возглас, повторенный почти на всех Вселенских и Поместных Соборах святителями и святыми отцами.

Преподобный Паисий Величковский и святитель Игнатий Брянчанинов возрождали Церковь, не приспосабливая ее к духу времени, а возвращая на святоотеческие пути духовной жизни и стяжания Святого Духа.

Игумен Дионисий (Шленов)

Добродетель послушания в греческой святоотеческой традиции

Воздержание – введение во всякую добродетель,
смиренномудрый равен ангелам,
исповедующийся чист, как солнце,
а имеющий послушание христоподражателен.

Прп. Феодор Студит[1]

В настоящем докладе предпринята попытка проанализировать богатое содержание термина «послушание» на примерах из Священного Писания и греческой святоотеческой традиции путем поиска характерных мест и их систематизации[2]. В задачи докладчика входит не столько историческое раскрытие принципа послушания в становлении монастырской дисциплины (о чем писалось достаточно), сколько выявление смысла послушания в жизни каждого христианина – с той целью, чтобы акцентировать внимание на сущности этого явления.

На языках Священного Писания, еврейском и греческом, для определения глаголов «слышать» и «слушать» используется одно и то же слово: «shama» (עמש) и «ἀκούω» соответственно. Таким образом, послушание означает «слышание», готовность «навострить свой слух», внимать кому-то, повиноваться, бдеть и бодрствовать[3]; т.е. слушаться не столько с целью ознакомления со словом, сколько для его принятия как руководства к действию[4]. Интересно заметить, что в одном из исихастских текстов поздневизантийской эпохи, содержащемся в Синайской рукописи, выделяются два вида послушания: первоначальное – умосозерцательное (ὁρωμένην) и «продвинутое» – зримое (νοουμένην).

Некоторые полагают, что послушание – это доминантное и обязательнейшее понятие в духовной жизни; другие, напротив, избегают употребления этого слова из-за его искаженного и многообразного

понимания[5]. Но следует иметь в виду, что послушание по своей сути является одной из граней на пути нашего Богопознания: оно отражает деятельность одного из пяти чувств, которое, как и прочие четыре, призвано разумно и свободно направлять человека к уподоблению своему Первообразу и соединению с Ним.

Как следствием непослушания оказалась духовная смерть человека и начался болезненный и мучительный процесс тления вплоть до физической гибели, так в результате послушания стало возможно возвращение в вечную жизнь Эдемского рая[6]. Так происходит подлинно новое рождение, когда те, кто исполняют его, могут по праву быть названы «чадами послушания»[7]. По меткому выражению, приписываемому свт. Иоанну Златоусту: «Послушание есть матерь вечной жизни, а непослушание – мать погибели»[8]. Впрочем, сам термин «послушание» может быть окрашен и негативным смыслом; например, прп. Феодор Студит в гомилии «На Рождество Богородицы Марии» пишет: «Послушание змию принесло скорбную смерть»[9]. Может показаться удивительным и парадоксальным, но путь к новой жизни проходит обязательно через смерть, ибо таков закон греха, в рамки которого заключен падший человек. Таинственны и до глубины души поразительны слова св. апостола Павла: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать»[10]. Свт. Василий Великий в своем сочинении «О Крещении» призывает всех к послушанию даже до смерти[11], а прп. Иоанн, игумен Синайский, в своей «Лествице» определяет послушание и как «вольную смерть», и как «жизнь без излишеств»[12]. В «Житии св. Кирилла Филеота», написанном Николаем Катаскепеном (XII в.), послушанием называется «умерщвление членов в живом рассуждении»[13].

Примером такого послушания является, прежде всего, воплощенный Логос, вторая Ипостась Святой Троицы. Непослушание первого Адама излечено послушанием второго Адама-Христа[14] – не следует впадать в дословную интерпретацию, которая оказывается сродни несторианской доктрине, чрезмерно акцентирующей процесс нравственного совершенствования Спасителя во время Его земной жизни[15]. Если послушание является жизнью, а Христос есть «истина и жизнь», то, значит, Христос, по слову прп. Варсонофия Великого, и есть послушание[16]. Впрочем, и Ветхий Завет[17], главным образом в законодательных книгах, вполне очевидно говорит о необходимости

послушания, однако здесь речь идет не о послушании личному Богу, лица Которого невозможно было увидеть[18] даже кротчайшему из людей[19], а о слышании голоса Божия, который выражается в Его советах, заповедях и постановлениях[20]. В книге пророка Исайи можно заметить тонкий переход от механистического понимания послушания, которое было необходимо человеку ради благополучной жизни на земле, к почти евангельскому осмыслению, когда Бог призывает к послушанию Самому Себе, Рабу Господню, а не закону, вырезанному на камне: «Послушайте Меня… приклоните ухо ко Мне!»[21] Гласом Божиим, слушаться которого предписывала тора, оказывается воплощенный ипостасный Логос, Богочеловек. С одной стороны, нам следует слушаться Его[22], а с другой – Он лично слышит нас, когда наша воля направляет свой вектор к Богу[23]. Можно сказать, что благодаря Боговочеловечению стало возможно послушание людям: оно нисколько не противоречит первому типу послушания, т.е. по отношению к Богу[24], совершенно недостижимому без опытного поводыря, которому не страшно вверить свою волю ради Христа, – ведь научить послушанию может только послушный[25].

Услышать означает согласиться, почти что выполнить, часто вопреки своим силам, в результате мучительной борьбы со своей волей. Согласно Оригену, послушание – это воздаяние, которое должник должен отдать Богу[26]; а свт. Кирилл Александрийский писал, что тот, кто слушается, не только должник, но и раб Божий: послушание и рабство Богу – почти синонимы[27]. На первый взгляд может показаться, что послушание является антиподом свободы, но это противопоставление совершенно нелепо, поскольку подлинное послушание может быть только добровольным и свободным. В египетском монашестве IV века послушание ассоциировалось прежде всего с отсечением собственной воли. В 14-й апофтегме аввы Памво послушание описывается как самая большая добродетель, поскольку любая добродетель удерживается волей, а послушание приобретается отказом от воли[28]. «Послушание отсекает волю» – предельно кратко формулировался процесс полного христианского самоотречения. У аввы Дорофея встречается более подробная формула: «удержать послушание и отсечь собственную волю»[29]. «Послушание без рассуждения», которое проявлял ученик Досифей по отношению к своему учителю, авве Дорофею, стало своеобразным максимумом

послушания, воспринимавшимся как одно из высших проявлений святости и совершенства[30]. В «Отечнике», составленном свт. Игнатием (Брянчаниновым), содержится пример самопожертвенного послушания, требующего от человека отказа не только от своей воли, но и от собственной жизни:

> Однажды авва Иоанн с двумя юношами-послушниками послал смоквы к некоему заболевшему отшельнику во внутреннюю пустыню. Юноши, взяв плоды, пошли к келлии старца, но ввиду сгустившегося тумана потеряли дорогу. Долго ходили они по обширной пустыне, но никак не могли отыскать келлию болящего. Ослабев от усталости и голода, они преклонили колена на молитву и предали души свои Господу. Долго искали их по следам, которые остаются в этих песчаных местах. Юноши были найдены в том положении, в каком они молились, и при них – смоквы, которые они несли, нетронутыми[31].

Послушание, названное прп. Иоанном Лествичником «блаженным» (μακαρίᾳ)[32], а прп. Феолиптом Филадельфийским – «всесовершенной добродетелью» (παντελὴς ἀρετή)[33], является одним из ключевых понятий для христианской этики и аскетики, так же как и для педагогики[34]. В античной традиции послушание, хотя и было характерной приметой прилежного ученика, никогда не входило в число «главных» или «основных» добродетелей, в отличие от «мужества, целомудрия, благоразумия» и проч. В монашеской письменности оно оказывается во главе угла, что связано с тем огромным значением, которое получило общежитие, во многом основывающееся именно на послушании. Недаром авва Руф говорил о том, что «сидящий в послушании духовного отца имеет бóльшую награду, нежели тот, кто уединился сам по себе в пустыне». В видении ему было открыто, что из четырех чинов, пребывавших на небесах: «недугующие и благодарящие Бога», «стремящиеся к гостеприимству и служению», «стремящиеся к пустыне» и «подчиняющиеся отцу о Господе» – именно последний «имел большую других славу»[35]. Послушание предпочтительнее «не только рукоделия, чтения и безмолвия в келлье, но и всех добродетелей»[36]. «Бог нуждается не в трудах, а в послушании»[37]. По авве Дорофею, послушание позволяет безопасно пройти то, что

другим приходится проходить со страхом[38]. Послушание оказывается отправной точкой на пути к бесстрастию[39].

Само послушание является неким аналогом добродетели и часто перечисляется с добродетелью как своеобразное oratio bimembris. Так, в толковании на Бытие свт. Иоанна Златоуста послушание обозначает добродетель в целом; без послушания заповедям Божиим добродетель немыслима[40]. В перечне добродетелей послушание занимает свое органичное, иногда, как было сказано выше, первое место. В «Малом огласительном слове» прп. Феодора Студита предлагается перечень монашеских добродетелей: «отречение от мира, отречение от отечества, рода, друзей, собственности, подчинение, послушание, само это исповедание…»[41]. Прп. Симеон Благоговейный поучал: «Поспеши стать примером пользы для всего братства, ко всякой добродетели, смирением и кротостью, милостыней и послушанием, вплоть до самых простых, негневливостью и беспристрастием, нестяжательностью и умилением…»[42]. Прп. Неофит Затворник предлагает следующий перечень добродетелей: целомудрие, воздержание, послушание, служение и прочее[43]; а в «житии Евфимия» указывается, что орудиями монаха являются «смирение, целомудрие, занятие, различение и по Богу послушание»[44]. Совершенно категорично звучит приговор монаху, который не научился послушанию: «Монах, соблюдая пост по указанию духовного отца, но не имея послушания и смирения, не приобрел никакой добродетели и не знает, что такое монах»[45].

Одной из самых близких послушанию добродетелей оказывается добродетель смирения или смиренномудрия, которая неоднократно перечислялась вместе с послушанием[46], особенно в памятниках более поздней аскетической письменности. Одним из авторов, которому свойственно устойчивое сочетание послушания со смирением, оказывается прп. Феодор Студит[47]: в его перечнях смирение, как правило, приводится после послушания[48]. В более поздней византийской агиографической письменности появилось даже специальное выражение «смиреннонравное послушание» (ταπεινόηθος ὑπακοή)[49]. Такая последовательность не случайна, «ибо послушание рождает смиренномудрие»[50]. Другой родственной добродетелью оказывается воздержание. Если преслушание и невоздержание приводят ко всякой злобе, то, наоборот, воздержание и послушание – ко всякой добродетели[51].

В течение веков происходит институционализация послушания, которая имела как положительные, так и отрицательные последствия. Послушание становится одним из трех монашеских обетов, что вполне согласно духу первого монашества, для устроителей которого одним словом «послушание» можно было обозначить всю совокупность форм монашеской жизни[52]. Многозначность послушания приводила к потере его ключевого аскетико-богословского значения, когда послушание начинало восприниматься по преимуществу как одна из форм обрядового благочестия[53]. В греческих текстах, приписываемых прп. Ефрему Сирину, термин «послушание» используется как указание на формальное пребывание в монастыре, которое сочетается с внутренним противлением монастырской дисциплине[54], – и это далеко не единичный случай. Естественно, что жизнь вносила свои коррективы и побуждала исправлять монашеское послушание в том случае, если оно пошатнулось или оказалось недостаточным. Так, согласно поучению того же прп. Ефрема, само по себе послушание монаха мало что значит, если оно не сочетается с другими добродетелями, в частности с добродетелью милосердия[55]. Однако в целом послушание сохраняет самые положительные коннотации.

Хотя Ж.М.Р. Тиллар, автор статьи о послушании в «Словаре духовности», противопоставляет подлинное «послушание» институциональному и внешнему «подчинению»[56], в святоотеческих текстах такое противопоставление встречается крайне редко. В монастырской дисциплине «послушание» и «подчинение» оказываются синонимичными понятиями[57], означающими верность монашескому обету, которая, конечно, по сути тождественна верности Господу[58]. Чаще и тот и другой термины не только применяются для описания духовного чада с его духовником, но и передают те подлинные чувства, которые должен испытывать рядовой христианин по отношению к своему епископу[59].

Хотя монастырь и монастырская дисциплина по своей сути являются идеальным поприщем для проявления данной добродетели[60], без нее едва ли возможно осуществить какое-либо служение в Церкви и вообще немыслима жизнь христианина. Хотя в святоотеческой письменности послушание рассматривается, главным образом, в связи с монашеской жизнью и монастырской дисциплиной, тем не менее и в обыкновенной жизни – как любого общественного института, будь то семья или школа, так и конкретного человека – необходимо послушание, основанное на подражании Богочеловеку Христу, Кото-

рый проявил совершенное повиновение Богу Отцу до крестной смерти. По мысли свт. Григория Нисского, Бог Сын Своим подчинением Богу Отцу через приобщение к человечеству дал пример послушания всем людям[61]. А прп. Симеон Новый Богослов, рассуждая о всеобщем характере послушания, задает риторический вопрос: «Если необходимо иметь подчинение и оказывать честь родившим нас, то сколь более [должно слушаться] Его, сотворившего их и нас Бога?»[62]

Послушание указывает на взаимные отеческо-сыновние или учительско-ученические отношения между Богом и человеком, с одной стороны, и между людьми – с другой. По определению отец или учитель знает больше своих юных сыновей или учеников и обладает моральным правом ожидать от них внимательного и исполнительного отношения к своим требованиям. Подлинно христианское взаимообщение возможно только в том случае, если иерархическая лестница отношений между духовным отцом и послушником, наставником и воспитанником будет выстроена по принципу самоумаления и жертвенности. Послушник не ограничивается в личном познании Бога и не покоряется безликому старцу, как это происходит в случае с гуру, но, по мысли автора корпуса Ареопагитик, «следует за священнослужебными чинами и через них, как ближайший к ним, возводится в благопослушании к божественному ведению доступных ему святынь»[63].

Послушание Богу – бесспорная и основополагающая истина, без которой жизнь становится безрелигиозной и бесцельной. По мысли Климента Александрийского, «послушание Слову» именуется «верой»[64], а прп. Иоанн Лествичник называет послушание «неверием самому себе во всем добром до конца жизни»[65]. По слову свт. Иоанна Златоуста, послушание происходит от любви[66], оно равнозначно любви[67], но также и любовь рождает послушание, как написано в «Житии Кирилла Филеота»[68]. Таким образом, послушание не является жестким закосневшим механизмом духовной жизни, это не обуза, манипулирующая свободой, не средство порабощения и власти одних над другими и не просто «регулятор» монашеской дисциплины. Послушание – это не какой-то слепой обряд, ведь оно призывает к живой и непосредственной личной связи человека с Богом, которая строится на принципе любви, доверия и самоуничижения.

Доклад хотелось бы завершить своего рода кратким гимном добродетели послушания:

Послушание – спасение всех верующих!
Послушание – родитель всех добродетелей!
Послушание – находчик Царства!
Послушание отверзает небеса и возводит от земли людей!
Послушание – пища всех святых: тобою они, как младенцы, кормились и посредством тебя усовершенствовались![69]

Литература

Доримедонт (Сухинин), иером. Учение свт. Игнатия (Брянчанинова) о послушании в свете Святоотеческого Предания. М., 2003.

О трех обетах монашества: девстве, нестяжании и послушании. М., [4]1898.

Свобода и послушание: духовничество истинное и ложное / Г. Дублинский, Т. Дублинская, сост. М., 2002.

Ἀρτέμιος (Ἰρηγοριάτης), ἱερομ. Ὑπακοὴ καὶ ἐλευθερία. Κριτικὴ στὰ βιβλία «Ἐπικηρυγμένη Ὀρθοδοξία» τοῦ μοναχοῦ Μιχαὴλ Χατζηαντωνίου // Εἰπὲ τῇ Ἐκκλησίᾳ 1. Ἄγιον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2002.

Amand E. Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien // Revue de l'histoire des religions. Paris, 1957. Vol. 152. P. 31–80.

Camelot T. Obéissance et liberté // La Vie spirituelle. Paris, 1952. Vol. 86. P. 154–168.

Capelle C. Le vœu d'obéissance des origines au XIIe siècle. Paris, 1959.

Frank K.S. Gehorsam // Reallexikon für Antike und Christentum 9. Stuttgart, 1976. Sp. 390–430.

Gribomont J. Obéissance et évangile selon s. Basile le Grand. Paris, 1952. (Vie spirituelle Suppl.; 5). P. 192–215.

Haring B. Freiheit oder Gehorsam? // Geist und Leben. 1948. Bd. 21. S. 108–121.

Holstein H. Le Mystère de l'obéissance // Études. 1953. Vol. 278. P. 145–157.

Mogenet H. L'Obéissance religieuse vertu évangelique et humaine // Revue d'ascétique et de mystique. 1951. Vol. 27. P. 75–95.

Olphé-Galliard R.P.M., s.j. Des Pauvres du désert au cénobitisme de saint Basilie et de saint Benoît // L'Obéissance et la religieuse d'aujourd'hui. Paris, [7]1951.

Rousseau O. Obéissance et hiérarchie d'après l'ancienne tradition monastique. Paris, 1953. (Vie spirituelle Suppl.; 6) P. 283–298.

Tillard J.-M.-R. Obeissance // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Paris, 1981. BT. 11. Col. 535–563.

Truhlar K.V. Obedience // New Catholic Encyclopedia. Washington, [2]2003. Vol. 10. P. 503–508.

Valentine F. Religious Obedience. London, 1951.

Walther Ch. Gehorsam // Theologische Realenzyklopädie. Berlin; N. Y., 1984. Bd. 12. S. 148–157.

Примечания

[1] Ср.:*Theodor. Studit.* Serm. Catech. Magn. 9 / J. Cozza-Luzi, ed. Roma, 1888 (Nova Patrum Bibliotheca; 9/2). P. 25: 8–12 (= TLG 2714/8).

[2] Для доклада были просмотрены по «TLG Online» все места со словами ὑπακοή-ἀρετή, ὑπακοή-ὑποταγή и другие комбинации.

[3] См.: *Brown F., Driver S.R., Briggs C.A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic. Oxford, 1907. P. 1033–1035; *Штейнберг О.Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильна, 1878. С. 496, 497; *Ἀναγνωστόπουλος Β.Δ.* Λεξικό ρημάτων της Ἀρχαίας Ἑλληνικής. Αθήνα, 1999. Σ. 54; *Hoffman J.B.* Ἐτυμολογικὸν λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς / Ἐξελλην. ὑπὸ Ἀντωνίου Δ. Παπανικολάου. Ἐν Ἀθήναις, 1989. Σ. 11; Παπανικόλαος Γ.Ν. Λεξικὸν τῶν ρημάτων τῆς Ἀττικῆς Πεζογραφίας. 8Αθήνα, 1999. Σ. 94.

[4] Ср., напр., мысль свт. Григория Паламы: «Не тот имеет уши слышать, кто просто слушает, но тот, кто вслушивается и приводит в действие услышанное» (*Greg. Palam*. Hom. 47, 12: 7–8 / P.K. Chrestou, ed. Thessalonica, 1986 (EPE; 79)).

[5] Примером тому может послужить старец Софроний (Сахаров), который редко использовал слово «послушание», желая, чтобы те или иные поручения иноками исполнялись только по любви.

[6] «Θεὸς δι᾽ ὑπακοῆς καὶ εὐπειθείας ἀπολαβεῖν ἡμᾶς πάλιν τὸν παράδεισον» (*Theodor. Studit*. Parva Catechesis 111: 36–37 / E. Auvray, ed. Paris, 1891 (= TLG 2714/9)).

[7] 1 Петр 1:14. Ср.: «…ὁ υἱὸς τῆς ὑπακοῆς καὶ τελειωτὴς τῆς ὑποταγῆς» (*Theodor. Studit*. Parva Catechesis 82: 43–44), «τέκνα τῷ θεῷ ὑπακοῆς εἰσι καὶ ἐργάται τῆς ἀρετῆς ἀληθεῖς» (Nic. Steth. Vita Simeonis Novi Theologici 50: 13–14 / I. Hausherr, ed. Roma, 1928 (Orientalia Christiana; 12)).

[8] «Ἡ γὰρ ὑπακοὴ μήτηρ ἐστὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἡ δὲ παρακοὴ μήτηρ ἐστὶ τῆς ἀπωλείας» (Jo. Chrys. Ep. ad abbat. [Sp.]) 48–49 / P.G. Nicolopoulos, ed. Athens, 1973 (=TLG 2062/421)). Ср.: *Ephr. Syr.* In sermonem, quem dixit dominus, quod: In hoc mundo pressuram habebitis, et de perfectione hominis / K.G. Phrantzoles, ed. Vol. 4. Thessalonica, 1992 (= TLG 4138/73); *Athan. Alex.* De virginitate [Sp.]. / E. von der Goltz, hrsg. Leipzig, 1905. (Texte und Untersuchungen, N. F.; 14) (= TLG 2035/29).

[9] «Ἐκεῖ ἡ τοῦ ὄφεως ὑπακοὴ θάνατον τὸν ἀμειδῆ προεξένησεν» (*Theodor. Studit*. Hom. in nativitatem Mariae // PG. 96. Col. 688A: 9–10 (= TLG 2714/1).

[10] Рим 11:32.

[11] *Bas. M.* De baptismo 1 // PG. 31. Col. 1552C: 4–6 (= TLG 2040/52).

[12] «ἑκούσιος θάνατος, ἀπερίεργος ζωὴ» (*Jo. Clim*. Scala 4 // PG. 88. Col. 680A: 4–5 (= TLG 2907/1)).

[13] «Ὑπακοὴ δέ ἐστι νέκρωσις μελῶν ἐν ζώσῃ διανοίᾳ» (*Nicol. Catascep*. Vita s. Cyrilli Phileotae 4, 3: 19/ É. Sargologos, ed. Brussels, 1964. (Subsidia hagiographica 39) (= TLG 3264/1)).

[14] См.: *Sever. Gabal*. In incarnationem Domini / R.F. Regtuit, ed. Amsterdam, 1992 (= CPG № 4204; TLG 4139/20).

[15] О том, что величайшее подчинение и послушание Спасителя не означает «прибавления послушания» Сына, см.: *Jo. Chrys.* In Ep. I ad Corinth. 39, 6 // PG. 61. Col. 341: 18–20 (= TLG 2062/156).

[16] *Barsan. Gaz*. Respons. 126: 47 / F. Neyt, P. de Angelis-Noah, ed. Paris, 1998 (= TLG 2851/1).

[17] Авраам – образец подчинения во всем Богу и презрения всего мирского; Исаак – послушания духовным отцам вплоть до смерти (*Menolog.* Imperial. Vita Theodosii coenobiarchae 80: 2–6 / F. Halkin, ed. Brussels, 1985. (Subsidia hagiographica 69) (= TLG 5059/17)).

[18] См.: Исх 33:20

[19] Числ 12:3.

[20] См. ряд сходных мест: Исх 15:26; 18:19; 23:22; 24:7; Втор 4:1, 12 и др.

[21] Ис 51:4; ср.: Ис 50:10; 51:1, 7.

[22] Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте (Мф 17:15 и др.). Ср.: Деян 3:22.

[23] Когда просим чего по воле Его, Он слушает нас (1 Ин 5:14-15).

[24] *Neoph. Inclus*. Liber quinquaginta capitulorum 40, 7: 1–3 / I. Karabidopoulos, C. Oikonomou, D.G. Tsames, N. Zacharopoulos, eds. Paphos, 1996. Vol. 1 (= TLG 3085/5).

[25] *Ephr. Syr.* Serm. paraenetici ad monach. Aegypti 14: 24–25 / K.G. Phrantzoles, ed. Thessalonica, 1990. Vol. 3 (= TLG 4138/36).

[26] Orig. Fragm. in Ps. 36, 21: 9–11 / J.B. Pitra, ed. Paris, 1884 (= TLG 2042/44).

[27] *Cyr. Alex*. Com. in Jo. / P.E. Pusey, ed. Oxford, 1872 (r1965). P. 619: 2–4 (= TLG 4090/2).

[28] «…οὗτος δὲ τὸ θέλημα ἑαυτοῦ κόψας…» (Apophth. patr. (coll. system.) 14, 14: 8–10 / J.-C. Guy, ed. Paris, 2003. (SC; 474) (= TLG 2742/5)).

[29] «τὸ κρατῆσαι τὴν ὑπακοὴν καὶ κόψαι τὸ ἴδιον θέλημα» (*Doroth. Gaz.* Doctrin. 1, 21: 6 / L. Regnault, J. de Préville, eds. Paris, 1963. (SC; 92) (= TLG 2852/1)).

[30] «Δοσίθεον τὸν τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς λαμπτῆρα» (*Theod. Studit*. Μεγάλη κατήχησις, 110 / A. Papadopoulos-Kerameus, ed. СПб., 1904 (= TLG 2714/7)).

[31] См.: «Юноши, заблудившись в пустыне, ослабели и скончались, но не прикоснулись к смоквам, которые они, по повелению аввы, несли больному старцу» (Отечник, или Краткое собрание изречений святых отцов о жизни христианской, составленное на основании трудов еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1991. С. 537. № 174).

[32] *Jo. Clim*. Scala 4 // PG. 88. Col. 701: 19.

[33] *Theolept. Philadelph*. Orat. monast. 8: 50 / R.E. Sinkewicz, ed. Toronto, 1992 (Studies and Texts; 111) (= TLG 3214/1).

[34] Приведем характерное высказывание византийского императора Феодора II Дуки Ласкаря: «Первейшая добродетель воспитания – послушание, а послушания – смирение, смирения же – любовь к мудрости» (παιδείας γὰρ ἀρετὴ πρώτιστός ἐστιν ὑπακοή, αὐτῆς δὲ ταπείνωσις, ταύτης δὲ φιλία σοφίας). См.: *Theodor. II Duc. Lascar.* Ep. 2: 38–39 / N. Festa, ed. Florence, 1898 (= TLG 3205/1).

[35] См.: Apophth. patr. (coll. alphabet.). De abbate Rufo // PG. 65. Col. 389C: 6–392A: 5 (= TLG 2742/1).

[36] *Athan. Alex*. Ep. ad Castorem [Sp.] 1, 5 // PG. 28. Col. 856C: 10–13 (= TLG 2035/85).

[37] «ὁ Θεὸς οὐ πόνων δεῖται, ἀλλ' ὑπακοῆς» (*Jo. Chrys*. In Matth. 56, 5 // PG. 58. Col. 555: 43–44 (= TLG 2062/152)).

[38] *Doroth. Gaz*. Doctrin. 1, 22: 24–26.

[39] «ἐξ ὑπακοῆς ἐλθεῖν εἰς ἀπάθειαν διὰ μέσου τῆς μετριοφροσύνης» (*Macar. Macr*. Encomium in Gabrielem archiepiscopum Thessalonicae 218–219 / A. Argyriou, ed. Thessaloniki, 1996 (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται; 25) (= TLG 3211/9)).

[40] Ср.: *Jo. Chrys*. In Genes. 42, 3 // PG. 54. Col. 388: 41–43 (= TLG 2062/112). Ср.: *Barsan. Gaz*. Respons. ad coenobitas 576: 5–7 / F. Neyt, P. de Angelis-Noah, eds. Paris, 2000. T. 1 (= TLG 2851/2).

[41] «ἡ ἄρνησις τοῦ κόσμου, ἡ ἀλλοτρίωσις τῆς πατρίδος, τοῦ γένους, τῶν φίλων, τῶν ἰδίων, ἡ ὑποταγή, ἡ ὑπακοή, αὕτη ἡ προκειμένη ὁμολογία» (*Theodor. Studit*. Parva Catechesis 49: 41–43).

[42] *Sym. Studit*. Orat. ascetic. 23: 1–3 / H. Alfeyev, ed. Paris, 2001. (SC; 460) (= TLG 3117/1).

[43] *Neoph. Inclus*. Liber catechesium 2, 51: 40–44 / I. Karabidopoulos, C. Oikonomou, D.G. Tsames, N. Zacharopoulos, eds. Paphos, 1998. Vol. 2. (= TLG 3085/7).

[44] «ταπείνωσις, σωφροσύνη, μελέτη, διάκρισις καὶ ἡ κατὰ θεὸν ὑπακοὴ» (Menolog. Imperial. Vita abbatis Euthymii 17: 11–12 / F. Halkin, ed. Brussels, 1985. (Subsidia hagiographica; 69) (= TLG 5059/26)).

[45] «Μοναχὸς ὑπὸ πατέρα ὢν πνευματικὸν καὶ μὴ ἔχων ὑπακοὴν καὶ ταπείνωσιν, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ νηστεύων ἢ ἄλλο τι ποιῶν τῷ δοκεῖν ἀγαθόν, ὁ τοιοῦτος οὐδεμίαν ἀρετὴν οὐ μὴ κτήσηται οὐδὲ οἶδε τί ἐστι μοναχός» (Apophth. patr. (coll. system.) 14, 8 (= TLG 2742/12). Ср. цитацию у Николая Катасцепена: *Nicol. Catascep*. Vita s. Cyrilli Phileotae 39, 18: 3–6).

[46] Ср.: Apophth. patr. (coll. system.) 11, 51: 18.

[47] Ср.: *Theodor. Studit*. Μεγάλη κατήχησις 35. P. 358: 8; 100. P. 722: 17–18.

[48] Ср.: *Theodor. Studit*. Serm. Catech. Magn. 49. P. 135: 10–11; 107. P. 135: 3–4.

[49] Vita Nicephori Medicii 17: 22 // Analecta Bollandiana / F. Halkin, ed. 1960. Vol. 78 (= TLG 5113/1).

[50] «Ἡ γὰρ ταπεινοφροσύνη καὶ τὸ τίκτον αὐτὴν ὑπακοή ἐστι» (*Nicol. Catascep*. Vita s. Cyrilli Phileotae 39, 20: 12–13).

[51] См.: *Neoph. Inclus*. Liber catechesium 2, 52: 21–23.

[52] Vitae Pachomii: Sancti Pachomii vita quarta / F. Halkin. ed. Brussels, 1932. (Subsidia hagiographica; 19). P. 441: 22–23 (= TLG 4373/7).

[53] См., как послушание упоминается в перечне из восьми добродетелей: «ἐν νηστείᾳ καὶ ἀγρυπνίᾳ καὶ ψαλμῳδίᾳ καὶ εὐχῇ καὶ ὑπακοῇ καὶ ἡσυχίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀκτημοσύνῃ» (*Callinic*. Vita sancti Hypatii 3, 12: 4–8 / G.J.M. Bartelink, ed. Paris, 1971. (SC; 177) (= TLG 2770/1)).

[54] «ἐν ὑποταγῇ γόγγυσος, ἐν ὑπακοῇ ἀντίλογος» (в подчинении ворчун, в послушании прекословник). См.: *Ephr. Syr*. Sermo animae utilis / K.G. Phrantzoles, ed. Thessalonica, 1994. Vol. 5. P. 110: 1–3 (= TLG 4138/77).

[55] *Ephr. Syr*. De perfectione monachi / K. G. Phrantzoles, ed. Thessalonica, 1990. Vol. 3. P. 376: 5–8 (= TLG 4138/47).

[56] *Tillard J.-M.-R.* Obeissance // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Paris, 1981. T. 11. Col. 535–563, 557.

[57] Ср.: *Theodor. Studit*. Ep. 62: 21 / G. Fatouros, ed. Berlin, 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis; 31) (= TLG 2714/2); *Theolept. Philadelph*. Oratio. monastic. 13: 41–42 (здесь говорится о том, что подчинение и послушание игуменье является необходимым элементом монашеского служения делом: «Тогда ты, – обращается преподобный к монахине, – воплощаешь логос добродетели»).

[58] *Ps.-Gregent*. Vita sancti Gregentii 9: 80–82 / A. Berger, ed. Berlin; N. Y., 2006 (= TLG 2833/1).

[59] См.: Nicol. *Andidaeus*. Oratio contra eos qui azyma offerunt 1–5 // Revue des études byzantines / J. Darrouzès, ed. 1974. Vol. 32 (= TLG 3122/1).

[60] Очевидно, послушание может быть приобретено и прежде вступления в монастырь: Vita Euthymii Junioris 7: 35–38 // Revue de l'Orient chrétien / L. Petit, ed. 1903. Vol. 8 (= TLG 5094/1).

[61] См.: *Greg. Nyss*. Contra Eunom. 1, 1, 193: 7–11 / W. Jaeger, ed. Leiden, 1960 (= TLG 2017/30).

[62] «…εἰ πρὸς τοὺς γεννήσαντας ἡμᾶς ἀναγκαία ἐστὶν ἡ ὑποταγὴ καὶ τιμή, πόσῳ μᾶλλον ἡ πρὸς αὐτόν, τὸν αὐτοὺς καὶ ἡμᾶς πεποιηκότα Θεόν» (*Sym. Neotheolog*. Cateches. 7: 332–334 / B. Krivochéine, J. Paramelle, eds. Paris, 1963. (SC; 96) (= TLG 3116/9)).

[63] *Dionys. Areopag.* De eccl. hierarch. / G. Heil, A.M. Ritter, eds. Berlin, 1991. S. 117: 20–22 (Patristische Texte und Studien; 36) (= TLG 2798/2).

[64] «ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή, ἣν δὴ πίστιν φαμέν» (*Clem. Alex*. Paedagog. 1, 13, 101, 1: 7 / M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray, C. Mondésert, eds. Paris, 1960. (SC; 70) (= TLG 555/2).

[65] «Ὑπακοὴ γάρ ἐστιν ἀπιστία ἑαυτῷ ἐν τοῖς καλοῖς ἅπασι μέχρι τέλους ζωῆς» (*Jo. Clim*. Scala 4 // PG. 88. Col. 680: 33–34).

[66] *Jo. Chrys*. In Genes. 7, 1 // PG. 54. Col. 610: 34.

[67] Ср.: «ἀντἰῤῥοπον τῆς ὑπακοῆς εἰσαγέτω τὴν ἀγάπην» (*Jo. Chrys*. In ep. ad Ephes. 20, 4 // PG. 62. Col. 140: 56).

[68] *Nicol. Catascep*. Vita s. Cyrilli Phileotae 38, 3: 11–12.

[69] Apophth. patr. (coll. alphabet.) // PG. 65. Col. 392A: 6–11.

Протоиерей Олег Давыденков

Христологические основания православного учения об обожении

В прощальной беседе с учениками Господь Иисус Христос сказал: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5). Пояснением этих слов является предложенная Спасителем притча о лозе и ветвях (Ин 15:1-5). В той же беседе Господь, дав ученикам заповедь о любви, назвал ее новой (Ин 13:34), несмотря на то что она хорошо была известна людям Ветхого Завета. Эта новизна, очевидно, заключается в принципиально новом образе любви: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин 15:12). Таким образом, мы видим, что по учению Спасителя никакая человеческая деятельность, прежде всего аскетическая, не может быть успешной, если деятель не пребывает в теснейшем единстве со Христом, а христианский нравственный закон не может быть исполнен и даже правильно понят безотносительно личности Законодателя.

По этой причине в Предании Православной Церкви нравственность и аскетика всегда были христоцентричны: исполнение заповедей и борьба со страстями рассматривались как, с одной стороны, необходимые условия жизни во Христе, а с другой – как совершенно невозможные без Его благодатной помощи. Эта христоцентричность обусловила теснейшую связь нравственности и аскетики с догматическим учением Церкви, прежде всего с христологией, ибо жизнь во Христе не может быть сведена только к исполнению воли Христа, но предполагает обращенность к самой личности Спасителя, общение с Ним, а потому эта жизнь невозможна без ясного ответа на вопрос: Кто есть Господь Иисус Христос?[1] Однако в силу этой внутренней связи и само догматическое богословие никогда не рассматривалось Церковью как род чисто интеллектуальной деятельности; православное богословие с древнейших времен имело выраженный практический, сотериологический характер. Одной из интегрирующих сотериологических идей восточной Церкви, объединяющих в единое целое догма-

тику, этику, аскетологию, а также и саму практику духовной жизни, является идея обожения[2]. «Идея обожения была центральным пунктом религиозной жизни Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики и мистики. Исповедовать веру, соблюдать заповеди, молиться, участвовать в таинствах – все это необходимо… для достижения обожения, в котором и заключается спасение человека»[3].

Идея обожения как содержания и конечной цели жизни во Христе явным образом присутствует уже в творениях таких известных христианских авторов II–V веков, как свщмч. Ириней Лионский[4], свт. Афанасий Александрийский[5], свт. Григорий Богослов[6], свт. Григорий Нисский[7], псевдо-Дионисий Ареопагит[8] и др.

Несмотря на это идея обожения не была усвоена преданием нехалкидонитов[9], и это различие между сторонниками и противниками Халкидона в понимании сущности духовной жизни и спасения во Христе может служить хорошей иллюстрацией того, как последствия догматических различий проявляются на сотериологическом уровне.

Наиболее авторитетный нехалкидонитский богослов XX столетия проф. В.Ч. Самуэль, убежденный последователь и интерпретатор учения Севира Антиохийского, отмечает, что причины неприятия нехалкидонитами концепции обожения лежат именно в области христологии. «Акцент Иоанна Дамаскина на обожении человечества Христова, – утверждает индийский профессор, – является по-своему уместным, поскольку он не принимает ипостасного характера Его человечества, Севир же не разделял этой позиции»[10]. Действительно, прп. Иоанн Дамаскин развивал учение об обожении, основываясь на концепции воипостасной сущности, и, безусловно, не принимал ипостасного характера человечества Христа. Однако такая позиция не была изобретением ни самого прп. Иоанна, ни кого-либо из послехалкидонских дифизитов. В данном случае дифизитские авторы продолжали древнюю дохалкидонскую традицию, согласной которой Воплощение представляет собой не сочетание Бога-Слова с неким отдельным человеком, а соединение всей полноты божественной природы со всем родом человеческим. Основание такой точки зрения – стремление подчеркнуть универсальность совершившегося во Христе спасения – вполне очевидно. Если же выразить эту сотериологическую идею в философских понятиях, тогда необходимо утверждать, что во Христе произошло соединение не

двух ипостасей (= частных сущностей), Ипостаси Бога-Слова и человека Иисуса, а двух общих природ – божественной и человеческой, соединившихся в Ипостаси Сына Божия. Большинство дохалкидонских авторов (свщмч. Ириней Лионский, свт. Афанасий Александрийский, свт. Григорий Нисский и др.), в том числе и свт. Кирилл Александрийский, учили об общем характере соединившихся во Христе природ[11]. В учении и свт. Кирилла, и позднейших послехалкидонских дифизитов человечество Христа хотя и предстает индивидуализированным, тем не менее мыслится как общее, поскольку относится к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. С сотериологической точки зрения особенно важно подчеркнуть, что человечество Христа не есть человеческая ипостась (частная сущность), не есть человечество некоторого отдельного человека[12]. Только исповедуя общий характер человечества Спасителя, можно утверждать, что Его человечество является «открытым», в котором может реально участвовать всякий человек[13]. Прот. Г. Флоровский отмечает, что

> человечество во Христе ипостазируется в собственной ипостаси Слова, оно «воипостасно» Слову, и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерическим ипостасям человеческого рода, хотя в Нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем «воипостасно» Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так, чтобы смысл восприятия ограничивался пределами одной человеческой ипостаси… но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостазируемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе...[14]

Исходя из этих сотериологических предпосылок, следует понимать и известную формулу свт. Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная». В своем сотериологическом умозрении свт. Кирилл созерцает всецелую божественную природу, воплощенную в общей

природе человечества. Совершается же это соединение в Лице божественного Логоса. Для свт. Кирилла эта формула представляет собой своего рода определение или, правильнее сказать, словесный образ Церкви. С сотериологической точки зрения это означает, что единая воплощенная природа Бога-Слова, в понимании свт. Кирилла, является открытой, т.е. она распространяется не только на человечество, непосредственно воспринятое Словом от Девы Марии, но и на всех тех, кто спасается во Христе и, будучи соединен с Ним как со своим Главой, составляет тело Церкви[15].

Продолжателем этой древней традиции был и апологет Халкидонского Собора Иоанн Грамматик, с которым в начале VI века вступил в спор Севир Антиохийский. В полемике с Иоанном Севир настаивал, что соединившиеся природы должны пониматься как частные: Христос слагается из двух природ-ипостасей[16]. Однако если Его человечество является частным, то и Его отношение к прочим членам человеческого рода ничем не отличается от того типа отношений, который имеет место между обычными людьми. Фактически это означает, что, в понимании Севира, человечество Спасителя и единая воплощенная природа Бога-Слова оказываются закрытыми, они не распространяются на других людей, и это вполне соответствует тем «психологическим предрасположениям» монофизитства, о которых писал прот. Г. Флоровский, не без оснований усматривавший в этом христологическом учении и своеобразную антропологию, которую он определял как «антропологический минимализм», т.е. некое гнушение человечеством как таковым, откуда и проистекало «инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человеков даже в Его человечестве»[17].

Как следствие, такие ключевые для дифизитской традиции сотериологические понятия, как «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θέωσις), а также и самое понимание спасения как действительного преображения природы человека через его реальное участие в человечестве Христа не были восприняты нехалкидонитами. Это представляется тем более странным, что такое понимание спасения было характерно и для свт. Кирилла[18], которого большинство нехалкидонитов, в том числе и Севир, считали самым авторитетным из всех древних отцов. Послехалкидонские авторы-дифизиты развивали свою сотериологию и антропологию, исходя

именно из сотериологии свт. Кирилла. Прп. Максим Исповедник, полагает протопр. И. Мейендорф, сумел «выразить во всей полноте значение человечества Христова… не отвергая главной интуиции сотериологии св. Кирилла Александрийского, основанной на понятии обожения»[19].

Вероятно, теми же причинами объясняется и другой довольно странный на первый взгляд момент в учении Антиохийского Патриарха – отсутствие богословского интереса к главному христианскому таинству – Евхаристии[20]. В равной степени это можно отнести и к его современным последователям. Ярким примером здесь может служить докторская диссертация ученика проф. В.Ч. Самуэля, видного современного богослова-нехалкидонита Я. Метью «Христология Севира Антиохийского»[21]. Во второй части своей диссертации, которая называется «Воплощение Господа Иисуса Христа и его цели» (p. 191–284), автор указывает цели Воплощения: освобождение человека и всего творения от греха (p. 207–217; 250), установление нового закона (p. 223–227), восстановление общения между небом и землей (p. 218–223), усыновление человека Богу в таинстве крещения (p. 278–280), воскресение всех людей в конце времен (p. 262); рассматривает средства их достижения: крещение в Иордане и установление таинства Крещения (p. 229–234), искушения в пустыне (p. 234–235), страдания (p. 235–237), смерть на кресте (p. 256–267), Вознесение на небо с воспринятой плотью (p. 251–253). Однако он ничего при этом не говорит ни о Тайной Вечери и таинстве Евхаристии, ни о Пятидесятнице и устроении Церкви!

В этом – существенное отличие мысли Севира от учения свт. Кирилла, уделявшего в своем учении о спасении главному христианскому таинству огромное внимание. Кроме того, для свт. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием. В.Я. Саврей отмечает, что свт. Кирилл делал особый акцент на таинстве Евхаристии как в полемике с Несторием, так и в своем сотериологическом учении[22]. Севир же практически не использует этот аргумент в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами.

В целом сотериология в работах как Севира, так и его современных последователей представляется весьма поверхностной, изложенной в самых общих и неопределенных выражениях: Христос,

как посредник между Богом и человеком, возвращает людям Духа Святого, утраченного в грехопадении, и Святой Дух Своим животворящим действием освобождает человека от греха и сообщает ему бессмертие. Однако при этом нехалкидонитские богословы не задаются вопросами о том, как, собственно, Христос и Святой Дух совершают наше спасение, что́ именно Дух Святой усваивает спасаемому человеку. Между тем эти вопросы самым тщательным образом были исследованы дифизитскими авторами. Вот как, например, излагает сотериологическое учение прп. Максима Исповедника С.Л. Епифанович:

> Сначала Господь, как семя, входит в душу и зачинается в ней по вере; потом воплощается в добродетели плотию Своей; затем поселяется и душой Своей в ведении; наконец, воплощается и Своим Божеством через существенное вселение в душу в таинстве Евхаристии. Живя так в человеке, Господь производит в нем все спасительные благодатные действия… объединение со Христом переносит на человека все плоды искупления и спасает и обожает его[23].

Согласно православному сотериологическому учению, Дух Святой не просто оказывает некоторое спасительное воздействие на человека, но усваивает спасаемым именно то обожение, которое человеческая природа уже обрела во Христе[24]. «Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе…»[25]. В православной богословской и аскетической традициях «искупительный подвиг Христа или, в широком смысле Воплощение Слова… непосредственно связывается… с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно – соединением ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына – Бога, ставшего человеком, – то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, “причастником Божеского естества”, по выражению ап. Петра (2 Пет 1:4)»[26].

Однако с позиций севирианской христологии, где человечество Спасителя, в силу его самоипостасности, оказывается «закрытым», такое усвоение оказывается фактически невозможным: обожение

человечества, совершившееся во Христе, не может быть разделено с другими людьми. Последователи Севира сделали из этих христологических предпосылок самые радикальные выводы. Это различие между человечеством Христа и человечеством всех прочих членов человеческого рода более ярко проявляется, когда авторы-севириане рассматривают вопрос о состоянии человеческой природы после воскресения. Например, Иоанн Филопон, значительный нехалкидонитский мыслитель VI века, пытавшийся сообщить христологическому учению Севира философское обоснование, обрушивается с критикой на самого свт. Кирилла за то, что тот признает единосущие человечества воскресшего Христа человечеству всех людей после воскресения. Очевидно, что такая позиция свт. Кирилла была прямым следствием его понимания человеческой природы во Христе как природы общей. Филопон же прямо наделял человечество Христа после воскресения божественными свойствами, полагая при этом, что тела всех прочих людей и после воскресения останутся тленными и смертными по природе[27].

Таким образом, вполне закономерным представляется то, что в учении о спасении нехалкидониты основной акцент делают не на преображении человеческой природы, а на научении и руководстве. Например, Севир так говорит о воздействии на человека Святого Духа: «Он живет в наших сердцах, поскольку Он побуждает нас и понуждает нас к лучшему и научает нас не только поклоняться, но и молиться в духе»[28]. В этом отношении весьма характерным является высказывание епископа Муссы, председателя синодального отдела по делам молодежи Коптской Церкви, который утверждает, что «научение и просвещение нашего невежества (teaching and illuminating our darkness) суть главные цели Боговоплощения»[29].

Таким образом, понимание спасения дифизитами и нехалкидонитами существенно различно. Если по учению халкидонитов спасение совершается непосредственно во Христе, в Его теле, как реальное внутреннее преображение и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов спасение достигается внешним образом, опосредованно, с помощью Христа. Поэтому проф. В.Ч. Самуэль и говорит, что Сын Божий, ипостасно соединив с собою одного из членов человеческого рода, посредством членов своего человеческого родства спас все человечество[30]. Рассуждая о соотноше-

нии христологии и сотериологии в системе Севира, В.Ч. Самуэль ни разу не упоминает о том, что во Христе была спасена вся человеческая природа, не говорит ни об обожении или освящении человечества, ни о Церкви и ее таинствах как о способе освящения[31]. Небезынтересно, что Севир в своей весьма пространной гомилии на Пятидесятницу также ничего не говорит ни об освящении верующих, ни об устроении Церкви как о целях сошествия Духа Святого[32].

Таким образом, возможно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан[33]:

> Спасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, – своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об обожении, как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить, – писал прот. Г. Флоровский[34].

В связи с этим становится понятным, почему в древности со стороны дифизитов севирианам предъявлялись обвинения в двух диаметрально противоположных заблуждениях – евтихианстве и несторианстве[35]. В несторианстве понимание спасения как реального обожения оказывалось невозможным по причине того, что божество и человечество во Христе полагались личностно разделенными. Против этого разделения и выступали монофизиты; однако в монофизитстве эта пропасть между человечеством и божеством не уничтожалась, но лишь передвигалась, теперь это уже была пропасть не между божеством и человечеством, но между человечеством самого Христа, вписанным в его единую воплощенную природу, и природой остального человечества. Поэтому «неудивительно, – говорит проф. А.П. Дьяконов, – что в сотериологическом отношении монофизитство стояло на одной линии с несторианством»[36].

Следует, однако, иметь в виду, что, несмотря на общее для монофизитов и несториан теоретическое основание сотериологии (опосредованное понимание спасения), аскетические практики несториан и монофизитов были существенно различны. Для несториан, в христологии которых отдельное человеческое лицо во Христе мыслилось как актуально существующее, был характерен антропологический максимализм с акцентом на собственно человеческой активности, в

результате чего синергия Творца и твари сводилась к простому параллелизму их воль и действий[37]. Для монофизитов же, отрицавших самодвижность человечества в состоянии ипостасного единства, напротив, свойственен антропологический минимализм, пассивность человека перед лицом духовной реальности: человеческая активность не столько преображается и согласуется с божественной, сколько замещается ею. По словам прот. Г. Флоровского, «весь пафос монофизитства в самоуничижении человека, в острой потребности преодолеть человеческое, как таковое... Не случайно монофизитство так тесно связано с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва»[38].

> С точки зрения нашего падшего состояния, – говорит В. Н. Лосский, – цель Божественного домостроительства называется спасением, искуплением. Это негативный аспект конечной цели, рассматриваемой по отношению к нашему греху. С точки же зрения конечного призвания человеков она называется обожением. Это положительное определение той же тайны, которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви и полностью раскрыться в будущем веке, когда, соединив все во Христе, Бог станет всем во всем[39].

Согласно протопр. Иоанну Мейендорфу,

> именно обожение (θέωσις) святоотеческая традиция христианского Востока считает конечной целью духовной жизни. Именно оно придает мистический характер византийской духовности. Обожение… есть… свободное и сознательное приобщение к божественной жизни… византийские духовные писатели утверждают необходимость личной встречи со Христом, которая ведет к обожению всего человека в предвосхищении всеобщего телесного воскресения[40].

Исходя из этих слов православных богословов, можно определенно утверждать, что положительный аспект спасения в нехалкидонитской традиции осознается весьма и весьма ограниченно.

Сравнение двух сотериологий – православной и нехалкидонитской, убедительно свидетельствующее о наличии глубинной связи между нравственно-аскетическим и догматическим учением Церкви, полностью подтверждает известные слова архим. Софрония (Сахарова):

> Догматическое сознание органически связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Измените в своем догматическом сознании что-либо, и неизменно изменится в соответствующей мере и ваш духовный облик и вообще образ вашего духовного бытия[41].

Примечания

[1] См.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 3–4.

[2] «Обожение» (θέωσις) – аскетологический термин, означающий теснейшее соединение человека с Богом. Проф. И.В. Попов определяет это понятие следующим образом: «Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера (т.е. в человеке. – *Прот. О.Д.*) есть его обожение» (*Попов И.В.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909. С. 33).

Таково объективное основание обожения. С человеческой стороны обожение есть единение человека с Богом и включает в себя:

– нравственное единение, т.е. приобретение человеком добродетелей (мудрость, любовь и др.), уподобляющих человека Богу;

– интеллектуальное единение, т.е. «то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной» (Там же. С. 29);

– энергийное единение, т.е. проникновение души и тела человека божественными действованиями, вследствие чего человек возвышается в своих совершенствах, например, обогащается ведением предметов духовных и ведением будущего (Там же. С. 27).

При этом единении сохраняются как личностная самотождественность человека, так и самотождественность человеческой природы, которая не прелагается в божество, полностью сохраняя свои существенные свойства. См.: Там же. С. 7–8, 14.

[3] См.: *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М.; Клин, 1996. С. 221.

Ср.: «Идея обожения (θεοποίησις, θέωσις)… составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока. Она оставила след на всех проявлениях церковной мысли, христианской нравственности, благочестии и культе» (*Попов И.В.* Идея обожения... С. 3).

[4] См.: Adversus haereses. V // PG. 7. Col. 1120AB.

[5] См.: De incarnatione Verbi // PG. 25. Col. 192B.

[6] См.: Poema dogmatica X // PG. 37. Col. 465A.

[7] См.: Oratio catechetica, 25 // PG. 45. Col. 65A–C.

[8] См.: De ecclesiastica hierarchia. II // PG. 3. Col. 393A.

[9] См.: ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΟΝ ΕΝΔΟ-ΟΡΘΟΔΟΞΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΓΙΑ ΤΗΝ «ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ» ΤΩΝ ΑΝΤΙΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ // ΕΙΝΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΟΡΞΟΔΟΞΟΙ; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους και ἄλλων ἁγιορειτῶν Πατέρων περί τοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων και Ἀντιχαλκιδονίων (Μονοφυσιτῶν). Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 104.

[10] См.: *Samuel V.C.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 181.

[11] См.: *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 140.

[12] Свт. Кирилл подчеркивает, что Логос не воспринял человеческое лицо (индивидуум), но стал человеком (см. его Epistola 4 ad Nestorium (PG. 77. Col. 48C): «Οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ Γραφὴ ὅτι Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἥνωσεν, ἀλλ᾽ ὅτι γέγονε σάρξ»). Поскольку во Христе нет отдельного человеческого лица, христиане имеют в нем «общее лицо человечества» (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος πρόσωπον) (см.: In Ioannis Evangelium. I, 14 // PG. 73. Col. 161C), «созерцая в человечестве лицо Единородного» (см.: In Ioannis Evangelium. XVII, 18, 19 // PG. 74. Col. 549D), а сам Христос по человечеству не есть просто один из членов человеческого рода, а начаток обновленного человечества: «И в самом деле, мы не можем… допускать, что Единородный стал человеком с целью устроить это для одного только собственного своего храма. Где же в таком случае окажется великолепие и польза Его пришествия к нам, если Он спас одно только свое тело? Напротив, мы веруем, что Единородный стал подобным нам с тою целью, чтобы через себя и в себе первом, как в начатке человечества (ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος), приобрести блага для всей природы» (см.: In Ioannis Evangelium. XIV, 20 // PG. 74. Col. 276AB), «Вся ведь в нем, как в начатке (ἐν ἀπαρχῇ) рода, человеческая природа переменилась к новой жизни…» (см.: In Ioannis Evangelium. XVII, 18, 19 // PG. 74. Col. 545C).

Протопр. И. Мейендорф отмечает, что, «исходя из этой мысли св. Кирилла, можно понять, что имел в виду Леонтий Иерусалимский, когда говорил об общей ипостаси Христа, которая есть не еще одна индивидуализированная ипостась наряду со всеми, образующими человеческую природу, но ипостасный архетип всего человечества, в котором восстановленное человечество, а не отдельный индивидуум, соединяется с Богом. Это возможно только в том случае, если человечество Христа не является человеческой природой обычного человека (ἀνθρώπου ψιλοῦ или γυμνοῦ), но принадлежит ипостаси, свободной от ограничений тварной природы» (*Мейендорф И.* Иисус Христос... М., 2000. С. 83–84).

[13] Об общем характере соединившихся во Христе природ у свт. Кирилла также см.: Thesaurus XX // PG. 75. Col. 329d; In Ioannis Evangelium // PG. 73. Col. 696A–C, 756AB; PG. 74. Col. 432B, 565C.

Этот аспект учения свт. Кирилла подробно рассмотрен в работе Л. Жансана: *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain, 1938. T. 15. P. 233–278.

[14] См.: *Флоровский Г., прот.* «Естественное богословие» Иоанна Дамаскина // Преподобный Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 22.

Сотериологическую значимость этого принципа отмечает и протопр. И. Мейендорф: «Хотя Христос и является совершенным человеком во всей полноте, Он не обладает человеческой ипостасью, поскольку ипостасью общей для его обеих природ является божественная ипостась Логоса. Каждая человеческая личность, полностью "единосущная" другим людям, тем не менее, радикально отличается от них своей уникальной, неповторимой и несообщаемой личностью или ипостасью: ни один человек не может полностью быть в другом человеке. Но ипостась Иисуса имеет в себе фундаментальное родовое сходство со всеми человеческими личностями… Действительно, все люди сотворены по образу Божию, т.е. по образу Логоса. Когда Логос воплотился, божественная печать совместилась со всеми своими оттисками: Бог воспринял человечество таким образом, что из этого восприятия не была исключена ни одна человеческая ипостась, но всем им была предоставлена возможность восстановить в нем свое единство. Он стал истинно "Новым Адамом", в котором каждый человек обретает свою природу полностью и совершенно реализованной, не имеющей тех ограничений, которые были бы неизбежны, если бы Иисус был только отдельной человеческой личностью» (*Meyendorff J*. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New-York, 1983. P. 159).

[15] В.М. Лурье отмечает, что формула «единая природа Бога-Слова воплощенная» у свт. Кирилла носит выраженный сотериологический характер и соотносится с понятием о Церкви как о Теле Христовом (*Лурье В.М*. История византийской философии... С. 113).

[16] О том, что Севир понимает соединившиеся природы как частные, см.: *Severi Antiocheni*. Contra impium Grammaticum. Or. 2. 17 // CSCO. T. 112. P. 129, 140; *Eustathii Monach*i. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG. 86A. Col. 920D; *Severus of Antioch*. Letter 2. To Oecumenius the count // PO. T. 12, fasc. 2. P. 191–192.

[17] См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 35.

[18] Д. Китинг полагает, что из всех дохалкидонских авторов свт. Кирилл может быть назван учителем обожения «по преимуществу» (*Keating D.A*. Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. New York, 2000. P. 149), а Л. Коэн даже утверждает, что в христологии Александрийского архиепископа находится «ключ к пониманию поздневизантийского богословия обожения (θεοποίησις или θέωσις)» (*Koen L*. The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991. P. 20).

[19] См.: *Мейендорф И*. Иисус Христос... С. 214.

[20] Современный нехалкидонитский ученый Мар Грегорий Юханна Ибрагим в своей статье «Таинство Евхаристии в Сирийской Православной Церкви Антиохии» называет восемь древних авторов, внесших наибольший вклад в развитие сиро-яковитского учения о Евхаристии. Севир среди них даже не упомянут. См.: *Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim*. The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac dialogue (sixth non-official consultation on dialogue within the Syriac Tradition). Pro Oriente. T. VI. P. 49–63.

Тема Евхаристии кратко затрагивается Севиром в гомилии 22 (см.: Homilia 22 // PO. T. 37, fasc. 1. P. 88–113) и в кратком послании к пресвитеру Виктору (см.: Letter 30, To Victor the presbyter, on the Eucharist // A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / Ed. and transl. by E.W. Brooks // PO. T. 12. Fasc. 2. P. 90–91). Однако учение о Евхаристии ограничивается здесь самыми общими положениями. Так, в гомилии 22 говорится, что в Евхаристии мы приобщаемся собственного Тела Бога-Слова, поэтому причастие сообща-

ет причастникам животворящую силу (см.: P. 90–91; 92–93). В послании к Виктору Севир объясняет, что евхаристическое Тело, несмотря на то что оно преломляется и разделяется, является бесстрастным и нетленным, как и тело Самого Господа.

[21] См.: *Mathew J.* Christology of Severus of Antioch: Mainly basing on his first thirty one cathedral homilies. Salzburg, 2001.

[22] См.: *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 694–695.

Прот. Джон Макгакин также полагает, что «евхаристическая теория представляет собой ключевой элемент кирилловой антинесторианской мысли» (*McGuckin J.A.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden; New York; Köln, 1994. P. 188).

Я. Пеликан утверждает, что «свт. Кирилл основывал свою христологию на учении о Евхаристии» (*Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 236–238).

[23] См.: *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 99.

[24] По В. Н. Лосскому, «с Пятидесятницы начинается новый период, когда человеческие личности, содействием Духа Святого, должны свободно стяжать то обожение, которое их природа раз и навсегда обрела во Христе» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 255).

[25] См.: *Лосский В.Н.* Искупление и обожение // Лосский В.Н. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 287.

[26] См.: Там же. С. 274.

[27] См.: *Лурье В.М.* История византийской философии... С. 243–248.

[28] См.: Homilia 25 // PO T. 37, fasc. 1. P. 165.

[29] См.: *Moussa, bishop*. St. Athanasius and Incarnation. Cairo, s.d. P. 58.

Краткое изложение сотериологического учения Севира приводит в своей работе Р. Чеснат (*Chesnut R.C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 37–53). Согласно английской исследовательнице, путь спасения, по Севиру, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение. В сотериологическом видении Севира Христос предстает прежде всего как законодатель, установивший новый духовный закон, и образец христианского поведения. «Он есть… великий Законодатель, в крещении начертавший в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путям и придал новое значение человеческим представлениям о любви и милосердии… Дело Христа… состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает свое дело через дар крещения и совершает его, предлагает свою жизнь в качестве примера для всех людей» (Ibid. P. 44–45). Для Севира Христос есть тот, кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии» (Ibid. P. 47), но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в теле его Церкви.

[30] См.: *Samuel V.C.* The Christology... P. 157.

[31] См.: *Samuel V.C.* The Christology... P. 156–157; *Idem.* Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1976. T. 58. Σ. 291–292; *Idem.* The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1977. P. 234–235.

[32] См.: Homilia 25 // PO T. 37, fasc. 1. P. 146–167.

По Севиру, цель схождения Святого Духа в Пятидесятницу фактически сводится, с одной стороны, к научению и просвещению, а с другой – к раздаянию сверхъестественных даров, о которых говорит апостол Павел (1 Кор 12:8-11).

[33] Вывод о тождестве онтологических предпосылок севирианского монофизитства и несторианства делает, например, современный отечественный исследователь диак. Владимир Василик, см.: *Василик В.В.* Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Мат-лы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264.

[34] См.: *Флоровский Г.* Восточные Отцы... С. 15.

[35] Например, на Константинопольском Соборе 536 года – см.: *Vaschalde A.* Three Letters of Philoxenus bishop of Mabbog. Roma, 1902. P. 9.

[36] См.: *Дьяконов А.П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.

[37] См.: *Саврей В.Я.* Александрийская школа... С. 696.

[38] См.: *Флоровский Г.* Восточные Отцы... С. 35.

Как отмечает Я. Пеликан, «было бы ошибкой считать, что… терминологические различия, отделившие несторианскую христологию от Эфеса и Халкидона, являют собой не более чем спор о словах или даже о таких отвлеченных философских понятиях, как природа, ипостась и лицо… В том, что касалось спасения, мысль и язык несториан немногим отличались от того, что говорили их противники. Несториане могли говорить о Христе… что "невозможно было без чьего-либо посредничества воспринять эти благословения [спасения] и обладать ими". В то же время имело место ощутимое различие в том, как именно это посредничество понималось… в большей степени, чем в халкидонской ортодоксии, Христос мыслился здесь как учитель и образец… Уверовавшим надлежало следовать примеру отцов, но прежде всего – подражать тому образцу, который дал человек, воспринятый Логосом. Более того, превратное понимание связи между божественным и человеческим во Христе лишало человека надежды на спасение, ибо оно могло совершиться только через определенную человеческую ипостась» (*Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 43–44).

[39] См.: *Лосский В.Н.* Искупление... С. 288.

[40] См.: *Мейендорф И.* Иисус Христос... С. 145.

[41] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Париж, 1952. С. 80.

Протоиерей Владимир Башкиров

«Непрестанно молитесь» (1 Сол 5:17). Как понимать молитву и как молиться современному человеку?

(по материалам аскетического предания Церкви)

Говорить о молитве трудно, очень непростая это тема; иногда не знаешь, с чего начать, хотя литературы о молитве много. Невольно чувствуешь, как прав был безвестный старец, который в шутку как-то сказал: «Никто не может говорить о молитве, если он не молится. Если же он молится, у него нет ни малейшего желания об этом говорить»[1].

Но говорить, тем не менее, надо, уже потому, что тема молитвы чрезвычайно актуальна. Люди ищут альтернативы молитвословам, с их огромными сводами малопонятных молитвословий, на прочтение которых у современного человека просто нет времени, и потому часто приходится слышать такие вопросы:

1) Что же все-таки такое молитва, и нет ли каких-либо аналогий, чтобы проще было уразуметь ее действие?

2) Какова цель молитвы, и нельзя ли ее достичь более кратким и простым способом, чем предлагает молитвослов?

3) Как вести себя, если молитва осталась неуслышанной?

В своем докладе мне и хотелось бы ответить на эти вопросы подборкой высказываний отцов – подвижников разных эпох, которые до сих пор не потеряли своего значения, более того, оказываются очень даже востребованными.

1

В Священном Писании о молитве или молении упоминается более 240 раз. Обращение к Богу в любой жизненной ситуации было

обычным, и потому напоминания апостола Павла – «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17), «Молитесь во всякое время духом» (Еф 6:18), «Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением» (Кол 4:2) – проникнуты глубоким библейским духом.

Я посмотрел в этимологическом словаре, откуда произошло слово молить, молиться, и удивился мудрости наших предков. Оказывается, праславянский глагол *modliti (< *molditi) близок к греческому прилагательному μαλθακός (мягкий, нежный) и древнесаксонскому mildi (мягкий, добрый милостивый) и имел основное значение: «делать кого-либо мягким, добрым»[2].

Язык удивительно точно уловил основной смысл молитвы: она изменяет человека настолько, что он становится способным общаться с Богом.

Обычно молитве дают такое определение, как, например, у свт. Феофана Затворника (†1894): «Молитва есть возношение ума и сердца к Богу»[3]. Он резюмирует здесь классические определения молитвы, например свт. Иоанна Златоуста (†407):

> Молитва – основание всякого блага и способствует к достижению спасения и вечной жизни... Всякий, молясь, беседует с Богом; а как много значит, будучи человеком, говорить с Богом, знает каждый... Что могло бы быть святее беседующих с Богом? Что праведнее? Что благороднее? Что мудрее?[4]

Похожее определение находим у прп. Иоанна Лествичника (†649):

> Молитва, по качеству своему, есть пребывание и соединение человека с Богом; по действию же своему, она есть утверждение мира, примирение с Богом, мать и вместе дочь слез, умилостивление о грехах, мост для перехождения искушений, стена, защищающая от скорбей, сокрушение броней, дело Ангелов, пища всех бесплотных, будущее веселие, бесконечное делание, невидимое преуспеяние, пища души, просвещение ума, секира отчаянию, указание надежды, уничтожение печали, укрощение гнева, зеркало духовного возрастания, обнаружение духовного устроения, знамение славы. Молитва истинно молящемуся есть суд и престол Судии прежде страшного суда[5].

Для разъяснения действия молитвы отцы нередко искали аналогии в окружающем мире и самом человеке. Этот метод вообще характерен для святоотеческого предания и широко использовался не только в аскетике, но и в триадологии, христологии и антропологии. Достаточно упомянуть свт. Григория Нисского (ок. †395), который пользовался им настолько широко, что без аналогий из природы не начинал ни одного из своих размышлений о божественных вещах[6].

Подобным же образом обстояло дело и с молитвой. Ограничимся лишь несколькими яркими аналогиями. Так, свт. Филарет Московский (†1867) сравнивал молитву с магнитом, который привлекает благодатную и чудодейственную силу[7].

А свт. Феофан обращался к аналогии вдыхаемого кислорода:

> Кто-то называет молитву дыханием духа. Она и есть дыхание духа… Как в дыхании расширяются легкие и тем привлекают животворные стихии воздуха, так и в молитве раскрываются глубины нашего сердца и дух возносится к Богу, чтобы приобщением к Нему воспринять соответствующий дар. И как там кислород, принятый в дыхании через кровь, расходится затем по всему телу и оживляет его, так и здесь принятое от Бога входит внутрь нас и оживотворяет там все[8].

Красивую аналогию предлагает св. прав. Иоанн Кронштадтский:

> Зажигательное стекло, когда зажигает дерево или бумагу, когда мы наведем его на предмет так, что лучи солнечные, сосредоточенные в фокусе стекла, все сосредотачиваются в одной точке зажигаемого предмета, всею своей совокупностью действуют на него, и таким образом, как бы все солнце в уменьшенном виде помещается в предмете. Так и в молитве, тогда наша душа согревается, оживляется и воспламеняется умным Солнцем – Богом, когда умом своим, как зажигательным стеклом, мы наведем на сердце, как на духовную точку в нашем существе, это мысленное Солнце, и когда Оно будет действовать на сердце всей Своей простотой и Своей силой[9].

Эти сравнения – не случайны. Они наводят на мысль о том, что молитва – это не занятие в определенное время суток, а состояние духа, причем всегдашнее. Но тогда получается, что стоять пред иконой и класть поклоны – совсем не молитва, а только прием или средство; читать молитвы на память или по книжке – тоже не молитва, а способ ее возбуждения. Признаком молитвенного делания служат благоговейные чувства к Богу: богомыслие, благодарность, преданность, ощущение своего окаянства, славословие[10]. Оказывается, когда я имею эти чувства, я молюсь. Ими надо наполнять ум, иначе он сам найдет себе занятие, начнет плодить помыслы и, находясь в постоянном движении, будет заниматься, по словам блж. Феофилакта Болгарского († ок. 1126), любопытством, пересудами, празднословием и пустословием[11].

Свт. Иоанн Златоуст в комментарии на слова апостола Павла «Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом» (Еф 6:18) подчеркивает именно такой смысл молитвы:

> Не ограничивайся одним известным временем дня. Слышишь, что говорит? Во всякое время приступай к молитве. Беспрестанно, говорит, молитесь. Не слышал ли ты о вдовице, как она победила (судию), благодаря своей настойчивости? Не слышал ли, как один друг в самую полночь крепко молил и умолил (своего друга)? Не слышал ли и о хананеянке, как она своей неотступной просьбой возбудила к себе участие Владыки? Эти люди достигли цели настойчивостью... Нужно молиться непрестанно с бодростью духа[12].

2

Отсюда и цель молитвы – постоянно держать в себе память о Боге.

Древние подвижники описывают именно такой характер молитвы. Например, прп. Исаак Сирин († ок. 700), строгий аскет и подвижник, на первый взгляд неожиданно широко толкует понятие молитвы, которая, по его мнению, включает все действия человека, совершаемые с мыслью о Боге. Однако для него самого здесь нет ничего необычного и странного:

> Надо нам знать, что всякая беседа (с Богом), совершаемая втайне (внутренне), всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном устанавливается молитвой и нарицается именем молитвы, и сюда входят различные чтения, славословие Богу, заботливая печаль о Господе, телесные поклоны или псалмопение в стихословии, или все прочее, что составляет все учение чистой молитвы, от которой рождается любовь Божия; потому что любовь от молитвы... (Слово 39)[13].

А свт. Василий Великий (†379) подчеркивает деятельный характер такой молитвы. Для него, как потом и для прп. Симеона Нового Богослова (†1022), слово, не подтвержденное делом, является текучим и пустым (см. его Слово 63)[14], потому что молитву нельзя сводить только к словам. Ее сила и энергия – в душевном настроении и в добродетельных делах, которые, по меткому определению св. апостола Павла, следует совершать всю сознательную жизнь: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию (1 Кор 10:31)»[15]. К этой мысли свт. Василий возвращается часто, приведем еще одно его характерное размышление:

> ...Для молитв и псалмопения, как и для многого другого, пригодно всякое время. Посему, двигая руку на дело... если возможно, языком, а если невозможно, то сердцем воспевай Бога... псалмами и славословиями и песнопениями духовными (Еф 5:19) и между делом совершай молитву... благодаря Того, Кто дал силу рук на дела и мудрость ума на приобретение знания... (Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 37)[16].

Так же думает и св. Феофан Затворник:

> Что значит непрестанно молиться? Быть непрестанно в молитвенном настроении. Молитвенное настроение есть мысль о Боге и чувство к Нему. Мысль о Боге – мысль о Его Вездесущии, о том, что Он везде есть, все видит и все содержит. Чувство к Богу – страх Божий, любовь к Богу, ревностное

> желание во всем угождать Ему одному и избегать всего, Ему неугодного, и главное – предание себя в Его святую волю беспрекословно и принимание всего случающегося, как от руки Его непосредственно (Письмо 947)[17].

Он же предлагает и очень простые приемы подготовки к молитве и ее совершения, которые хорошо известны и по другим источникам. Нужно отвлечься от земных дел и предметов, постоять немного, походить, отрезвить мысль, подумать о том, кто я и кто Тот, к Которому я намереваюсь обратиться с молитвой. Чрезвычайно важно настроить себя так, чтобы произносить слова молитвословий с благоговением и страхом Божиим в сердце (письмо 227)[18]. Начав же молиться, пробуй сопровождать молитву покаянным чувством, без которого молитва как мертвый выкидыш; а еще хорошо мысленно ставить себя на суд Божий (письмо 256)[19]. Если же молитва стала поспешной, то надо напрячься и проследить, чтобы ни одно слово не произносилось без сознания смысла и, насколько возможно, чувства (письмо 763)[20]. В борьбе с поспешностью предлагается следующий прием. Старайся вниманием быть в сердце и больше нигде, потому что от слабости внимания ум удаляется из сердца, где он должен быть во время молитвы, и теряет память Божию, а без внимания нет молитвы (письмо 898)[21]. Бывает и так, что молитва не идет на ум, тогда ненадолго ее можно отложить. Но если и потом не идет, то надо силой заставлять себя исполнить свои молитвы, напрягаясь понимать произносимые слова, чтобы прочувствовать их (письмо 113)[22].

Но реально ли это?

Опытные молитвенники рекомендуют очень простой метод – краткие и частые молитвы[23]. Такие молитвы лучше и дольше поддерживают молитвенное настроение, их даже сравнивают с искрами, которые воспламеняют сердце.

> Для того надо часто, но кратко молиться, – говорит прп. Иоанн Кассиан Римлянин (†435), – чтобы враг-наветник не смог всевать что-нибудь в наше сердце. Это – истинная жертва, потому что жертва Богу – дух сокрушенный (Пс 50:19). Это спасительное приношение, это – чистое возлияние, это жертва правды, это – жертва хвалы (Пс 49:14), это – мысленное всесожжение

> (Пс 65:15), которое приносится сокрушенным и смиренным сердцем[24].

У свт. Феофана Затворника я прочитал очень дельные советы о том, как это надо делать:

> Средство к тому – краткая молитовка, непрестанно в мысли повторяющаяся: «Господи, помилуй»... Сидя, ходя, делая что или говоря, при всяком случае и во всякий момент, держите в мысли, что Господь близко, и взывайте к Нему из сердца: «Господи, помилуй»[25].

Он же предлагает составить свои собственные краткие молитвы, в которых совмещалось бы все. Например: Слава Тебе, Боже, в Троице покланяемый, Отец, Сын и Святый Дух! Слава Тебе, создавшему все! Слава Тебе, почтившему нас Своим образом! Слава Тебе, Господи Иисусе Христе! Ты воплотился, пострадал, умер за нас и воскрес![26]

Хорошо взывать к Богу многократно в течение дня, в каждом конкретном случае составляя соответствующее прошение. Например, в начале дела – «Господи, благослови», в конце дела – «Слава Тебе, Господи», страсть обуяла – «Спаси, Господи, погибаю», в смущении – «Изведи из темницы душу мою», грех влечет – «Наставь меня, Господи, на путь», находит отчаяние – «Боже, милостив будь мне, грешному» и т.д. (письмо 227)[27].

О молитве своими словами учит и св. Иоанн Кронштадтский:

> Хорошо иногда на молитве сказать несколько своих слов, дышащих горячею верою и любовью ко Господу. Да, не все чужими словами беседовать с Богом, не все быть детьми в вере и надежде, а надо показать и свой ум... притом же к чужим словам как-то привыкаем и хладеем. И как приятен бывает Господу этот наш собственный лепет, исходящий от верующего, любящего и благодарного сердца: пересказать нельзя… Не допусти, чтобы молитва испарилась и от нее остались только сухие слова, но да дышит она теплотою духа, как влажный и теплый хлеб, вынутый из печи[28].

Чтобы удержать мысль о Боге, надо соединять с ней все известные каждому из нас понятия о Нем, Его свойствах и действиях и углубляться умом то в одно, то в другое. Полезно размышлять о творении Божием, Его промысле, воплощении Сына Божия, ниспослании Святого Духа, устроении Церкви, Царствии Божием, благости, премудрости, всемогуществе, всеведении и других свойствах Божиих. Это возбуждает энергию духа.

Хорошо научиться все вещи, которые попадаются на глаза, перетолковать в духовном смысле так, чтобы глаз видел предмет, а ум созерцал духовную истину. Например, видишь пятна на белом белье, подумай, как неприятно видеть Господу пятна греховные на нашей душе. Слышишь беготню и гам детей, представь себе, какой гам и шум поднимается в душе, когда отходят от нее внимание к Богу, и т.д. Так учит свт. Феофан и подчеркивает:

> ...А начать надо с дома и переосмыслите в нем все – дом, стены, кровлю, фундамент, печи, столы, стулья. Затем – родителей, детей, братьев, сестер, родных, приезжих, а потом и весь порядок жизни: вставание, здорованье, обед, работы, отлучки, возвращения, чаепитие, угощение, пение, день, ночь, сон и все другое... Как все это сделаете, то всякая вещь будет для вас как книга святая или что статья в книге... И тогда всякая вещь и всякое занятие и дело будут приводить вас к мысли о Боге[29].

Смотрите, как все естественно и просто. На молитву, как размышление о божественных вещах, не надо даже тратить дополнительного времени, ею можно всегда занимать свой ум.

Но мы привыкли если и обращаться к Богу, то только тогда, когда нам что-нибудь нужно, и часто с нами бывает так, как в одном смешном разговоре молодой девушки со священником:

– Батюшка, наконец я стала молиться так, как вы учили, совсем бескорыстно!

– А можешь сказать как? – спросил священник.

– А вот как: «Господи, я ничего не прошу для себя. Но дай моей маме года через два хорошего зятя»[30].

3

Ну а что делать, если молитвы в том виде, в каком мы просим, не исполняются? Обычно причины видят в том, что мы просим Бога без усердия, как бы мимоходом, и еще потому, что наши прошения часто похожи на прошения змеи и камня (Мф 7:9-10). Нам кажется, что мы действительно просим реальных вещей, а на самом деле требуем от Бога исполнения наших иллюзий. Между тем как молитва исполняется ровно в той мере, в какой к прошению был приложен молитвенный труд[31].

Приблизительно так и учит прп. Иоанн Лествичник:

> Не будем скорбеть, если, прося чего у Господа, некоторое время не бываем услышаны. Все, которые просят чего-либо у Бога и не получают, без сомнения не приемлют по одной из следующих причин: или потому, что просят прежде времени, или потому, что, получив, они стали бы превозноситься, или потому, что вознерадели бы после исполнения их прошения[32].

И продолжает:

> Долго пребывая в молитве и не видя плода, не говори: я ничего не приобрел. Ибо самое пребывание в молитве есть уже приобретение; и какое благо выше сего, прилепляться ко Господу и пребывать непрестанно в соединении с Ним[33].

А преподобный Зенон, синайский подвижник IV века, указывал путь, когда молитва обязательно исполнится:

> Кто хочет, чтобы Бог скоро услышал его молитву, тот, когда станет перед Богом и простре свои руки к Нему, прежде всего, даже прежде молитвы о душе своей, должен от всего сердца молиться о врагах своих. За это доброе дело Бог услышит его, о чем бы он ни молился[34].

Первая реакция на такой призыв: да как же это так?! И правда, невозможно любить действия человека, который наносит нам обиды, нарушает и попирает законы естественные и Божественные.

Однако надо найти в себе силы, не одобряя его действий, желать добра ему самому, не платить ему злом за зло, помогать ему в нуждах, затруднениях и, наконец, желать ему вечных благ (Рим 12:17-20)[35]. А прп. Силуан Афонский вообще не делил людей на врагов и друзей, а говорил только о людях, познавших Бога и не познавших Его[36].

Конечно, приведенные сведения о краткой молитве – только крупица из сокровищницы аскетического наследия. И тем не менее хочется надеяться, что мысли подвижников и аскетов, собранные в этой статье, могут оказаться полезными для тех, кто хочет войти в благословенный мир молитвы[37].

Примечания

[1] Отцы-пустынники смеются. М., 1996. С. 61.

[2] *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. М., 1910–1914. Т. 1. С. 548.

[3] *Феофан Затворник, свят.* Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 406.

[4] *Иоанн Златоуст, свят.* О молитве // Святитель Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1898. Т. 2, кн. 2. С. 837.

[5] *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. С. 232–233.

Известное полемическое Послание восточных патриархов (1723 г.) дает такое развернутое понятие о молитве: «Молитва есть собеседование с Богом, прошение приличных благ у Бога, от Которого надеемся получить их; она есть восхождение к Богу, благочестивое, устремленное к Богу расположение, мысленное искание горнего, врачевство души... служение, приятное Богу, признак покаяния и твердого упования. Она бывает или в одном уме, или в уме и на устах.

Во время молитвы мы созерцаем благость и милость Божию, чувствуем свое недостоинство, исполняемся чувством благодарения, даем обет впредь покоряться Богу.

Молитва укрепляет веру и надежду, учит терпению, соблюдению заповедей и особенно испрашиванию благ небесных; она произращает многие плоды, исчисление которых было бы излишне; совершается во всякое время, или в прямом положении тела, или с коленопреклонением.

Столь велика польза от молитвы, что она составляет пищу и жизнь души. Все сказанное основывается на Священном Писании, и тот, кто требует доказательств тому, подобен безумному и слепому, во время ясного полудня сомневающемуся в солнечном свете» (Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. Некоторые вопросы и ответы на оные // Догматические послания православных патриархов XVII–XIX веков о Православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 191).

Прп. Максим Исповедник (†662) подчеркивает в молитве элемент прошения: «Молитва есть испрашивание тех благ, которые Богу присуще даровать людям для их спасения» (*Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 137). Прп. Иоанн Дамаскин (+749) говорит о том же: «Молитва есть восхождение ума к Богу или прошение у Бога того, что прилично» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. О молитве Господней // Полное собрание творений. Т. 1. СПб.: Репринт, 1913. Кн. 3. Гл. 24. С. 290).

[6] «... В художественном устройстве мира, – отмечает известный русский богослов В. Несмелов, – св. Григорий видел не вспомогательное только средство для укрепления внутреннего религиозного чувства, а совершенно самостоятельное доказательство, которое будто бы необходимо должно было привести атеиста к признанию истины бытия Божия» (*Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 120).

[7] Цит. по: Великие мысли, кратко реченные. СПб., 2001, С. 502.

[8] *Феофан Затворник, свят.* Начертание. С. 406. Образ воздуха использует и св. праведный Иоанн Кронштадтский (†1908): «Молитва, как внешний воздух – тело, освежает душу и оживляет ее. В ней бодрее и веселее чувствуешь себя, подобно тому, как прогулявшись на свежем воздухе, чувствуешь себя и физически и духовно бодрее и свежее» (*Иоанн Сергиев, прот.* Моя жизнь во Христе: Извлечения из дневника протоиерея. СПб., 1894. Т. 2. С. 348).

Вот еще одно характерное сравнение: «Молитва есть дыхание души, как воздух дыхание естественного тела. Дышим Духом Святым. Ни одного слова молитвы не можешь сказать от всего сердца без Духа Святого. Молясь, устами к устам с Господом беседуешь, и если имеешь открытые верою и любовью сердечные уста в то же время как бы вдыхаешь из Него просимые духовные блага» (Там же. С. 196).

[9] Там же. Т. 1. С. 115. Еще одну аналогию, теперь уже из техники, приводит свт. Феофан Затворник, когда разъясняет, как святые слышат наши молитвы: «Вы знаете, как действует электрический телеграф? В Петербурге, например, заводят известный аппарат; в то же мгновенье то действие петербургское отражается в Москве в подобном же аппарате и в том же значении, в каком там происходит движение. Почему так бывает? Потому что и аппараты те однородны, и соединяющая их проволока к ним же подлажена. Что действие такого телеграфа – то наша молитва. Мы и святые – как бы два аппарата однородные; среда, в которой святые и которой окружены наши души, – это проволока. Когда истинная молитва – сердечная – подвигнется в душе, тогда она, по той стихии, воздействуя на нее, как лучом света пролетает до святых и сказывает им, чего мы хотим и о чем мы молимся. Между нашей молитвой и услышанием нет промежутка, – только надо чтобы молитва шла из сердца. Оно у нас и есть телеграфный для неба снаряд. Те же молитвы, которые не из сердца, а из головы только и с языка идут, не дают луча, восходящего на небо, и не бывают услышаны там. Да это и не молитва, а только приемы молитвенные» (*Феофан Затворник, свят.* Письма. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 1914. С. 55).

[10] См. подробнее: *Дьяченко Г., прот.* Общедоступные беседы о Богослужении Православной Церкви. М., 1898. С. 197–200.

[11] См. подробнее: *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на Второе послание к солунянам святого апостола Павла. М., 1993. С. 477–478.

[12] *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. СПб., 1905. Т. 11, кн. 1. С. 213.

[13] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 166.

Так же думает и прп. Силуан Афонский (†1938), когда рассуждает о трех видах молитвы: «Молитва есть творчество, творчество по преимуществу и в силу этого – она бесконечно разнообразна, но все же есть некоторая возможность различения ее на виды в зависимости от установки или направленности духовных сил человека. Святые Отцы устанавливают три образа молитвы: первый, в силу неспособности ума восходить к чистому богомыслию, характеризуется воображением; второй – размышлением, а третий – погружением в созерцание» (*Софроний, иером.* Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, 1990. С. 55).

[14] *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. М., 1890. Вып. 2. С. 108

[15] См. подробнее: *Дьяченко Г., прот.* Уроки и примеры христианской надежды. М., 1998. С. 149–150.

[16] *Василий Великий, свят.* Творения. СПб., 1911. Т. 2. С. 374–375.

[17] *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. М., 1899. Вып. 6. С. 20–21.

[18] *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. Вып. 1–2. С. 34–40.

[19] Там же. С. 87–95. Здесь же, рассуждая о покаянии, свт. Феофан приводит такой потрясающий образ: «Приучитесь голосить над собой, как над мертвым – и с причетами… Как не плакать, не могши утвердительно сказать, что Он не скажет: "Отойди"» (Там же. С. 94).

[20] *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. М., 2000. Т. 2. С. 16.

В этом же письме свт. Феофан использует в борьбе с поспешностью аналогию военных действий и образ военачальника: «Наложите на себя труд сей с решимостью главнокомандующего, чтобы отнюдь никакого не порождалось возражения против сего... Враг внушает, то надо и другое надо, а вы ответьте: "Без тебя знаю, поди прочь"».

[21] Там же. С. 167–169.

[22] *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. Вып. 1–2. С. 110–114.

[23] Вспомним известное правило преподобного Серафима Саровского: «Он особенно советовал всегда хранить на устах и в сердце молитву Господню "Отче наш", молитву Архангела "Богородице Дево, радуйся", Символ веры, и молитву Иисусову – "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного", которые считал особенно действенными и спасительными» (Жития святых. Книга пятая. Январь. М., 1904. С. 87).

Интересно отметить, что краткое правило, правда, в несколько другой связи, предлагал уже прп. Симеон Новый Богослов: «Когда придет вечер, после повечерия пойди в какое-либо особое место и исполни такое молитвенное правильце: Трисвятое; 50 псалом; Господи помилуй – 50 раз; Господи, прости мне грешному – 50 раз; 6-й псалом; Господи, елика согрешил я словом, делом и помышлением, прости мне; приложи и 25 поясных поклонов» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 32 // Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1892. Вып. 1. С. 277).

[24] *Иоанн Кассиан Римлянин.* Собеседование 9-е: О пользе краткой и безмолвной молитвы, гл. 36 // Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 348–349.

Подобную же мысль высказывает и св. прав. Иоанн Кронштадтский, для которого молитва – это вместе прошение, благодарение и славословие: «У искренних христиан молитва всегдашняя, потому что всегда грешим; благодарение всегдашнее, потому что ежедневно, ежеминутно получаем новые милости Божии, а и старых без числа много; славословие всегдашнее, потому что видим славу дел Божиих в нас и в мире, особенно славу Его бесконечной любви к нам» (*Сергиев Иоанн, прот.* Моя жизнь во Христе. Т. 2. С. 365).

[25] *Феофан Затворник, свят.* Что есть духовная жизнь... С. 166.

Многие привыкли повторять эти слова «Господи, помилуй», даже не считая их молитвой. На самом деле у нее глубокий смысл, и обычно ее толкуют так: «Это первая молитва каждого из нас, ибо она легче всего печатлеется в слабой памяти младенцев. Она есть и последняя молитва, которую на смертном одре произносит умирающий, отходя в другую жизнь. В каком бы горестном состоянии человек ни был: грех ли тяготит душу, скорбь ли раздирает сердце, болезнь ли изнуряет тело, – во всех этих случаях он взывает к Творцу: Господи, помилуй. Что это значит? Это самый естественный вопль нашей души, уязвленной грехом, самое верное выражение нашей духовной немощи... Но и в радостных случаях не надо забывать произносить эту молитву. Мы, ведь, легко можем терять и во зло употреблять дары Божии, если Господь не помилует нас... Пока мы можем произносить: Господи, помилуй, – у нас все еще есть надежда спасения» (*Дьяченко Г., прот.* Общедоступные беседы о богослужении Православной Церкви. М., 1898. С. 308–309).

[26] *Феофан Затворник, свят.* Что есть духовная жизнь... С. 166.

[27] *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. Вып. 1–2. С. 39–40 (во втором выпуске).

[28] *Сергиев Иоанн, прот.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 155; Т. 2. С. 152.

[29] См. подробнее: *Феофан Затворник, свят.* Что есть духовная жизнь... С. 182, 185–186.

[30] Zarty nieposwiecone. Pozbieral i opowiedzial ks. Jan Kracik, Krakow, 1993. S. 64.

[31] См. подробнее: Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2003. С. 360–363.

[32] Цит. по: *Дьяченко Г., прот.* Уроки и примеры христианской надежды. С. 200.

[33] *Иоанн Лествичник, прп.* Цит. соч. С. 237. Свт. Феофан Затворник придерживается такого же мнения: «Молитва никогда не пропадет даром, исполняет ли Господь прошение или нет. По неведению мы часто просим неполезного и вредного. Не исполняя этого, Бог за труд молитвенный подаст другое что, незаметно для нас самих. Потому речь: “Вот и Богу молитесь, – а что получили?” – бестолковая. Молящийся просит блага себе и сам назначает его. Видя, что просимое не поведет к благу, Бог не исполняет прошения и этим творит благо, ибо, если бы исполнил, плохо было бы просителю» (Письмо № 1406 // *Феофан Затворник, свят*. Собрание писем. М., 2000. Вып. 8. С. 146).

[34] *Дьяченко Г., прот.* Уроки и примеры христианской надежды. С. 196.

[35] См. подробнее: *Михаил, архим.* Евангелие от Матфея. С предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. М., 1871. С. 111–112.

[36] Приведем еще два его кратких мнения об отношении к врагам: «...Кто без жалости, ради пользы своей и интереса, вредит другим, замышляет или совершает убийства, тот или уподобился зверю и в глубине своей самого себя сознает существом скотоподобным, т.е.

не верит в вечную жизнь, или встал на путь демонической духовности... Ненавидящие и отвергающие брата – урезаны в своем бытии, и Бога истинного, Который есть всеобъемлющая любовь, они не познали и пути к Нему не обрели» (*Софроний, иером*. Цит. соч. С. 44, 50).

[37] Термин «мир молитвы» связан с именем св. прав. Иоанна Кронштадтского. Так названа книга, посвященная его молитвенному подвигу (*Иоанн Кронштадтский, св. прав*. В мире молитвы. Нью-Йорк, 1987).

Протоиерей Максим Козлов

О МЕСТЕ ПРИНЦИПА ПОСЛУШАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Настоящий доклад носит преимущественно практический характер и обращен к современной действительности, поэтому на общетеоретических вопросах мы остановимся лишь кратко. Послушание, по справедливому замечанию современного монаха, – это явление не только этического и аскетического, но также метафизического характера. По учению святых Отцов, Адам до грехопадения был облачен в одеяние света, и если можно образно выразиться, послушание на метафизическом плане сшивает этот разорванный светоносный хитон[1]. Христианин должен быть послушен Богу через исполнение заповедей, послушен священнику в том, что касается храмовой жизни и христианской нравственности, но у него остается свободная воля и выбор действий на основании совести и нравственного чувства. У него два ориентира: внешнее учение Евангелия и внутренний голос совести. Этот путь для всех, но здесь человек сталкивается со сложностями и определенными опасностями: как исполнять евангельские заповеди в конкретных обстоятельствах, как отличить голос совести от тайного желания нашей страстной души – так как зло часто прячется под маской добра? Здесь возникает потребность, чтобы более опытный человек оценил бы наше духовное состояние и ситуацию, в которой мы находимся, помог бы нам бороться со страстями и правильно решать, хотя бы с нравственной стороны, проблемы, которые возникают перед нами. Поэтому послушание – это реальная необходимость, но возникают ошибки, вопросы и недоумения: в каких формах должно проходить само послушание?

Идея духовного наставничества является необходимым элементом всякой религиозно-аскетической традиции. В христианской аскетике она играет весьма важную роль и, как указывает выдающийся современный патролог епископ Каллист Уэр, «в Православии в полной мере сохраняет свое значение и поныне»[2].

> Епископ и пресвитеры, – свидетельствует святитель Феофан Затворник, – не немые свидетели спасения других... а действователи, возделывающие пасомых, как ниву. Для того-то впоследствии... усвоены им известные права, с целию иметь в руках возможность спасать других…[3]

Духовное руководство опытного наставника, имеющего в себе благодать Духа Святого, есть также одна из форм единого, по сути, христианского пастырства.

> Старчество состоит в том, когда не настоятелю, а другому опытнейшему в обители или вне оной предают себя ищущие спасения. Большею частию на деле заменяют его ныне духовники, а в иных обителях старцы, коим благословлено открывать помыслы и на коих разделена бывает обитель[4].

В христианской традиции исследователи различают разные виды духовного руководства. Наиболее часто классификацию сводят к двум основным видам духовного наставничества – «административному» и «харизматическому»[5]. Какими бы терминами они ни обозначались, в своей сущности такое деление отражает две формы духовной власти в жизни Церкви. Первая – то, что мы понимаем под словом «духовенство»: на протяжении веков через непрерывное апостольское преемство осуществляется рукоположение клириков. Вторая форма власти, то, что в русской аскетике называется «старчеством», есть неписаное духовное предание, передаваемое из поколения в поколение через духовных учителей (святых), которые сообщают своим ученикам духовные навыки жизни в Боге, веками накопленные и отточенные. В отличие от учрежденной духовной власти «старческое» руководство основывается на личных взаимоотношениях между старцем и послушником[6].

Надо сказать, что в Восточной Церкви вышеупомянутые виды духовного руководства – учредительный и пророческий – отнюдь не являются взаимоисключающими: «административное духовное лицо» может одновременно быть и старцем. Сосуществование этих двух взаимопроникающих уровней находит свое отражение в общежительном (киновийном) монашестве, где общемонастырское (адми-

нистративное) послушание, т.е. подчинение монастырскому начальству, и соблюдение правил и устава монастыря тесно переплетаются с послушанием старцу.

Киевский богослов В.И. Экземплярский в своей эпохальной статье-докладе «Старчество» (1917), проанализировав свидетельства древних памятников православной аскетики, прежде всего патериковых повествований о старцах Египта, уловил важную деталь в облике старца. Старец – далеко не обязательно чудотворец и прозорливец, более того, чтобы достойно выполнять свой долг перед послушником, старец не обязательно должен быть человеком, достигшим бесстрастия. Более важно, чтобы он был опытен в борьбе со страстями, которыми пленен его послушник. В предшествовавшей В.И. Экземплярскому апологетической по отношению к старчеству литературе образ старца рисовался почти исключительно в превосходных выражениях, как образ святого боговидца и чудотворца. Разумеется, такой образ основывался на высказываниях святых Отцов, которые (не без красочной византийской риторики) описывали отчасти идеального руководителя, отчасти – те чувства, которые преданный послушник испытывает к своему наставнику. В.И. Экземплярский обратил внимание на другие высказывания аскетов, указывающие, что в подлинном старце опыт борьбы со страстями гораздо важнее даров чудотворства и прозорливости[7].

Вот, например, несколько цитат из писаний святых Отцов, которые приводит В.И. Экземплярский:

> По качествам страстей наших должно рассуждать, какому руководителю отдаться нам в повиновение... Не должно искать таких руководителей, которые бы имели дар пророчества или прозрения, но прежде всего, истинно смиренномудрых, и по нраву и местопребыванию своему приличных нашим недугам (преподобный Иоанн Лествичник).

> Такого учителя надлежит нам взыскать и обрести, который сначала слышал бы все это в слове и научился тому со слов, а потом научен был Духом через деяния и опыт (преподобный Симеон Новый Богослов).

О том же века спустя говорил прп. Силуан Афонский:

> Раньше Вы писали о своем желании поскорее найти старца. Но знаете ли Вы о том, какой Вам нужен старец? Чтобы с Вами справиться – старец должен быть чудотворцем, иметь дар прозорливости и пророчества и учительства, быть во всем совершенным, бесстрастным, подобно преподобному Серафиму. А если Вы попадете к старцу, у которого кроме дара рассуждения ничего особенного вышеестественного нет, то Вы не уживетесь с ним. У Вас нет еще к тому психологической подготовки и простоты веры. У Вас надо благочестиво убить не только волю, но и разум Ваш. Нет у Вас и доверия. Бродите Вы, как молодое вино. ...В прошлом письме я Вам говорил и теперь повторяю, что если Вы не поймете и не исправите в своей душе нечто, то не только истинного старца-отца, но и просто руководителя не найдете себе; хотя бы их и находили Вы, но они все от Вас отрекутся. ...послушный, доверчивый обогащается опытом, постепенно восходит от силы в силу, из всего научается извлекать пользу. А пытливый, склонный к соблазну, недоверию, особенно гордый, и от пророка не попользуется, и в чудотворце ничего не заметит, и совершенного будет уничижать. С таким и тяжело, и бесполезно заниматься, и все духовники отрекаются быть руководителями подобных учеников[8].

Характерно замечание преподобного Силуана Афонского, сделанное им в ответ на высказывание его корреспондента о том, что тот не собирается просить у старца Силуана благословения на детали своей жизни, так как не хочет пользоваться им «как оракулом»: «Что же он наши молитвы сравнивает с оракулом? Дешево же он нас оценил»[9].

По справедливому замечанию А.Л. Беглова,

> аскетическая практика обращения к руководству более опытных в духовной жизни была известна христианам и до появления монашества. Вполне вероятно, что она, как и

> другие аскетические практики, восходит к временам апостолов. Монашество вместе с другими формами аскетизма I–III веков использовало эту древнюю христианскую практику, углубило и расширило ее. Это указание на домонашеские, древнехристианские, а возможно, и новозаветные истоки старчества открывает перед нами замечательную перспективу для его анализа. Старчество – не «нововведение» IV века. Оно – неотъемлемый элемент христианского аскетизма, по-разному (как и другие его элементы) раскрывающийся в истории, в каждую историческую эпоху приобретающий особенные черты, но не изменяющийся и не исчезающий в самой своей сути[10].

Кроме того, нам хотелось бы напомнить, что ни в каком смысле святые отцы не были утопистами. Конечно, их аскетические творения и наставления преизбыточествуют советами о том, как быть христианину, если избранный пастырь оказался не бесстрастным и святым, а человеком, имеющим несовершенства, немощи и страсти. Есть и указания о том, как вести себя, если пастырь – прямо и непосредственно недобрый.

Прп. Никодим Святогорец в Толковании на Послание к Евреям пишет:

> Так что же, скажет кто-то, – мы должны покоряться любому игумену, архиерею и правителю – даже если он недобрый? Я отвечаю тебе: что, христианин, ты имеешь в виду, говоря, что твой архимандрит или игумен недобр? Если он недобр в вере, то есть если он имеет еретические и хульные учения, то уйди от него, даже если он ангел, сошедший с неба. Если же он недобр в [собственной] жизни и подвиге, то покоряйся ему, ибо Господь говорит о таких, как он: «На Моисеове седалищи седоша книжники и фарисее. Вся убо елика аще рекут вам блюсти, соблюдайте и творите: по делом же их не творите: глаголют бо и не творят» (Мф 23:3). Но о епископах и игуменах еретиках и развращенных в вере апостол Павел сказал, чтобы мы не прилагались их учения: «В научения странна и различна не прилагайтеся» (Евр 13:9). Почему же

> мы должны повиноваться архиереям и вообще всем пастырям, недобрым в житии, но не должны повиноваться архиереям (и вообще всем пастырям), недобрым в вере? Потому что архиерей, недобро живущий, никогда не станет советовать другим тоже жить плохо: ведь и сам он, совершая злые дела, стыдится их. И из одного ясно видно другое: то есть раз он использует всякое ухищрение и способ, для того чтобы скрыть от людей совершаемые им недобрые дела, то как он сможет учить им других? А вот тот архиерей, кто недобр в вере, не сможет [рано или поздно] и народу не проповедать то еретическое мудрование, которое он [до поры до времени] носит в своем сердце[11].

Святитель Иоанн Златоуст учит:

> Кто преподает неправое учение, того не слушай, хотя бы он был ангел, а если кто преподает правое учение, то смотри не на жизнь его, а на слова... Не сам он говорит тебе. Если повинуешься только ему, то не получаешь награды – тебе заповедует Христос. Что я говорю? Даже Павла не должно было бы слушаться, если бы он говорил что-нибудь от себя, что-нибудь человеческое, но должно слушаться его как Апостола, имеющего в себе Христа, Который говорил чрез него[12].

Нам не удалось найти у святых Отцов ни одного свидетельства о том, что если пастырь не бесстрастен и не свят, то послушание ему невозможно или оно не может принести доброго плода в жизни послушника. При этом под послушанием следует понимать отсечение – по сути, жертвенное – перед пастырем и эгоистической воли, и собственного мудрования. Конечно, для человека еще не очистившегося это благое послушание не может не быть связано с болью. «Даждь кровь и прими Дух» – эти слова в полном смысле относятся к этому великому подвигу благого о Господе послушания.

Существует множество явных свидетельств и примеров того, как пасомые проявляли любовь и покрывали немощи и недостатки пастыря. Святитель Иоанн Златоуст говорит:

> В отце, хотя бы он имел бесчисленное множество немощей, сын покрывает все: «Не славься, – говорит Премудрый, – в бесчестии отца твоего, несть бо ти слава отчее бесчестие: аще и разумом оскудевает прощение имать» (Сир 3:10). Если так говорится о плотских отцах, то тем более надобно сказать об отцах духовных[13].

Отступление от послушания имеет оправдание в трех случаях: это ересь, попрание евангельских заповедей (которому человек при этом и учит) и открытое отступление от Православного Предания.

Изучение аскетических творений средневековой Руси приводит к заключению, что в те времена послушание играло далеко не главную роль в монашеской жизни. В древнерусской аскетической традиции понятие «духовный отец» (русский перевод греческого πνευματικὸς πατήρ) применялось не по отношению к старцу, а к священнику, принимавшему исповедь. В ранних памятниках аскетической литературы, таких как Киево-Печерский патерик, далеко не часто можно встретить примеры интенсивного «старческого» духовного наставничества вне контекста исповеди. Как указывает С. Смирнов, жития русских святых позволяют говорить о существовании старчества в монастырях, но поскольку авторы на нем подробно почти не останавливаются, можно заключить, что оно не играло той верховной роли, которая отмечается в византийском подвижничестве[14].

Возрождение старчества в русской монашеской традиции обычно связывают с именем прп. Паисия Величковского (1722–1794). Проведя несколько лет на Афонской Горе, он хорошо владел греческим языком. Это позволило ему читать греческих Отцов в подлиннике и переводить их писания на славянский. Именно под влиянием греческой традиции прп. Паисий возродил старчество и раскрыл верховное достоинство добродетели послушания. «Каждый, – пишет он, – должен иметь кого-то опытного в духовном руководстве, кому бы он полностью предавал свою волю и повиновался как Самому Господу»[15]. Вместе с этим прп. Паисий возрождает святоотеческий образ «старца», приводя те неукоснительные критерии, которыми греческие Отцы определяют служение истинного старца:

бесстрастие, чистота души, пребывание в Духе Святом, способность духовного рассуждения. К XIX веку, в результате все возрастающего интереса к святоотеческому наследию, вызванного трудами прп. Паисия Величковского, послушание как аскетический подвиг начинает занимать центральное место в русском монашестве. Вершиной русского старчества стал прп. Серафим Саровский – старец *par excellence*, который окончательно утвердил понимание старчества как пророческого служения. Согласно прп. Серафиму, ответы старца основываются не на рассудочной деятельности, не на его богословской осведомленности или способности к психологическому анализу, а на воле Божией. Он объясняет, каким образом старец достигает знания воли Божией:

> Первое помышление, являющееся в душе моей, я считаю указанием Божиим и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только верую, что так мне указывает воля Божия, для его пользы. А бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство, и я, не поверив его воле Божией, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибегая к Богу, решить своим умом. В таких случаях всегда делаются ошибки[16].

Распространение старчества в русском монашестве привлекло внимание русских интеллектуальных кругов. Так, центр русской монашеской духовности XIX века – монастырь Оптина Пустынь, славившийся своими старцами, – стал местом интеллектуального и духовного паломничества для Гоголя, Киреевского, Достоевского, Толстого, Соловьева.

Однако по сравнению с преданием греческих Отцов в понимании послушания в русской традиции намечается некоторое нарушение гармонии таинственного троического тайнодействия Бог-старец-послушник. Упор на абсолютное доверие послушника старцу не был достаточно уравновешен требованием духовной опытности. Создается впечатление, что первое полностью подавляет и даже вытесняет последнее, иными словами, вера ученика считается не только необходимым, но и достаточным условием для того, чтобы ответы старца – кто бы он ни был – приносили ему пользу.

И. Концевич заостряет внимание на опасности такого искаженного понимания старчества и указывает на возможность существования лжестарцев: в то время как «подлинный старец сообщает волю Божию, лже-старец загораживает Бога собой»[17]. А святитель Игнатий Брянчанинов отмечает нарушения принципов старчества, имевшие место в тогдашней русской практике, и советует отказаться от него как от необходимого элемента подвижнической жизни[18]. По словам прот. Сергия Четверикова, к началу XX века среди русских интеллигентов «понятие старчество приобрело мрачный оттенок... даже само это слово произносилось с презрением и антипатией»[19]. Н. Бердяев совершенно отвергал идею послушания:

> В прежнем понимании христианской духовности величайшему злоупотреблению подверглись послушание и смирение, в особенности, возможно, в Православии. Путь духовного восхождения заключался не в просвещении и преображении воли, а в ее истощении и обессиливании…[20]

Отвержение старчества в XX веке проникло даже в среду монашества. Так, о. Серафим Роуз пишет: «Сейчас больше нет старцев, подобных Паисию. А если мы считаем, будто таковые остались, то можем нанести непоправимый ущерб своим душам»[21]. Тем не менее мы все же находим традиционный идеал монашеского послушания сохранившимся на Афоне, в особенности у прп. Силуана Афонского.

Может быть, и с определенным полемическим заострением, но и не без оснований архимандрит Лазарь (Абашидзе) в недавно опубликованных «Келейных записках» пишет об Афоне:

> Всё наше там, на родине, «монашество» видится таким жалким, уродливым, какой-то безжизненной пародией на монашество. Раньше нам казалось, что ничего возвышенно красивого в духовном отношении уже и быть не может в наше время, а тут вдруг видишь стройный хор, торжественно шествующий лик отцов, в единодушном строгом порядке с мужественными лицами, бравой походкой, бодрым ша-

> гом идущих в небу… Монахи здесь совсем другие, совсем не такие, как те, кого довелось нам знать в наших краях. Можно сказать, что до сих пор нам были известны от мира монашеского только монашеские одежды и наименования: «послушник», «монах», «игумен», «архимандрит». Самих же послушников, монахов и игуменов мы пока не встречали. Еще одно странное чувство меня преследует здесь с самого начала: каждый раз, как вижу кого из афонитов, возникает навязчивое ощущение, что я его уже знаю и где-то видел. Не понимаю, откуда идет это чувство близости, как будто мы давно знакомы и как будто где-то давно жили по соседству, много раз встречались…[22]

Весьма жесткую позицию по данному вопросу занимает проф. А.И. Осипов, который в своем предисловии к книге «Носители духа святителя Игнатия»[23] настаивает на том, что в наше время не может быть какого-либо послушания духовнику. Приводятся и вроде бы вполне объективные доводы: часто среди духовенства встречаются незнание духовных законов, плохое знание святоотеческой письменности, отсутствие святоотеческого понимания духовной жизни и мудрости, а также применения законов духовной жизни к психологии и силам современного человека; все это неизбежно приводит к серьезным искажениям и погрешностям в духовной жизни, и они производят «самые серьезные последствия не только для жизни пастырей, но и для жизни всей Церкви и общества в целом»[24].

Однако, на наш взгляд, неправильность подхода к существующей проблеме заключается в том, что нельзя искажения церковной жизни ставить на уровень целого явления, через нарушение принципа отвергать сам принцип послушания. Это касается прежде всего упоминания о лжестарчестве и лжедуховничестве. А.И. Осипов пишет:

> Не понимая того, кто может быть духовником и что это значит, не зная такой простой вещи, что священный сан и монашество сами по себе не наделяют человека мудростью духовничества, ложно представляя себе подвиг послушания

(редкого даже в монашестве), такие батюшки и миряне вместо устроения духовной жизни начинают, увы, настоящую игру в «старцы-послушники»… Все это, естественно, приводит тех и других не к христианскому смирению и духовному возрастанию, а, напротив, к еще большему самомнению, фанатизму, прямой духовной (а иногда и телесной) гибели, возникновению внутри Церкви настоящих «православных» тоталитарных сект[25].

Более сдержанно высказывается на эту тему архимандрит Лазарь (Карелин). Правда, он тоже отмечает, что

в наше время возникло мнение, что необходимо отдать полностью свою волю избранному священнослужителю. Послушание и отдача воли – это не одно и то же. Слушают учителя, слушают родителей, но не отдают им своей воли, то есть главного свойства богоподобия – свободы выбора. Чтобы отдать свою волю, человек должен хотеть стать таким, как его наставник, а, к сожалению, некоторые священнослужители требуют от своих прихожан безусловного послушания и из наставников превращаются в маленьких диктаторов на своем приходе. Бывают даже такие возмутительные случаи, когда священник спрашивает на исповеди: «Кто твой духовный отец?» Если человек говорит, что он ходит в храм, но не выбрал духовного отца, то ему отвечают: сначала выбери, а потом исповедуйся. Если он называет имя другого священнослужителя, то ему говорят с еще большим раздражением: «Так иди и причащайся у него». Такие пастыри сами разделяют Тело Христово на части и присваивают себе то, что принадлежит Богу. Уже апостол Павел обличал неразумную приверженность верующих к своим наставникам, которые говорили: «…я Аполосов, я Павлов, я Кифов…», – как грех перед единством Церкви. Правы только те, кто считали, что они Христовы. Пастырь еще не хозяин стада. Даже апостол не может принять от верующих ту почесть, которая принадлежит Христу. Апостол Павел особенно обличал тех, кто называл себя павловым: «Разве Павел распялся за вас?» – говорил он. В сравнительно недавнее время неразумные по-

> читатели праведного Иоанна Кронштадтского образовали внутри церкви какую-то свою общину, которая была осуждена Синодом Русской Церкви как секта. Сам святой Иоанн отлучал этих людей от причастия. Но мы можем наблюдать другую картину, как некоторые духовные наставники сознательно и целенаправленно создают почитание, атмосферу экзальтации вокруг себя, стараются уважение к себе и доверие превратить в какой-то культ. Чаще всего ими руководят две страсти: тщеславие и корыстолюбие. Так в епархии появляются другие невидимые епархии, а в приходах замкнутые общины, как бы элита прихожан, особо преданных своему священнику…[26]

Впрочем, тот же архимандрит Рафаил признает наличие как минимум трех форм послушания в современной практике душепопечения.

Первая, наиболее общая и, так сказать, приемлемая для всех форма: человек беседует со священником или лицом, опытным в духовной жизни, например с монахом, а женщина – с монахиней, и просит совета. Здесь у него опять-таки свобода выбора – принять этот совет или нет, исполнить его или отвергнуть. Такая беседа помогает ему разобраться в сложившейся ситуации, найти правильный путь, но не связывает его как обязательство.

Вторая: человек приходит к священнику за благословением; он уже сделал выбор, но просит, чтобы священник своим благословением утвердил этот выбор и благодать Божия содействовала бы ему. Здесь человек уже несет определенную ответственность за полученное благословение и должен стараться исполнить его, но если возникают какие-нибудь дополнительные препятствия, то это исполнение не является обязательным: обязательно уважение к самому благословению, а грех – это пренебрежение им.

Третья: человек предоставляет священнику решить, как поступить ему в данном случае, как бы указать путь на перекрестке нескольких дорог. Такое благословение более обязывает человека к его исполнению. Здесь он должен стараться приложить все силы, чтобы исполнить его, и только при явной невозможности снова обратиться к тому же священнику, рассказать о своих обстоятельствах и попросить

вновь оценить их – оставить благословение или переменить. Если человек самовольно нарушит благословение, добровольно взятое им, то это благословение превратится в будущем в камень преткновения на его пути.

Здесь, конечно, наличествует проблема, справедливо отмеченная прот. Владимиром Воробьевым:

> Можно провести такую параллель. Вот какая-то туристская группа подымается все выше и выше в горы. Сначала это лесистые тропки, ущелья очень красивые, дорога, а там, глядишь, альпийские луга, леса уже нет. Еще выше подымаешься и попадаешь в ущелье, где нет никакой растительности, только низкорослые кустарники, травка небольшая и высокие снежные горы, с которых сползают ледники. Из этих ледников берут начала реки. Доходишь до места, где обычно бывает приют, и дальше на перевал нужно идти уже по снегу, лезть на ледник. А для этого необходимо иметь специальное снаряжение, ботинки, ледорубы, связки, инструктора совсем другого, уже не туриста, а альпиниста. И поэтому на таком рубиконе туристы останавливаются и уже дальше не идут. Дальше смертельно опасно, дальше другая категория трудности. Туристские прогулки на этом уровне заканчиваются. Скажем, до высоты две с половиной, три тысячи метров можно дойти такому туристу. А на четырехтысячную высоту никак не залезешь, если ты не альпинист. Туда не пускают, нельзя, а полезешь – убьешься.
>
> Нечто подобное видно и в нашей церковной жизни. Наша церковная жизнь до определенной высоты доводит нас. Здесь мы с уверенностью бегаем, прыгаем, трудимся, что-то строим, устраиваем. Но все это до какой-то отметки. А дальше? Мы не знаем, как дальше надо жить. И оказывается, что инструкторов или проводников, которые знают, как дальше жить, уже практически нет, они недосягаемы. А если они есть, то их раз-два и обчелся, и к ним уже попасть нельзя, это такие святые старцы, которых, может быть, человека три на всю Россию осталось. Обычные хорошие батюшки, духовники, вот тут еще умеют, а дальше – уже не умеют.

Научить молитве умной они не умеют, потому что сами не молятся, им некогда, они работают прорабами, и учителями, и еще неизвестно кем, но только не молятся, им некогда. Они не умеют научить побеждать страсти свои по-настоящему, до конца, не умеют научить жить присутствием Божиим, научить жить по воле Божией, не умеют слышать волю Божию.

И возникает грустное, тяжелое чувство ограниченности. Человек, который пытался, пытается жить духовной жизнью, наверное, знает это чувство, ощущение своего банкротства. На поверку оказалось, что ничего ты не умеешь, не знаешь, что вот так ты хорохорился, хорохорился... В общем, по-настоящему ничего не сумел.

Есть ли какой-то выход? Можно ли на что-то надеяться? Ответ должен быть дан объективный и честный – надежды у нас немного здесь. Следует признать, что мы дожили до такого периода церковной истории, когда многое для нас стало невозможным, запредельным, многие подвиги от нас удалились, стали для нас немыслимыми, невозможными. Вы помните, наверное, что говорится о последних временах, что эти времена будут столь трудны, что если кто только призовет Имя Господне в это время, тот и спасен будет. Не понадобится вообще ничего, а только в этот страшный момент Имя Божие призвать, и то уже спасешься ввиду страшных, трудных обстоятельств времени.

Каждому времени соответствуют свой уровень трудности и свои достижения духовные. Господь не вменит нам то, что мы не достигаем таких вот уровней, такой праведности, святости, как древние святые. Но от нас требуется то же самое, что и от них, – требуется подвиг[27].

Тот же священник опытно свидетельствует:

Людей, желающих отказаться от своей воли, стать послушными, искать волю Божию, очень мало. И поэтому священнику нужно не давать ввести себя в заблуждение. Кипит деятельность, все оживает, все растет, строятся храмы, вроде

все плодоносит, священнику дают награды, повышают его в чинах, все образцово, все прекрасно. Он может поверить в то, что все действительно прекрасно... Нужно помнить обязательно всякому пастырю, что прекрасно будет только тогда, когда он будет приближаться к Богу и когда его паства тоже будет идти к Богу, к духовной жизни, к жизни благодатной. Тогда только будет прекрасно, когда все лучше и лучше будет совершаться Божественная литургия, когда на совести, на душе появится благодатный свет, когда все меньше будет иметь значение всякое земное благополучие, земные достижения, награды. Все это будет он ни во что вменять, если прикоснется к жизни благодатной, к жизни с Богом. Вот если так он будет жить, то к нему постепенно будут собираться духовные чада, которые будут иметь такое же устроение. Если же он в основном погружен в земную деятельность, то и чада его будут такими же, земными, а не духовными.

Более всего священнику должно бояться подмены, потому что подмена несет в себе дух антихриста вместо Духа Христа.

Он должен смотреть – а он не заблудился, сам-то он не забыл единственно правильную цель? Ко Христу ли он идет, и готов ли он пожертвовать всем ради того, чтобы остаться со Христом? И должен смело признавать, что мало он умеет, мало получается, и среди тех, кто идет за ним, очень мало настоящих духовных чад. И занимаясь всевозможной деятельностью, и благотворительной, и преподавательской, и организаторской, и строительной, и просто отправлением служб и треб, священник должен помнить о едином на потребу – о том, что самое главное, чем никогда нельзя пожертвовать, нельзя поступиться, – реальная жизнь с Богом, жизнь благодатная. Все остальное без благодатной жизни не имеет никакой цены, никакого смысла и будет давать только обратный результат[28].

Но тем не менее можно ли отрицать, что послушание пастырю – это заповедь не только для монахов, но и для всех христиан? Своему пастырю – будь он апостол, епископ, духовник, игумен (вос-

приемник при постриге) или старец, в смысле духовного благодатного мужа, – христианин обязан оказывать чрезвычайное послушание. И эта священная заповедь дана не на время, а навсегда. Если чрезвычайно, во всем слушается пастыря афонский исихаст, то он покорен старцу в каждом шаге за дверь кельи, в каждом глотке воды и в каждом приятии или отвержении сердечного помысла. Если чрезвычайно, во всем повинуется пастырю искренне обратившаяся к Богу студентка Школы-студии МХАТ, то она слушается батюшку в отношении косметики, дискотек и продолжения учебы по выбранной специальности.

Между этими крайними примерами может быть тысяча и одна промежуточная степень, но во всех случаях критерием чистоты послушания будет совесть христианина – утончающаяся с каждой одержанной победой над своим греховным «Я» и притупляющаяся с каждым падением непослушания пастырю.

В любой Поместной Церкви есть добрые пастыри. Если в Церкви нет добрых пастырей, это значит, что ее одолели адовы врата, в ней нет Христа и она уже не Церковь (да простит Господь нашим устам такие слова). Если же в Церкви есть (и воистину есть, и до скончания века будут) добрые пастыри, то заповедь о послушании им (кроме вышеуказанных исключений) остается для членов Церкви в своей неизменной силе.

Эту заповедь не может отменить ни один исключительный опыт ни одного – даже самого святого – человека. Добрый пастырь (и монахов, и мирян) может не быть великим аскетом, прозорливцем или чудотворцем, но он не может не быть «агнцем», жертвенно отвергающим свою волю перед Христом. Для того чтобы быть добрым пастырем, надо быть прежде всего доброй Христовой овцой[29].

Поэтому, ища духовного руководителя, надо высматривать не великих аскетов, прозорливцев и чудотворцев, но добрых пастырей, опытно утвержденных в Предании того образа жизни, который мы выбираем, любящих паству и жертвенно полагающих за нее жизнь. Такие добрые пастыри в Церкви были, есть и будут. Если поиск искренен и самоотвержен, то есть если мы ищем пастыря для того, чтобы жертвовать своей греховной волей – и через эту жертву познавать святую волю Божию, – то Сам Христос найдет доброй овце доброго пастыря по ее сердцу.

> Если кто искренно и от всей души ищет спасения, того Бог и приведет к истинному наставнику... Не волнуйтесь – свой своего всегда найдет[30].

Необходимо сказать, что люди разные – и священники разные. Разным людям подходят разные типы духовного окормления. Святые и благодатные старцы тем и отличаются от большинства священнослужителей, что подлинный старец вмещает всех. У него окормляются и молодые, и старые, и образованные, и препростые, и либеральные, и традиционные – всех он вмещает и всем вокруг него хорошо. Это бесконечно удаленный от идеала, но тем не менее показательный пример того, как Бог будет «всяческая во всех». Со Христовым угодником всем вокруг хорошо. С большинством же даже добрых, ответственных, благоговейных священнослужителей так не получается. Вокруг них хорошо какой-то части народа Божия, которая им соответствует по типу личности, по характеру, по тому, чего они ожидают от священнослужителя. Но кто-то может предпочесть другого священника.

Одним нужна требовательность, твердость, четкое указание пути, буквально пошаговая инструкция. А с другими нужно вместе поплакать, пожалеть их, чтобы они не впали в уныние. Разумный человек будет искать такого духовника, с которым у него не будет препятствий к исповеди, советы и наставления которого будут очевидным образом приносить ему духовную пользу. Кстати, это не обязательно должен быть человек, близкий по характеру. Как раз мягкому и склонному к расслабленности человеку нужен священник решительного и твердого характера. Человеку внутренне жесткому и твердому, не умеющему плакать, нужен тот, кто сумел бы растопить его сердце и поплакать за него о его грехах.

В больших городах люди имеют возможность такого поиска. И не нужно завышать требования. Как говорил один старец нашего времени, «нужно не очаровываться, чтобы не разочаровываться». Не нужно делать из священника кумира, чтобы потом, видя в нем естественные человеческие недостатки, не приходить к унынию, к разочарованию – иной раз не только в нем, но и в Церкви.

Этот поиск естественен для человека, к нему нужно подходить ответственно и не руководствоваться какими-то странными сооб-

ражениями типа «приду туда-то, к кому первому на исповедь попаду, тот и будет моим духовником». Это совершенно неправильно, по крайней мере в большинстве случаев. Это было бы странное гадание на кофейной гуще применительно к столь ответственному аспекту жизни, как душепопечение и забота о спасении собственной души. Поэтому человеку, находящемуся в начальном периоде церковной жизни, или после кончины духовника, или при переезде в другую страну, другой город, просто при перемене жизненных обстоятельств, разумно посетить несколько храмов, посмотреть, как служат, как проповедуют, как общаются с прихожанами, и решить, куда потянется душа. Сходить в одно, другое место на исповедь, и где душа упокоится, где почувствует, что это ее дом, – там и оставаться.

В этой связи позволю себе привести – как вполне частный опыт – правила, сформулированные в ходе интернет-общения (в Живом Журнале) относительно поиска духовника (стиль сохранен):

1. 100 раз подумай, прежде чем доверяться священнику, умеющему смешно пародировать кого-либо, в лицах рассказывать анекдоты, вообще обнаруживающему в разговорах недюжинный актерский талант. Возможно и его духовничество есть своеобразное актерство. Представь, как забавно он будет пародировать твои исповедные пассажи перед матушкой или в кругу собратьев-священников.

2. Не обманывайся, успешная административная деятельность и духовничество – две вещи мало совместные. Голова начальствующего – не компьютер, который можно перезагрузить перед общением с духовными чадами. Слушая твою исповедь, он думает об епархиальных взносах или приходских проблемах. То же на литургии – молитва борется с расчетами, и не всегда успешно. Не встречал ни одного священника, сделавшего административную карьеру, который на конференциях, заседаниях, официальных встречах, праздничных трапезах и разъездах в авто, занимающих большую часть его служебного времени, читал бы поминальные записки или хотя перебирал четки за своих духовных чад.

3. Не покупайся на священнические награды. Церковные награды, в особенности прежде положенного времени (положено: про-

тоиерей – более 10 лет служения; крест с украшениями – более 20; митра – более 30, «отверстия» – 35–40) – знак преуспеяния карьерного, а не духовного.

4. Если не помышляешь об иноческом постриге, а имеешь или мечтаешь иметь нормальную семью, то монах, целибат или, особенно, священник, чей брак не удался, в качестве духовников, как правило, рискованный вариант. Первые двое могут просто тебя не понять или понять не так, второй же способен еще и отравить душу сознательно или бессознательно раз и навсегда усвоенной им из личного опыта «мудростью» – «все бабы-дряни». Молодой священник, нежно любящий и уважающий свою матушку, которая в свою очередь отвечает полной взаимностью, в семейных вопросах бывает во много раз компетентнее седовласого протоиерея, потерпевшего крах на семейном фронте.

5. Хуже духовника, разъезжающего на новом личном Лексусе или собственном тюнинговом Мерседесе, бывает только духовник, имеющий эти машины в гараже, но на людях пользующийся исключительно церковными жигулями.

6. Беги от молодого священника, встречающего тебя каждый раз Серафимовым «Радость моя, Христос воскресе!». И от пожилого тоже беги. Ласковость чаще бывает от человекоугодия (еще хуже – от лицемерия), а не от мира духовного и всеобъемлющей к ближним любви. Потому как и мир, и любовь надо выстрадать, а к человекоугодию склонны все, даже опытные пастыри. Строгий и рассудительный духовник лучше ласкового и глупого.

7. Примечай, сколько батюшка служит. Священник должен служить, литургия – его жизнь. Если на преподавательскую, административную, социальную и иную деятельность у него уходит больше времени, чем на предстояние пред престолом – это тревожный звонок для него и его потенциальных духовных чад.

8. Духовник – это хороший человек. Плохой человек настоящим духовником быть не может. Поэтому если у священника дурные поступки случаются не как падения (падения случались и со святыми), а закономерно, по дурным качествам его характера, то лучше искать духовного руководства где-нибудь на другом приходе.

9. Задумайся, действительно ли ты хочешь быть духовным чадом настоятеля храма, клирики которого бегут с прихода, сломя голову,

кто куда. Клирики – существа, как правило, неприхотливые и зело терпеливые (бывают и яркие исключения) и если уж они не выдерживают, выдержишь ли ты?[31]

В заключение хотел бы сказать несколько слов о проблеме так называемого младостарчества.

Младостарчество – термин, который сейчас очень широко обсуждается и который помимо собственного значения часто употребляется как ярлык. Примерно как стали говорить «фашист», когда хотят сказать о ком-то плохо. Так же начали говорить: это младостарчество. Нарисовали какой-то страшный образ безумного священника, лузгающего семечки да раздающего конфетки, бьющего по лбу, тянущего за косы, одной говорящего «ты выходи замуж за этого», другому – «ты иди завтра в монастырь». Такого церковного самодура, который что хочет, то и делает, никем никак не сдерживаемый, и делает это на том основании, что усваивает себе благодатные дары, которые есть у подлинных старцев. Наверное, такие есть. Но таких – в прямом смысле слова – я никогда не видел. Слышал, читал косвенные отзывы; даже есть известный текст митрополита Антония (Блума), где он рассказывает о пастырстве и об отрицательных примерах духовного руководства, о которых он узнал от перебравшихся в Англию людей. Но он тоже не прямо видел такого человека, а узнал по рассказам.

Но в жизни чаще встречается другое: священник невольно, чаще бессознательно начинает «поддавливать», чтобы его слушались, не только когда он говорит то, что является правдой Церкви, Евангелия, канонов, церковного учения, пользой для души. Известно, что это будет не вредно, а иной раз и полезно для души того или иного человека. Есть у него авторитет (чаще всего справедливо заработанный), которым трудно не воспользоваться для решения каких-то либо церковно-практических, либо даже жизненно-педагогических проблем. Иногда говорят: «Слушай, ну понятно же, что наш батюшка считает правильным так поступать, что же ты не так делаешь?» Это может не говориться, но атмосфера такая может создаваться: все идут, а ты чего не идешь? Все в источник, а ты чего не идешь? Все едут в паломничество, а ты не едешь? И вот такое давление значительно чаще имеет место, чем что-либо другое. Давление подспудное, высказанное или невысказанное, но как постоянный фон отношений священника и людей присутствующее.

И вот это давление (если сам священник не стремится его поразному, иной раз шуткой, иной раз прямым указанием для отрезвления, пресекать, не умеет иной раз к себе иронически и сдержанно отнестись, понимая, что он-то как раз не святой Иоанн Кронштадтский, и не Оптинский старец, и не отец Алексий Мечев, а просто один из тысяч клириков Русской Православной Церкви) следующим своим этапом зачастую имеет еще не культ, а «культик» любимого батюшки. Вот как он служит! Тот-то, Фома, совсем не так служит. Я там ничего не ощущаю при богослужении: приду – отстояла и отстояла, а тут приду – какая молитва находит! Ну и дальше: а как исповедует – все его слова, сказанные мне на исповеди, осуществились. Все он в моей жизни предсказал, устроил.

Чуть только священник позволит сам для себя этим попользоваться, в его сознании уже такая подмена и происходит: он становится из садовника – который поливает, иной раз ограждает, иной раз обрезает – скульптором, который ваяет. А он – не скульптор. Скульптор – Господь. Это если высоко сказать.

Жизнь часто значительно грубее, и поэтому в грубых жизненных проявлениях это оборачивается командованием. Командованием, когда необходимая в церковной жизни дисциплина соединяется с тем, с чем она соединима быть не должна, с тем, что является послушанием духовного чада духовному отцу. Когда само слово «послушание» начинает употребляться и восприниматься неадекватно. «Вам послушание чистить картошку» – это обязанность, работа такая, наряд на кухню, а почему-то говорится «послушание». «Вам послушание на клиросе петь» – вообще-то, это работа такая, никакое это не послушание, человек за это деньги получает; будет вести себя плохо – его накажут, не будет готовиться – его уволят. Но вот говорят: нет, это послушание. И дальше: это послушание, послушание, послушание. Это либо работа, либо обязанность, либо просто необходимость порядок соблюдать. А послушание – это свободное (свободное в тех пределах, которые двумя людьми определены) отдача своей воли ученика учителю, того, кто доверяет, тому, кому он доверяет. Вот это единственное, о чем можно сказать «послушание» в собственном смысле этого слова.

Часто в кучу все соединяется, и там уже пойди раздели, когда «послушание» – так-то тебе молитвенную жизнь устроять опасно,

а когда «послушание» – пойти завтра на вокзале посылку встретить для прихода или для какого-то другого человека. Крайности такого «послушания»: «Коля – не жених тебе, не жених; конечно, я ничего тебе не говорю, но не жених. Ты вот думай, конечно, а я тебе говорю. Много ты с ним слез-то отольешь». И часто просто взрослый человек, даже не священник, хочет уберечь, оградить своих птенцов от того, чтобы они глупостей не наделали. Но нужно суметь уберечь и оградить так, чтобы избежать такого: «Изволь меня послушаться; если послушаешься, то будет хорошо» – а постараться, чтобы человек сам понял, если этого делать не надо; чтобы человек только своей свободной волей решал. Это труднее всего, потому что страшнее всего человеку дать его свободную волю и попытаться рядом с ним стоять, у него этой воли не отнимая. Бог людям эту свободную волю дал, а мы правильней Бога не должны стараться быть. И решать: Он дал, а я лучше себе возьму и за них все решу, как для них спасительнее быть, как им лучше спасаться. Это очень трудно. Потому это явление естественно продуцируется, и часто совсем не из дурных побуждений, не из того, что клирику рабов нужно завести или марионеток, которых он будет дергать за ниточки. (Хотя такое, наверное, тоже бывает, но это еще поискать надо.)

Есть еще один момент, который может оказаться критерием для оценки того, что такое младостарчество: если вдруг от нас начинают требовать – именно требовать, ожидать, – чтобы священника любили. Когда не дисциплины требуют и даже не исполнения послушания в том высоком смысле, о котором мы говорили, а требуют повиновения из любви, требуют единодушия, того, чтобы вместе на одной ноте души и сердца пели. Это звоночек, что что-то тут неправильно, и надо сразу сделать два, три, десять шагов назад.

Сказавши это, хочу сказать и другое, с чего начал: сейчас младостарчеством начинают орудовать как жупелом, говоря, что везде, все – младостарчество. И поэтому вообще ни послушания не должно быть в Церкви, ни дисциплины не должно быть в Церкви; вот книжки читай – и спасайся. Но покажите мне таких, кроме самых умных профессоров в митрах и без митры, которые так вот могут спасаться. Весь опыт жизни Церкви стоял на том, что традиция – это «передавание» из рук в руки, что лучшее предание – это то, чему

можно научиться рядом с учителем, а не прочитав книжки. А нам хотят сказать, что времена благодатных старцев кончились (вероятно, уже при Антонии, Макарии и Пимене Великом), а с той поры ничего не было, только младостарцы сплошные, которые сейчас толпами ходят, а вы их не слушайтесь, вы сами умные, вы читайте книжки – Писание, трех-четырех рекомендованных авторов, и все. А если кто начинает говорить о послушании, о духовной жизни, об опыте молитвы, о том, что нужно к ней пробиваться, а если еще и о каком-то мистическом опыте, то это все – либо младостарчество, либо прелесть. Этим все засушивается до уровня бесплодной рациональной схемы, из которой вырасти никогда ничего не может: ни молитва, ни настоящая духовная жизнь. Поэтому осторожно надо подходить.

У проблемы младостарчества существует обратная сторона: не только в священнике дело, а дело в том, что прихожане и, главным образом, прихожанки готовы искать старцев, видеть их в ни в чем не виноватых приходских священниках. Есть такой пример в жизни Арсения Великого. «Доставала» его очень одна дама из знатных: искала тоже благодатного подвижника и абсолютного послушания. Ему периодически по каким-то церковным делам то в Константинополе, то еще где-то приходилось бывать. И вот когда она уже до крайности его утомила, он, как указано, сказал: «Точно хочешь быть в послушании у Арсения?» И она радостно: «Наконец-то! Да, да, хочу, все что угодно сделаю». – «Ну хорошо. Если ты во всю твою последующую жизнь услышишь, что Арсений вошел в тот или иной город, ты тут же должна из него выходить на десять стадий, и пока ты точно не будешь знать, что Арсений из этого города ушел, к городу ближе, чем на десять стадий, не приближайся». Вот это ответ святого. Кстати, если бы так сегодня сказал обычный священник, его почти наверняка обозвали бы грубияном и младостарцем: уже о себе возомнил что-то; одних привечает, других гонит от себя – понятно, я ему не нужна.

Приходится в иных ситуациях быть значительно более сдержанным и деликатным, исходя из обстоятельств времени и реальной оценки людей. Но, конечно, линия поведения священника должна быть на отказ от подобного рода спекуляций, от такого рода попечений, указаний, пошаговых инструкций. По принципу: прежде чем

вскипятить чайник, вы должны налить в него воду, потом воткнуть вилку в розетку, иначе он никак не вскипит. Правда, от пошаговых инструкций благоразумный священник будет, где можно, дистанцироваться, а где можно – будет пытаться воспитать людей, чтобы они несли ответственность за свои поступки. Ведь что за всем этим, главным образом, стоит? Бег от ответственности. Нежелание ни за что в жизни церковной и личной отвечать. Все делать по благословению. Не потому, что это благодатное послушание, а потому, что так легче жить. Не думать, и все.

> Может быть, кому-то покажутся странными и эти слова. Но и об этом говорить надо. Обычно человеку в его падшем состоянии трудно бывает отсечь перед духовником, да и вообще перед кем бы то ни было свою волю, смириться, проявить истинное послушание хотя бы в самом малом. Для этого необходим подвиг самопонуждения. И часто люди не выдерживают даже самого разумного и основательного духовного руководства именно потому, что не хотят смиряться. Но в то же время, как это ни парадоксально, множество людей ищет того, что можно было бы назвать «готовым спасением», ищет того, кто мог бы сказать: «Я знаю, как надо» – и повести за собой так, чтобы думать больше не приходилось ни о чем, так, чтобы избавиться от постоянного мучительного выбора между добром и злом, добродетелью и пороком, предоставив право этого выбора за себя другому. Знает ли этот другой, куда действительно должно идти, или же он всего лишь «слепец, ведущий других слепцов, чтобы вместе с ними упасть в яму», – оказывается неважным. Важнее другое – его сила, его уверенность, способность подчинять, действовать решительно, без колебаний[32].

Самая распространенная неправильность духовных чад по отношению к духовному отцу – это замена послушания стремлением постоянного общения. В некоторых случаях послушание превращают в предлог для встреч и бесед с духовным отцом. Получается не то духовный вампиризм, не то желание удовлетворить свои потаенные страсти. Здесь духовная любовь заменяется «платонической» любо-

вью с примесью мечтательности и романтики, а самое главное, что такие люди бесцельно отнимают время и силы и как бы стремятся захватить себе все, что должно принадлежать всем. Где пропадает духовный страх к своему наставнику, там пропадает духовная любовь к нему.

И, наконец, последнее и самое главное. На наш взгляд, в отношениях «послушник – старец» основной является фигура не старца, а послушника. Пастырь существует ради пасомого, а не наоборот. Послушание необходимо не пастырю, а пасомому. Смысл отношений пастыря и пасомого в том, чтобы через послушание пастырю пасомый стал подобен Христу. Поэтому классификация пастырей на «недостойно живущих – еще не святых – бесстрастных» – больше теоретическая. Реальному пасомому в реальной жизни различить, например, кто живет достойно, но еще не достиг святости; кто еще только входит в священное небо бесстрастия, а кто, «лицемеря добрым лицемерием», скрывает свое христоподобие под напускными немощами и страстями, часто не только невозможно, но и не нужно.

Как пишет современный афонский монах,

> кто познал свою немощь, тот будет искать в Великом Таинстве Послушания не бесстрастия пастыря, а уврачевания своей больной страстной душе. Кто своей немощи познать не хочет, тот умудрится увидеть «страстное» даже в самом бесстрастном, «немощное» – в самом могучем, «нечистое», «мелочное» и «греховное» – в самом чистом, самом великом и самом святом человеке[33].

Примечания

[1] См.: *Рафаил (Карелин), архим.* Послушание – основа спасения // http://karelin-r.ru/duhov/167/1.html.

[2] *Kallistos (Ware), bp*. The Spiritual Father in Orthodox Christianity // Word out of Silence: A Symposium on World Spiritualities / J.-D. Robinson, ed. (= Cross Currents XXIV, 2–3). 1974. P. 296.

[3] *Феофан Затворник, свт.* Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения // Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь: Избранные поучения. М., 2001. С. 104–105.

[4] Там же. С 105.

[5] *Neyt F. A* Form of Charismatic Authority // Eastern Churches Review. 1974. Vol. 6/1. P. 63), или, как их называет еп. Каллистос (Уэр), «учредительный» и «пророческий» (см.: *Kallistos (Ware)*. The Spiritual Father... P. 297).

[6] См.: *Николай (Сахаров), иерод.* Учение архимандрита Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) // Журнал института богословия и философии. СПб., 2001. № 10. С. 85).

[7] См.: *Беглов А.Л.* Старчество в церковной традиции. Ч. 3: Духовное руководство как элемент христианского аскетизма // http://www.bogoslov.ru/text/440005.html.

[8] *Софроний (Сахаров), иером.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс–М., 2002. С. 88, 104, 109–110.

[9] Там же. С. 239.

[10] *Беглов А.Л.* Старчество...

[11] *Доримедонт, иером.* К неверящим в то, что в наше время возможно доброе послушание пастырю. М., 2004. С. 30–31.

[12] Там же. С. 31.

[13] Цит. по: Там же. С. 32–33.

[14] *Смирнов С.* Древне-русский духовник. М., 1913. С. 26, прим. 5.

[15] *Василий Поляномерульский, прп.* Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского М., 1847. С. 235; ср.: Там же. С. 246–247, 262.

[16] Цит. по: *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1903. Ч. 1. С. 371.

[17] *Концевич И.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Paris, 1952. P. 35–36.

[18] *Святитель Игнатий Брянчанинов.* Приношение современному монашеству // Святитель Игнатий Брянчанинов. Труды. М., 1993. Т. 5. С. 71–75.

[19] *Четвериков С.* Из истории русского старчества // Путь. 1925. Вып. 1. С. 99.

[20] *Бердяев Н.* About the New Christian Spirituality // Sobornost. 1934. Vol. 25. P. 37.

[21] Цит. по: *Christensen D.* Not of This World. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity. Forestville, 1993. P. 633.

[22] *Лазарь (Абашидзе), архим.* Мучение любви (келейные записки). Саратов, 2005. С. 268–269.

[23] Носители духа святителя Игнатия (Духовные советы современным христианам). Калуга, 2007. С. 1.

[24] Там же.

[25] Там же.

[26] *Рафаил (Карелин), архим.* О послушании монахов и мирян // http://karelin-r.ru/asketm/138/1.html.

[27] *Воробьев В., прот.* Покаяние, Исповедь, Духовное руководство // http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/03v/vladimir_vorobiev/confession1/8.html.

[28] Там же.

[29] Святитель Димитрий Ростовский. Цит. по: *Константин (Зайцев), архим.* Пастырское богословие. Решма, 2002. С. 81.

[30] Преподобный Лев Оптинский. Цит. по: Преподобные Старцы Оптинские: Жития и наставления. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2002 (2-е изд.). С. 52.

[31] http://testis-mutus.livejournal.com/83658.html.

[32] Послесловие редакции // *Рафаил (Карелин), архим.* Умение умирать или искусство жить. М., 2003. С. 429.

[33] *Доримедонт, иером.* К неверящим... С. 34–35.

Секция
«Христианская нравственность»

Архимандрит Кирилл (Говорун)

Христианская этика: на пути от самодостаточности к самопреодолению

Этика как замкнутая и самодостаточная система

Словарь Мэрриэм-Уэбстера определяет «этику» как «дисциплину, имеющую дело с тем, что хорошо и плохо, а также с нравственными обязанностями и долгом». Другое определение, которое дает тот же словарь, представляет этику как «набор нравственных принципов». Иными словами, речь идет о систематизированном взгляде на природу нравственных норм, а также о кодификации этих норм. Эти и другие определения этики представляют ее как замкнутую и самодостаточную систему взглядов, которая способна существовать как вне религиозного, так и вне мировоззренческого дискурса.

Такой взгляд на этику сформировался в эпоху Просвещения. По замечанию одного из наиболее известных специалистов в области этики американского профессора из университета Дюка в Дареме (штат Северная Каролина) Стэнли Хауэрваса, «автономия (то есть само-освобождение) стала великим лозунгом Просвещения. Автономия индивидуума была не чем иным, как коррелятом автономии этики. Иными словами, и индивидуум, и этика, устанавливавшая нравственное достоинство индивидуума, оказывались свободными от любых исторических или религиозных детерминант»[1].

Впрочем, формирование этики, в том числе христианской этики, как самостоятельной дисциплины, как ни парадоксально это может показаться на первый взгляд, стало не логическим следствием Просвещения, а скорее реакцией на него. Отцом этики в том виде, в котором она сформировалась в эпоху Просвещения, предопределив развитие данной дисциплины до сего дня, можно по праву считать Иммануила Канта. Кант, в отличие от многих других мыслителей эпохи Просве-

щения, считал себя христианином. В качестве своего христианского долга он рассматривал необходимость защищать положения христианской веры перед лицом тех, кто эту веру оспаривал. Его попытка построить этическую систему была, помимо прочего, продиктована желанием дать обоснование христианской нравственности. Правда, для этого ему пришлось «отделить» эту самую нравственность от личности Христа. Христос, с точки зрения Канта, был уже не источником нравственности, а ее максимально возможным воплощением. Источник же или «архетип» нравственного закона, по Канту, находится в человеческом разуме. Таким образом, человек, анализируя заложенный в саму его природу нравственный закон и видя, что этот нравственный закон в максимально возможном виде воплощен в личности Христа, должен прийти к выводу, что быть христианином – не только не противоречит доводам разума, но дает христианину возможность развиваться как высоконравственной личности в соответствии с требованиями разума. По сути, логика рассуждений Канта напоминает знаменитую сентенцию Тертуллиана о том, что человеческая душа по своей природе христианка («О свидетельстве души»). Как и Тертуллиан, Кант хотел показать универсальность основ христианской веры и морали; показать, что они инвариантны по отношению к любой системе координат, в которой рассматриваются, – будь это система христианских или атеистических взглядов.

Стремление Канта выработать некую единую систему нравственности было продиктовано еще и стремлением преодолеть конфликт между католичеством и протестантизмом, по крайней мере в области нравственного учения. Начиная с эпохи Реформации Европу сотрясали постоянные религиозные войны между католиками и протестантами. Христианская этика, отделенная от вероучения и приемлемая как для католиков, так и для протестантов, должна была стать тем мостиком, который соединил бы две антагонистичные группы и помог им научиться сосуществовать в мире. Таким образом, необходимость найти минимальное взаимопонимание, с одной стороны, между католичеством и протестантизмом, а с другой – между христианством и Просвещением вывело этику в отдельную самостоятельную дисциплину, которая и должна была стать зоной, свободной от конфликтов на религиозной или мировоззренческой почве.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ЭТИКИ

Однако этика, отделившись от своих мировоззренческих и религиозных корней, оказалась в неустойчивом состоянии, поскольку лишилась тех оснований, которые она имела, находясь в рамках вероучительных систем и религиозных практик. Сам Кант не нашел ничего лучшего, как утвердить этические нормы в качестве «категорического императива», который, по сути, приобрел характер закона, конституирующего ту или иную норму, но не дающего исчерпывающего объяснения, почему она является нормой. По этой причине наряду с деонтологическим обоснованием этики, предложенным Кантом, возникли новые теории, объясняющие природу этики и нравственных законов. Одна из них, а именно теория консеквенциализма (consequentialism – от английского слова consequence, последствие), предполагает, что то или иное действие приобретает положительную или отрицательную моральную окраску в зависимости от своих последствий. Согласно другой теории – аретической (от греческого слова ἀρετή – добродетель), нравственную окраску действию придают не столько последствия, сколько характер действия, а также нравственные качества самого человека, осуществляющего действие. Наконец, ряд мыслителей развили телеологическую этику (от греческого слова τέλος – конец). Согласно этой теории, правильность или неправильность поступка определяется его конечной целью, которой может быть, например, формирование человека как нравственного существа, устойчиво обладающего добродетелями, в том числе добродетелями христианскими. Интересны в этом смысле размышления Макса Вебера, который считал, что человек в своих поступках может руководствоваться «этикой последнего конца», действуя при этом не на основе доводов разума, но на основе веры[2].

ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКОЙ САМОДОСТАТОЧНОСТИ

Таким образом, этические теории после Канта значительно эволюционировали. Тем не менее их характерной чертой осталась та самодостаточность, которая была придана им еще самим Кантом.

В рамки этих теорий оказалась вписана и христианская этика, превратившись в автономную дисциплину, в значительной мере утратившую связь с богословием и жизнью Церкви. В таком атомизированном состоянии христианская этика подвергается критике со стороны некоторых исследователей. Ярким примером в этом смысле является позиция уже упоминавшегося Стэнли Хауэрваса, для которого «христианской этикой называется компромисс, на который в современную эпоху богословие пошло с тем, чтобы христианские убеждения по-прежнему принимались во внимание в современных дебатах – настолько, насколько они (убеждения) оказались отделены от практик Церкви»[3]. По мнению исследователя, «попытки в современную эпоху отделить этику от богословия исказили характер христианских убеждений и практик»[4].

Стэнли Хауэрвас предлагает воссоединить этику с богословием и практической жизнью Церкви, в результате чего христианская этика должна выйти за рамки самодостаточности. Развивая эту мысль исследователя применительно к православной традиции, можно утверждать, что нравственные нормы сами по себе не являются достаточными для достижения цели христианской жизни, которая заключается в установлении глубоких и искренних отношений человека с Богом, в принятии божественной благодати и освящении через нее. Если этические нормы приобретают в жизни человека самодостаточность, они могут превратиться в фетиш, заменяющий подлинные цели христианской жизни. Христианин в таком случае становится фарисеем, для которого следование этическим предписаниям заменяет собой живое богообщение и открытость к благодати Божией. Этические нормы могут и должны играть вспомогательную роль, содействуя человеку на его пути к совершенству. Они должны вести его к цели христианской жизни, но при этом не подменять собой эту цель.

Такой взгляд на природу нравственных норм вполне коррелирует со святоотеческой традицией нашей Церкви. Уже в одном из первых христианских памятников, содержащих элементы этического учения, – «Дидахи» – нравственные нормы представляются как путь, а не как некая цель на пути жизни христианина: «Есть два пути: один – жизни и один – смерти». Нравственные нормы, подобно пути, должны лишь вести человека по пути совершенства, но не заменять собой само совершенство.

ПРОБЛЕМА ОБЩЕГО ЭТИЧЕСКОГО ЗНАМЕНАТЕЛЯ ДЛЯ РАЗЛИЧНЫХ РЕЛИГИЙ

На фоне этих рассуждений мне хотелось бы затронуть актуальный ныне вопрос: можно ли вывести «общий знаменатель» этических систем различных религий в качестве некоего традиционалистского ответа на современные вызовы, связанные с секуляризацией общества? Такая форма полемики с секулярной этикой кажется на первый взгляд привлекательной. Действительно, можно выработать некий общерелигиозный кодекс поведения и предложить его секуляризованному обществу в качестве альтернативы «либеральным ценностям». Однако подобная методология становится возможной только в том случае, если пойти по пути, предложенному еще Кантом: через автономизацию этики и ее отделение от полноты религиозной традиции и Откровения. В таком случае мы приходим к парадоксу, когда противопоставить религиозную этику этике секулярной возможно, только если секуляризировать религиозную традицию, выделив из нее этический субстрат. Христианство в этом случае, будучи сжатым до размеров этической системы, утрачивает свою уникальность. Как отмечает американский исследователь Джеймс Густафсон, «христианская этика не является уникальной в том же смысле, как уникально учение о Троице, Воплощении, Таинствах и т.д. Как теоретическая, так и практическая этика в христианской традиции похожи на иудейскую этику или этику классического греческого и римского мира в значительно большей мере, чем богословие христианской традиции похоже на иудейское богословие или греческую метафизику и религию»[5].

Таким образом, попытки привести этические системы различных религий к общему нравственному знаменателю – это, по сути, путь, возвращающий нас к парадигмам эпохи Просвещения и приводящий к дезинтеграции целостной христианской традиции, отделению нравственности от богословия и практики церковной жизни; это путь к обособлению и автономизации этической системы. Христианское богословие уже проходило этот путь и сейчас вынуждено возвращаться к пониманию этики как интегральной части христианской традиции, неотделимой от богословия и практики церковной жизни.

Примечания

[1] *Hauerwas S., Wells S.* Why Christian ethics was invented // The Blackwell companion to Christian ethics / Ed. S. Hauerwas and S. Wells. Blackwell, 2004. P. 31.

[2] См. работу Макса Вебера «Политика как призвание и профессия».

[3] *Hauerwas S., Wells S.* Op. cit. P. 28.

[4] Ibid. P. 35.

[5] *Gustafson J.* Preface: An Appreciative Introduction to H. Richard Niebuhr's «Christ and Culture» // *Niebuhr H. Richard.* Christ and Culture. San Francisco: Harper, 2001. P. xxvii.

Алексей Козырев

Возвращение этического: формальная этика или этика Христова?

Современный мир, отмеченный торжеством юридического начала, измеряет степень цивилизованности по степени развития правовых отношений. «Правовое государство», это теоретическое построение немецких юристов конца XIX века, становится конституционной реальностью и мерой цивилизованности современных государств. Особенностью правовых отношений является их формальный характер, существование строгой правовой нормы, имеющей всеобщий и безусловный характер и предлагаемой к неукоснительному исполнению. Право родилось из этики, этика и была первичным религиозным законом, определявшим меру человеческого в его отношении к божественному и к природному. Право всегда несло на себе следы этического – включая в себя тот «минимум добра», о котором писал Владимир Соловьев, – отступая или приближаясь к «суверенной норме», той «незыблемой шкале ценностей», знание и узрение которой и делает норму – нормой, а право – правом. Попытки поставить право на службу человеческих страстей и волений, сформировать революционную законность вели к тяжелым общественным болезням, извращению самой природы человека и человеческих отношений.

Сегодня мир переживает эпоху, которую многие называют постхристианской. Что означает эта приставка «пост-»: смену социологических парадигм, свидетельство о собственном бессилии верить в качестве всеобщей нормы или просто констатацию духовной пустыни, поражающей со времен Ницше подобно раковой опухоли, которая «ширится сама собой»? В современной культуре можно констатировать определенный возврат к античности, к античному типу культуры. Унаследованный от античности институт

брака, представлявший собой формальный юридический союз между мужчиной и женщиной и регулировавший, прежде всего, имущественные и прочие гражданские отношения, снова становится таковым, причем границы его раздвигаются до возможности однополых браков, которых не знала даже античность. Неудача социализма и обосновывающего его марксизма привела к тому, что история, которую на протяжении веков мыслили как неуклонное, прогрессивное, поступательное развитие, снова утратила цель, представ как круговорот времен, который периодически прерывают всполохи стоических пожаров, вызываемых «конфликтом цивилизаций». Цивилизационное явно вытесняет формационное в современной социологии. Сам человек в той проекции, в которой он был задан христианской культурой, тот человек, который может быть обозначен августиновским *transcende te ipsum* (прейди самого себя) и словом «личность», тождественным «образу и подобию» в человеке, оказывается отменен, редуцирован даже не к природному его бытию, к кругу составляющих его материально-телесных потребностей, но к механически модифицируемому агрегату, чьи технические характеристики задаются опционально, начиная от пола и цвета кожи и завершая ярмаркой мировоззрений, политических и религиозных верований, гибрид которых можно составить подобно программе кабельного телевидения. Античный характер современной цивилизации виден и в попытке установить ценности на иных основаниях, нежели религиозные. Курсы светской этики, предлагаемые в качестве альтернативы в германских школах, косвенно свидетельствуют, что и сама религия воспринимается современным обществом как «этика». Необходимость обращения к религии состоит в том, чтобы максимально доступным (читай – упрощенным) образом донести до граждан стандартный набор нравственных норм, преподать основы морали, причем не столь важно, в какой это форме произойдет – в религиозной или в секулярной.

Отсутствие в обществе единого поля ценностей и общего их переживания в качестве таковых (что требует либо общей религии, либо общей идеологии) компенсируется двояко: с одной стороны, созданием партикулярных этических систем, так называемой корпоративной этики, с другой – приятием в качестве основополагающей и даже укорененной в правах человека идеологии этического плюра-

лизма, толерантности и политкорректности. Бывает, в толковых словарях различаются «толерантность» и «терпимость», что отражает более субтильный, тонкий и гуманистический смысл. В энциклопедии Кругосвет.Ру в статье «Толерантность» эти понятия представлены как синонимы: «Толерантность, или терпимость, стремление и способность к установлению и поддержанию общности с людьми, которые отличаются в некотором отношении от превалирующего типа или не придерживаются общепринятых мнений»[1].

А вот что мы читаем в выступлении школьного учителя:

> Благодаря усилиям ЮНЕСКО, в последние десятилетия понятие «толерантность» стало международным термином, важнейшим ключевым словом в проблематике мира. Оно наполнено своим особым смыслом, основанным на общей изначальной сути данного понятия в любом языке Земли. Эта суть отражает интуитивное восприятие единства человечества, взаимозависимости всех от каждого и каждого от всех и состоит в уважении прав другого (в том числе права быть иным), а также в воздержании от причинения вреда, так как вред, причиняемый другому, означает вред для всех и для самого себя. В современном обществе толерантность должна стать сознательно формируемой моделью взаимо-отношений людей, народов и стран. Поэтому и в нашей стране следует формировать именно такое понимание толерантности, стремиться к тому, чтобы оно стало привычным в обыденном языке. Это может произойти в скором будущем, если понятие «толерантность» прочно войдет в лексикон школьного учителя[2].

Сфера толерантности превращает этику в сферу конвенциональных договорных отношений. В евангельском «не судите, да не судимы будете» вторая часть формулы предается полному забвению. Политкорректность превращает социальное бытие в сферу сознательной двусмысленности, умолчаний и поистине иезуитской *reservatio mentalis*[3], где недосублимированное и недосказанное создает наэлектризованную атмосферу социальных психозов и нравственных коллапсов, порождает откровенное фарисейство общественного осуждения (вспомним историю с обмусоливанием мельчайших деталей той

ситуации, в которой оказался американский президент), а также самодовольные спекуляции на тему общественной открытости и порядочности. Однако политкорректность (толерантность) не элиминирует этику из общественного пространства, а, напротив, делает ее еще более дидактичной, всевластной, фарисейской. Общепринятой этике, базирующейся на непотаенной для всех истине, противопоставляются этики социальных групп и сообществ. Возникают профессиональные и корпоративные кодексы. Возникают этики разного рода девиантов и маргиналов – «воров в законе», заключенных и проч. Причем неписаные правила поведения действуют здесь гораздо жестче, чем в «нормальной» этике повседневности. Попытка формализовать этические требования, действующие в узкой профессиональной и особенно корпоративной среде, перейти от неписаных к писаным правилам поведения ведет к возникновению корпоративных кодексов, которые растут как грибы и строятся на весьма своеобразной и подчас «макиавеллистской» аксиологии, в которой преданность компании и готовность служить ее интересам стоят выше человеческой порядочности, отзывчивости, честности. Вспомним грибоедовского Молчалина, у которого были две этических добродетели: «умеренность и аккуратность». Аристотелевская рациональная этика предполагает, что человек должен разумом отыскать золотую середину. Здесь функцию усредняющего разума выполняет мозг корпорации, ее пиар-служба. Особенность настоящей этической регуляции в том, что она осуществляется, прежде всего, изнутри, из сознательного принятия отстаиваемых ценностей, сочетания с ними, а роль и сила общественного мнения выполняют здесь вторичную, вспомогательную функцию. Этика, превращенная в кодекс, становится не-этикой, превращается в систему предписаний, иных, чем этические, – в конечном счете, в должностную инструкцию.

В самом значении греческого слова «ethos» заложена двусмысленность: (1) обычное местопребывание, жилище (людей); стойло, хлев (животных); логовище (зверей); (2) нрав, обычай, характер, образ мыслей[4]. Таким образом, этика – это не только нравственность, но и «местоимение» или, если можно так выразиться, «местоблюстительство». Мартин Хайдеггер, комментируя слова Гераклита *ethos antropo daimon*, рассказывает притчу о пришедших к философу путешественниках, которые в недоумении обнаружили его отдыхающим

возле очага, а не пребывающим в процессе бурной мыслительной деятельности, и предлагает такой перевод (трактовку) этих слов, переводимых обычно как «нрав человека – его божество»: «Местопребывание (обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрезвычайного)»[5]. Таким образом, основное назначение этики, по Хайдеггеру, состоит в том, чтобы «осмысливать местопребывание человека», его положение в бытии. Возможность такого осмысливания, понимания, в каком месте онтологической иерархии ты находишься, умения спросить себя: где и с кем я теперь? – лежит в основе акта волевого этического самоопределения человека. Топология (обращение к месту) встречается нам и в евангельских словах Христа. «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20), – говорит Христос. А вот и другой полюс: «Покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства, от которого отпал Иуда, чтобы идти в свое место» (Деян 1:24-25). На уровне обыденного языка мы часто говорим об уместности того или иного поступка, спрашиваем человека, нашел ли он свое место в жизни. Человек, испытывающий нравственные терзания или страдания, незаслуженно обидевший или солгавший, не находит себе места. Неуместность современного человека сказывается и в зашкаливающей социальной мобильности в эпохи социальных потрясений, и в космополитизме, отсутствии чувства родины, утрате жителями большого города родовых корней.

Недавно я получил весточку от армейского товарища, живущего в деревне на Украине. Обрадовавшись возможности вступить в диалог, он сообщил мне о своей семье, о том, что у него с братом есть 50 гектаров земли, нехитрая техника для ее обработки, а также о том, что в редко выпадающее свободное время он режет портреты по дереву. Такая ситуация является скорее исключением, чем правилом, для нашего времени.

Замечательный философ русского зарубежья Д.И. Чижевский писал в своем эссе «К проблеме двойника»:

> Этическое действование человека имеет три стороны. Действует всегда кто-то, где-то и как-то. Первые два элемента всегда насквозь индивидуальны. Третий, однако, может быть охвачен абстрактно, логическими формулами. Абстрактная

> мысль – наиболее простая, примитивная форма мысли. И, может быть, именно поэтому в истории моральной философии мы подмечаем тенденцию или вовсе игнорировать оба первых элемента этического действования, или же схематизировать их по типу абстрактной мысли. Выражается эта тенденция в попытках установления этических законов или норм, построенных по типу законов природы или логики, норм конвенциональных или юридических. Иными словами, устанавливается «как» этического действия в полном отвлечении от «кто» и «где». Живой субъект этического действия становится, таким образом, бездушным исполнителем абстрактных велений закона, ненужным подвеском в системе нравственного миропорядка – ненужным потому, что он может быть заменен любым другим этическим субъектом[6].

Анализируя метафизические основания двойничества, Чижевский находит их в формализме, в приравнивании человеческой личности к вещи, а потому – и к потере человеком своего места в бытии, «единого и единственного места», как сказал бы М.М. Бахтин. Человеческая личность превращается в личину, измеряемую и описываемую согласно функциональным требованиям, в том числе и формализованной морали.

Священник Павел Флоренский различал тождество лиц, совпадающих или не совпадающих друг с другом в любви и дружбе, и тождество вещей, сходных или подобных друг другу по определенным формальным признакам: «вещь характеризуется чрез свое внешнее единство, т.е. чрез единство суммы признаков, тогда как лицо имеет свой существенный характер в единстве внутреннем, т.е. в единстве деятельности самопостроения»[7]. Вещи могут быть сходны друг с другом, подобны друг другу, пусть даже во всем и по всем признакам. Поэтому можно говорить о генерическом, или родовом, тождестве вещей. «Напротив, о двух личностях, в сущности говоря, нельзя говорить, что они “сходны”, а лишь “тождественны” или “нетождественны”». Подобного рода тождество Флоренский называет нумерическим, или числовым. Речь здесь идет не просто о личностях, но о личностях, которые «одухотворили свое тело и свою душу».

Исходя из этого различения русского философа и богослова, можно сказать, что формальная этика, которая относится к людям как к подобным друг другу, оказывается этикой подобосущия, а не единосущия. Поразительно, что и у Достоевского формулировка «совершенно подобные» повторяется пятикратно на протяжении одного абзаца применительно к двойникам-отражениям Голядкина. Подобного рода философия подобосущия исходит из проекции человеческого индивида вовне, утверждает субъект в качестве «солнца» этики, делает его центром, а всех остальных – периферией. Человек неизбежно выступает здесь в позиции судьи, оценщика, измерителя, «лицемера»: «И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?» (Мф 7:3).

Под знаком подобосущия развиваются новоевропейская философия и этика. Другой мыслится прежде всего как подобный мне. Европейские правовые и этические концепции исходят из безусловной ценности человеческого индивида, в то время как другой видится как проекция этого индивида. Вспомним категорический императив Канта, призывающего в одной из своих формулировок поступать так, чтобы «я сам и другие в моем лице выступали в качестве всеобщего царства целей», а не рассматривались только в виде средства. Мир других этических субъектов выстраивается по моему образу и подобию, ведь как вещи в себе они запредельны моему познанию. Остывшее солнце долга светит холодным светом в кантовской этике, лишая моральный субъект всякой человечности, отметая как внеэтические – склонности, привязанности, симпатии и антипатии.

Русская философия стремится преодолеть этот разрыв, утверждая динамическую этику перенесения центра из своего Я в Я Другого, перед лицом «третьего или Третьего», по словам Флоренского, под которым отец Павел, несомненно, разумел живую личность Иисуса Христа.

В русской философии Любовь – не только важнейшая этическая доминанта, основанная на христианском учении о добродетели, но и способ познания Бога и другой личности, освобождающий от иллюзионизма и субъективизма кантовской философии. «Ты еси», считанное Вячеславом Ивановым с портика храма Аполлона в Дельфах и переведенное на язык православной культуры, становится своеобразным кредо жизненной этики личности, утверждающей бытие Сущего и через это обретающей свой метафизический паспорт и свою пропи-

ску в бытии. Вл. Соловьев полагал, что «смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за другим то безусловно центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни»[8]. По Соловьеву, любовь стремится к преодолению эгоизма. Чувство любви утверждает «безусловное значение чужой индивидуальности, а чрез это и безусловное значение своей собственной». Вспоминаются слова, сказанные Вл. Соловьевым в конце жизни новомученику Михаилу Новоселову: «Быть возможно чаще с Господом», «если можно, всегда быть с Ним»[9]. Здесь мы опять-таки сталкиваемся с этикой как поиском своего места в бытии, только не в географическом и институциональном, а в метафизическом смысле.

Надо заметить, что, говоря о любви, мы должны быть реалистами в социологическом смысле и говорить не только о любви в ее божественном измерении как о чем-то недостижимом в греховном, падшем человеческом состоянии, но и о любых возможностях проявления человеческой солидарности и взаимопомощи в добре – сотрудничестве, склонности, симпатии, взаимопомощи, милосердии, сострадании, которые выражают себя не только в намерениях, но и в делах. О такой христианской «лестнице любви», постепенно возводящей от добрых ростков человеческого участия друг в друге к измерению божественной любви, писал Сергей Трубецкой:

> Мы знаем любовь как естественную склонность, как нравственный закон, как идеал; она является человеку сначала как инстинкт, затем как подвиг, наконец, как благодать, дающаяся ему. Ибо по мере нравственного его развития он все глубже проникается ее сознанием. Сначала он естественно ощущает расположение к некоторым людям и в своей семейной жизни учится сочувствовать им и жалеть их. Затем, по мере того, как его общественный кругозор расширяется, он сознает общее значение нравственного добра, он видит в любви свой долг, понимает ее как всеобщий закон и признает как заповедь над собою, чтобы, наконец, поверить в любовь как в Божество[10].

Любовь, которая человеком нудится, неотделима от самосознания человека, его достоинства, связанного с духом Божиим, который присутствует в человеке, в его способности сознавать себя и свою связь с Богом. Этот аспект самосознания человека, его мышления, ответственного за принимаемые им решения, в неменьшей степени участвует в этическом выборе.

Не так давно одна хорошо знакомая и очень образованная (и в светском, и в духовном смысле этого слова) учительница рассказала мне историю про мальчика-ябеду. Он все время тянул руку на уроках МХК (мировой художественной культуры), на которых она в 5 классе читает с детьми Ветхий Завет. Делал это мальчик не для того, чтобы ответить, но чтобы наябедничать на своих товарищей по классу, например рассказать, кто и чем тайно занимается на уроке под партой. В конце концов учительнице это надоело, и она написала в его дневнике гневное замечание, обращенное к родителям, чтобы они научили сына, что ябедничать нехорошо. На следующий день в школу пришла мама этого мальчика и долго извинялась за него. Оказалось, ребенок вел себя так исключительно на «божественных» уроках, на уроках же физики и математики сидел тихо, к доске не рвался, «тянул» на троечку, но не стремился повысить свой рейтинг за счет услужливости. Оказывается, подобный стереотип поведения был выработан у подростка в воскресной школе при православном храме. Батюшка учил детей рассказывать ему про тех, кто себя «плохо ведет», грешит, и за рассказ награждал ябеду конфеткой. Мама вспомнила, что после уроков мальчик спрашивал ее, отчего учительница по Библии не дает детям конфетки. Из воскресной школы мальчика забрали. Переступит ли он еще когда-нибудь порог храма? Во многом это зависит от того, как он воспримет религию. Будет ли она для него океаном духовной жизни и спасительной поддержки или же системой запретов, навязанной тем батюшкой, который так неуклюже преподал ему урок формальной этики, пытаясь выработать якобы этическое поведение с помощью конфет в красивых фантиках, как будто условный рефлекс у павловской собаки.

Не стоит скрывать от себя, что религиозный поворот в России конца прошлого века проходил в российском обществе под знаком утилитаризма: «религия нам нужна потому, что…». Только

сначала продолжение этой риторической фразы выглядело так: «…потому, что она представляет собой часть нашего культурного наследия и нашей истории», а затем – «…потому, что без нее нельзя осуществить нравственное оздоровление общества». Не стремясь оспаривать относительную правоту обоих тезисов, решусь заметить, что нравственное оздоровление общества в большей степени зависит от более справедливой и разумной организации социальной жизни, от реализации добродетели в социальном поведении граждан, от их отношения к общественному долгу. Здесь гораздо более уместен образ честного юриста, добросовестного врача, самоотверженного воина, рачительного хозяина, чем образ «благородного разбойника», отмывающего нечестным путем нажитые деньги жертвою на храм или на монастырь. Мораль – «благое иго» для «общественного животного», а у человека как «животного религиозного» сердце поет и рвется «по ту сторону морали». Религия обращается к грешному, несовершенному человеку, давая ему из повседневности разглядеть свою неполноту, бездну, отделяющую его от Бога, а значит, и от идеала. Мораль – религия совершенных: моралист Толстой верил в возможности нравственного самосовершенствования человека без всяких «чудес», сводя религию к моральной доктрине. Сторонники формальной морали более последовательны в отстаивании своих моральных принципов и более беспощадны – к себе и к ближнему – за отступление от них. Религиозное переживание своей греховности побуждает человека относиться к падениям другого мягче, чем это предписывает нам кодекс, неважно – уголовный или этический. Последовательные моралисты чаще являются сторонниками автономной морали и даже атеистами. Сделавшись формальным, моральное сознание оказывается лишено трансценденции, отсюда и обостренная вера безрелигиозных эпох в возможность создания морального гомункулуса – строителя коммунизма, исполняющего, а вернее, отправляющего особый, для него специально написанный «моральный кодекс». Вот почему Чаадаев считал, что потомки будут произносить имя Стагирита (Аристотеля) «со своего рода ужасом», имея в виду изъяны автономной рациональной морали!

Примечания

[1] *Орлов А.Б., Шапиро А.З.* Толерантность // http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/TOLERANTNOST.html.

[2] *Антонова Ю.М.*, заслуженный учитель РФ. Толерантность образовательного сообщества // http://www.tolz.ru/library/?id=649.

[3] Reservatio mentalis – (*лат.*) тайные, невысказанные, мысленные оговорки, благодаря которым высказывание, обещание, клятва должны потерять свою нравственную обязательность. – *Прим. ред.*

[4] *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 583.

[5] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихина. М., 1994.

[6] *Чижевский Д.И.* К проблеме двойника. Из книги о формализме в этике // О Достоевском / Под ред. А.Л. Бема. Прага, 1929. С. 29–30.

[7] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1. М., 1990. С. 78. Сходным образом эту проблему соотношения лица и вещи описывал Вл. Соловьев, трактуя сущность юридического отношения в своей работе «Право и нравственность»: «Лицом же в отличие от вещи называется существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, т.е. не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя, существо, в котором всякое внешнее на него действие наталкивается на возможность безусловного сопротивления, нечто такое, что этому внешнему действию может безусловно не поддаваться и есть, следовательно, безусловно внутреннее и самобытное – для другого непроницаемое и неустранимое» (*Соловьев В.С.* Право и нравственность. Минск-Москва, 2001. С. 17).

[8] *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 119.

[9] *Новоселов М.А.* Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочок, 1901. Прим. 5.

[10] *Трубецкой С.Н.* О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 587.

Константин Сигов

Этическое поле общения и понятие «правда»

Преломление христианской нравственности в словарях различных языков составляет общий тезаурус (сокровищницу) всех языков и народов. Свою лепту в общий тезаурус вносит русское понятие «правда», во многом структурирующее значения других понятий этического поля общения. В их ряду «Словарь…» В. Даля особо подчеркивает «правдивость как полное согласие слова и дела».

Слово *правда* вопреки однозначному характеру эквивалентов, при помощи которых его переводят – *vérité*, *truth*, *Wahrheit*, – означает не только истину, но и справедливость. Акцент падает прежде всего на второе значение при рассмотрении однокоренных слов – право, справедливость, правосудие. Но концепт правды не является омонимом: его смысл сопротивляется полному размежеванию понятий истины и справедливости (теории и практики). Понятие «правда» не употребляется в естественных науках.

Славянское слово *правда* соответствует греческому *dikaiosunē* и латинскому *justitia*. Оно образовано от славянского корня *прав* – *прямой, правый* (Фасмер, 1996, 352[1]). Наиболее вероятная этимологическая версия относит *prav* к индоевропейскому *prō-vos*, родственного латинскому *probus*, добрый, честный, порядочный (*pro-bhus*), др.-индийскому *prabhús* – выдающийся, превосходящий, англосаксонскому *fram* – сильный, деятельный, смелый. В старославянском, болгарском, украинском и русском языках первое значение *правды* – справедливость, второе – истина; сербохорватская *прâвда* – тяжба, процесс, словенская *prâvda* – положение, закон, судебное дело, аналогичны коннотации чехо-словацкого *pravda* и польского *prawda*. Современное слово *праведник* восходит к старославянскому и соответствует греческим *dikaios, agios, martis Christou*. Антониму *неправда* соответствуют *adikia, anomia, injustice*.

По логике вещей слово *правда* должно занимать центральное место в философском словаре языка, которому оно принадлежит. Но, пытаясь найти статью о *правде* в «Философской энциклопедии», опубликованной в 5 томах в СССР, сталкиваешься с ее отсутствием. Почему? Это молчание – дистанцирование от всеговорящего заглавия газеты «Правда» – помещает идеологические резоны, обстоятельства места, времени и цензуры в контекст классических тем нравственной философии и богословия.

Историк и философ Георгий Федотов в эмиграции в Америке после Второй мировой войны пояснял: «Русское слово "правда" весьма богато по смыслу; им можно выразить понятия справедливости, праведности и даже истины. И мы встречаемся с ним в обратном термине "неправда"на каждом шагу в летописных описаниях взаимоотношений между князьями» (Fedotov, 171).

Переводы не изменяют смыслу слова, когда правда соответствует греческому *dikaiosune* Септуагинты или *dike* Гераклита и Софокла (Dike – правда Антигоны). Классические формулы, такие как «солнце правды» – «sol justitiae», отражают традиционную этико-космологическую аналогию. Ее суть выражает принцип: «Мир стоит праведниками».

Нарушение синтеза praxis+kosmos после «коперниканской революции» колеблет семантическую стабильность *правды*. Особенно ее вошедший в пословицу практический характер. В «Словаре…» Даля *правда* определена как «истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие, справедливость». В примерах, приводимых Далем, акцент отчетливо падает на активное участие и акт как таковой: «творите суд и правду»; «стоять за правду»; «жить по правде». Многочисленные пословицы этого ряда продолжают жить в современном языке, отсылая к традиционным словосочетаниям, запечатлевшим длительное влияние раннего перевода литургии, Псалмов и Писания на славянский язык – дело свв. Кирилла и Мефодия в IX веке (ср. хронологию аналогичных переводов с латыни на «вернакулярные» языки на Западе).

Р. Якобсон и Н. Трубецкой в XX веке раскрывают основополагающую роль лингвистического и литургического творчества Кирилла и Мефодия в создании словаря основных славянских понятий. Их герменевтика эксплицитно развернута на дискуссии в Венеции в

867 году по поводу «трехъязычной ереси» – обвинения славянского перевода в нарушении сакральной привилегии трех литургических «непереводимых» языков: еврейского, греческого, латыни. В конкретном случае слова *правда* его литургическое употребление сохранило для языка Достоевского и Пастернака традиционные слои семантики, исчезающие при переводах «секулярными» *justice* и *vérité*.

Развитие семантики *правды* происходит вне систематического и непосредственного влияния римского права. Ее рамки не фиксированы в сетке кодифицированных понятий – тем самым устраняется ряд препятствий для радикальной проблематизации ее отношений с собственно юридической стороной. Но об исходной значимости этих отношений неопровержимо свидетельствует история: *правда* – ключевое понятие местного права, дающее название древнейшему у восточных славян письменному своду законов «Русская правда» (XI век). Модернизация словаря правосудия в Новое время модифицирует семантику *правды*, не отменяя ее правового значения, но скорее закрепляя его высший статус. Петр Великий, параллельно с заказом Лейбницу составить систему социальной классификации в империи (табель о рангах), велит Феофану Прокоповичу законодательно закрепить абсолютную власть императора в документе «Правда воли монаршей» (1772; в тексте прямое влияние Гоббса и Пуфендорфа). Переводима ли в данном заглавии *правда* концептом «легитимность»? Такой перевод будет не раз оспорен. В ответ на абсолютистскую версию резкой рационализации права последует не менее резкая и рационалистическая реакция русских якобинцев во главе с полковником Пестелем (повешен в 1825 году), который озаглавит свою Конституцию «Русская правда». Но переводима ли тут *правда* концептом «конституция»? На этот исторический вопрос безуспешные попытки конституционных ограничений монаршей «правды» вплоть до революции 1905 года были негативным ответом. Такого типа вопросы не сводят философско-филологические проблемы перевода к историко-политическим ставкам. Релятивизируя представление о неизменной сущности слова *правда*, мы открываем его скрытые теперь семантические измерения, которые остались неосуществленными возможностями. Непереводимые сегодня, они представлялись шансами переводов в сети европейских идиом; но ход революций распорядился иначе. Во всяком случае, вопреки нынешнему массивному забвению

важно подчеркнуть: исходное правовое значение слова *правда* проходит через все перипетии, вплоть до систематического уничтожения и смещения Революцией октября 1917 года правовых институций Старого режима и старых лингвистических репрезентаций справедливости.

***

В наше время тревога о банкротстве или кредитоспособности европейских «sources of the self»[2] (C. Taylor) связана с отчуждением моральной максимы от Личности. Аргумент трактата Вл. Соловьева «Оправдание добра» был направлен на раскрытие в правде сопряжения свободы гражданской (права) и свободы совести (морали). Против юридического нигилизма Толстого Соловьев утверждает о правде: «Вот термин, в котором одном воплощается существенное единство юридического и нравственного начал. На всех языках нравственные и юридические понятия выражаются словами или одинаковыми, или производными от одного корня <…> dike и dikaiosune, jus и justitia, как русское “право” и “правда”, нем. Recht и Gerechtigkeit, англ. right и righteousness, различают эти два слова только приставками; ср. также еврейское це'дек и ц’дака'» (Соловьев, 1988, 447). Соловьев определяет правду «как должное отношение ко всему» (205) – универсальный принцип его философской системы, его Тезауруса.

Соловьев переводит на французский в своей книге «L’Ideé russe» («Русская идея») суждение некоего славянофила о превращении церковного управления в один из департаментов государственного аппарата: «A l’idéal d’un gouverement (pravlenie, pravda interieure) vraiment spirituel on substitue celui d’un ordre (pravda) purment formel et exterieur» (Soloviev, 1981, 91). Почему Соловьев переводит *правду* через *ordre*? Трудность перевода здесь упирается, в частности, в несовпадение двух разграничений: между внешней правдой и внутренней правдой по-русски и между justice-институцией и justice-добродетелью – по-французски. Крупнейший из последователей Соловьева Семен Франк в написанной по-немецки статье «Русское мировоззрение» (1925) подчеркнет: «В русском языке существует очень характерное слово, которое играет чрезвычайно большую роль во всем строе русской

мысли – от народного мышления до творческого гения. Это непереводимое слово "правда", которое одновременно означает и истину, и моральное и естественное право – так же как и в немецком языке слово "richtig" означает нечто теоретически и практически соответствующее или адекватное».

***

В Новое время «непереводимость» слова *правда* связана с разделением между «vita activa» и «vita contemplativa» (H. Arendt[3]). Изобретение «технологии» (концепта и феномена, как показывает A. Koyré [А. Койре]) обусловлено тем, что на смену парадигме дивергенции «техне» и «эпистеме» у Платона и Аристотеля приходит парадигма их конвергенции у Декарта и Бэкона. Аксиоматику «практической философии» и ее базовых концептов трансформирует технологический «практицизм» как решающий критерий научных теорий или идеологических доктрин. Опора на такое технологическое изобретение, как пресса, открывает путь для политической инструментализации «Правды».

После двух «Критик» Канта, в которых радикально разграничены «теоретический разум» и «разум практический», в европейской философии выделяются три пути их синтеза: эстетико-антропологический (Шиллер), политико-спекулятивный (Гегель), социо-исторический (Маркс).

А) Эстетический синтез русских шиллерианцев стремится объединить практическое Добро и теоретическую Истину в понятии Правда: такова специфика «ве́сти» русского романа, и таков лейтмотив литературной и социальной критики (поверх различий консерваторов и революционеров). В анналы радикальной интеллигенции входит формулировка этой идеи, предложенная Н.К. Михайловским: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово "правда", я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое...».

В) Политический синтез славянских гегельянцев стремится объединить истину и справедливость в концепте государства. Но

если для Германии характерно определение государства через философию права (Recht), то для России – через философию правды (legitimité-justice). Короткое замыкание концепта «государства» с концептом «правда» характеризует утопию правых гегельянцев. Например, идеологи евразийства теоретизируют этатизацию правды. Евразийский историк М. Шахматов завершает в 1921 году работу «Государство правды (опыт по истории государственных идеалов в России)» диагнозом: «Современная Европа отошла от "государства правды". Некоторые его элементы сохранились разве лишь в Англии, где не совсем еще отделены религия и право, право и нравственность». Диагностика этого типа смешивает два порядка «непереводимостей». Во-первых, рационализация юриспруденции различных традиций Европы не сделала идентичными понятия «pravda/recht/droit/law» (отсюда ссылка на «традиционную» Англию, ср. «law–right»). Во-вторых, в рамках самой русской идиомы не удается перевод Правды в юридические термины, детерминируемые на континенте диссоциацией религии, морали и права, особенно – силы и права.

С) «Единство теории и практики», декларируемое марксизмом-ленинизмом, – главная причина его успеха на континенте, тщетно ищущем указанное единство. Маркс возвращает в центр философии концепт Аристотеля «praxis», переориентируя его на «технологию истории». Марксизм сулит интеллигибельность политического действия в настоящем и исторической теории в прошлом и будущем для всего человечества и заменяет Библию в библиотеках интеллигенции. Но при этом библейское понятие «правда», с забытыми эсхатологическими обещаниями, остается для русской интеллигенции символом нового синтеза. Его критикуют после революции 1905 года разорвавшие с марксизмом Н. Бердяев, П. Струве, С. Булгаков, С. Франк и др. «Интеллигентской правде» Бердяев противопоставляет «философскую истину» и призывает к поиску иного синтеза, «синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, "правды-истины" и "правды-справедливости"» (Бердяев, 1909, 29).

Но, согласно пессимистическому анализу Льва Шестова, Правда безоружна перед экспансией Утопии – системы сверхтеоретических ответов на сверхпрактические вопросы.

***

Со времен Сен-Симона и Фурье словосочетание *justice (правда) sociale* входит в широкий оборот в России. Столетие развития русской революции сообщит здесь как социальной идее, так и ее лексической форме гипернасыщенность, отсутствующую в западных источниках. Слово *правда*, уже и без определения *социальная*, приобретает резкий социальный взрывной акцент. Акцент-вызов старому семантическому строю. Этот акцент легко различим в работах Достоевского эпохи его фурьеристской молодости; он существенно перемещается, но не исчезает бесследно в его поздних работах – предостережениях против революционной одержимости. Вокруг слова *правда* развертывается ткань (мета)юридических процессов «Преступления и наказания» и «Братьев Карамазовых». Правда – ось «Пушкинской речи» (1880), рассматриваемой как интеллектуальное завещание Достоевского (цитатой из нее начинается, например, «Европейский нигилизм» Хайдеггера). Учитывая все семантическое обогащение этого понятия, было бы уже недопустимой редукцией делать обратный перевод *правды* на французский, прибегая к исходному концепту «justice sociale». Но и перевод *правды* как *vérité* (версия, опубликованная в «Плеядах») – пример «непереводимости», лишающей читателя всей перекрестной референции поисков *справедливости* во Франции и России (франкофонная русская интеллигенция скрещивает французские идеи и церковнославянскую лексику).

***

Неправда – ключевое слово для характеристики преступного режима, систематически фальсифицирующего свой «новояз». Джордж Оруэлл в «1984» описывает фундаментальную связь между тоталитарной Неправдой и террором против традиционных «непереводимостей» вкупе с формальной логикой (на фасаде Министерства Правды лозунг: «Война – это мир»). Путь к социальному беззаконию лежит через семантическую мутацию словаря. Разрыв между однокоренными словами *право* и *правда* – результат активности советского «new speak». В XX веке исчезают из словарей указания

на исходное значение *неправды* – преступление, нарушение закона, фиксируемое еще словарями конца XIX века. «Словарь…» Даля (1881) говорит так о *неправде*: «Всякая незаконность, дело противное совести, притеснение, обида, кривосуд, неправый приговор <…>. Латинские эквиваленты: injuria, injustum, improbitas, inaequitas». Но перед этим коренным слоем значений здесь отмечено о *неправде* и *правде*: «Слова эти искажены в значении своем почти в нашу память, сделавшись однословами с выражениями ложь и истина <…> Но исходно истина относится только до понятий умственных, правда – до качеств нравственных, почему и первое уложенье наше, законы правосудия, назывались “Русскою правдою”» (т. II, 529). Здесь указан определенный исторический этап рационализации *правды*, разрыв ее связи с правовой и нравственной сферами; эта связь существенно ослаблена, но еще различима в употреблениях ее антонима. Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона (1898, т. XXV) в статье «Преступное деяние» ставит знак равенства между преступлением и «неправдой», специфицируя виды юридической неправды: неправда уголовная и гражданская. Советские словари полностью отбросят юридическое значение неправды, а моральную тяжесть «неправды» сведут к минимуму. За крайним сужением значения слова в словарях стоит крайнее расширение самого феномена «неправды» в преступном государстве.

***

Отказ от участия в систематически организуемой «общей неправде» (втягивании всех в общее преступление и общую ответственность) – первоначальный жест философии изгнания Георгия Федотова. В античную и новую тему выхода из тоталитарной «пещеры» Г. Федотов вносит особый топологический акцент «изгнания за правду»: «Легко быть изгнанным за правду; но трудно за правду жить в изгнании. Правда – не статуи богов, которые можно унести с собой из горящей Трои. Она должна быть постоянно оживляема, заново переживаема в сердце и сознании. Иначе она мертвеет, оставляя лишь шелуху старых слов» (1935). Как отвечать на дискредитацию таких больших слов, как *свобода*, *демократия*, *равенство*,

справедливость, в Европе между мировыми войнами? Возможный трудный ответ: изгнание как поступок и как предмет рефлексии, как особый исторический феномен «перемещенных лиц» в XX веке. Х. Арендт в «Истоках тоталитаризма» высоко оценит мысль Г. Федотова; его либеральную философию и критику «псевдоправды» в СССР развивают в Америке М. Карпович, М. Малия. Для традиции либералов определяющим является восстановление ключевой связи свободы и правды (после их развода в марксизме-ленинизме), пускай ценой изгнания. Федотов анализирует актуальную историческую конкретизацию парадоксального евангельского ободрения «гонимым за правду». *Изгнанные* и *гонимые* – по-русски слова одного корня. Одной природы и две эмиграции – «внешняя» и «внутренняя». Топология внешне выраженного, очевидного изгнания раскрывает вовне, дает шанс явить миру вытесняемый из поля зрения обширный архипелаг «внутреннего изгнания». Его реальность отвергают идеологи Нового Режима и списывают со счетов западные антикоммунисты. В обоих случаях общая данность *tabula rasa* Революции принимается буквально. Федотов деконструирует это базовое *a priori* спора о коммунизме. Вместо обсуждения тезисов, проецируемых на «чистую доску» 1/6 территории планеты, философ опознает в ней палимпсест и трудится над истолкованием стертых строк и значений. Последователи Гегеля, правые и левые (А. Кожев, Д. Лукач), следят за ходом Абсолюта в истории по коллективным письмам в «Правде»; а Федотов вчитывается в «стертую» молчаливую судьбу тех, кто не поставил требуемую партией подпись, вычеркнул свое имя из исторической «номенклатуры», лишил свою семью всякого места под солнцем Человечества. Строгое разграничение между концептом «смысла истории» и концептом «правды» предоставляет право прибежища тем, кого стерла история победителей. «Правда побежденных» – заглавие программной статьи 1933 года, в которой Г. Федотов противопоставляет две альтернативные философии истории – «гегелевскую» и «августинианскую». Труд по переосмыслению второй движим аксиомой: малейшие движения к добру или злу неизгладимы. Гостеприимство по отношению к тем, кому нет места ни в политической системе, ни в системе идеалистической, развертывается у Федотова в герменевтике палимпсеста: «О бессильных ныне и скрывающихся

по “пещерам и ущельям” советской жизни, о тех, голос которых не доходит до нас, но которых, поистине, не только Россия, но и “весь мир недостоин”; и на них, неизвестных, с полным сознанием риска поставим свою ставку: ставку Паскаля, ставку веры, – ставку, без которой не для кого незачем жить» (Федотов, 1936, 313).

Осип Мандельштам во внутренней эмиграции свяжет опыт изгнания за правду с топологическим анализом «Ада» Данте. В слове *правдо-любие* (*philo-dicée*) раскрывается матрица смысла, аналогичная той, которую Эмиль Бенвенист опишет в связке между *philos* и *xenos*. Парадигматический пример правдолюбия даст радикальное гостеприимство семьи Глаголевых в 1941 году в Киеве ради спасения еврейской семьи от расстрела нацистами: гостям предоставляют свой кров, свой паспорт, свое имя (см. важный документ эпохи: *Отец Алексей Глаголев*. За други своя // Новый мир. 1991. № 10).

В американском переводе Большой советской энциклопедии в 35 томах – уникальном среди базовых словарей человечества инструменте и памятнике эпохи холодной войны – «Правде» дан эквивалент «Truth». Не упомянуты ни *justice*, ни *right*, ни *righteousness*. Мнимый перевод мнимой статьи о газете № 1 на планете – вершина айсберга «лжи в алфавитном порядке» (определение, данное этой энциклопедии британцами).

Данному полюсу фальсификации словаря противостоит упомянутое отсутствие какой бы то ни было статьи «Правда» в пятитомной Философской энциклопедии. Фигура умолчания была выразительнейшим жестом и знаком о положении концепта-заложника в послесталинском энциклопедическом издании. Пробел вместо статьи «правда» в Философской энциклопедии прочитывался не как лакуна в авторитарном Тексте, но как его прорыв и манифестация того палимпсеста правды, о котором Г. Федотов в изгнании в Париже держал паскалевское пари.

Парадокс правды не ограничивается сопряжением справедливости и истины в одном слове. Правда предшествует разделению на практическое/теоретическое. Но современная поляризация практицизма и теоретизма формирует дискурс, на который правда непереводима. Сопротивление переводу – знак неисчерпаемости правды концептами, ее «непостижимости», отсылающей к философской традиции *docta ignorantia*[4]. В трактате «Непостижимое» (Paris, 1939)

Семен Франк раскрывает связь правды с этой традицией, восходящей через Николая Кузанского к Ареопагитикам. Апофатический горизонт правды здесь сочетается с сократовским значением незнания. Правду описывает классическая формула: «через посредство недостижения мы достигаем недостижимого» («inattingible inattingibiliter attingutur»). Критика границ перевода здесь переходит в устойчивый модус постижения непереводимого: «Мы не можем говорить о высшей правде, высказать ее саму в наших понятиях – но только потому, что она сама – молча говорит о себе, себя высказывает и открывает; и это ее собственное самооткровение мы не имеем ни права, ни возможности выразить сполна нашей мыслью; мы должны умолкнуть перед величием самой правды» (Франк, 1990, 313).

Гегель характеризовал современную цивилизацию как образ жизни, в котором утреннюю молитву подменила утренняя газета; «Правда» в XX веке силилась осуществить предельные практические выводы такой подмены, или «коммуникативной революции».

Интерпретаторам посткоммунистического и постатеистического мира проблема непереводимости ключевого концепта подсказывает рабочую гипотезу: не тотализировать «тоталитарную систему», не дедуцировать смысл правды из концепта «тоталитаризм», но обратить перспективу – ставить вопросы о глобализации истории и фрагментации политики, о проектах возможности новых взаимоотношений теории и практики, исходя из парадокса правды, приоткрывающей общие истоки *vita contemplativa* и *vita activa*. Такое переосмысление затрагивает и другие понятия словаря практической философии, ее тезаурус – горизонт этического поля общения.

Библиография

«Правда» // Толковый словарь В. Даля on-line: http://vidahl.agava.ru/P173.HTM#31976.

Аверинцев С. София-логос. Словарь. Киев: Дух и Литера, 2000.

Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986.

Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990 (репринт издания; Париж: YMCA-press, 1955).

Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.

Глаголев А. «За други своя» // Глаголев А. Купина неопалимая. Киев, 2002. С. 202–226.

Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Мысль, 1988.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3 [Dictionnaire étymologique de la lange russe]. М., 1996.

Федотов Г. Тяжба о России. Paris, 1936.

Франк С. Непостижимое. М.: Правда, 1990.

Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. Берлин, 1922.

Arendt H. Condition de l'homme moderne. Calman-Levy, 1994.

Bonnefoy Y. L'Obstination de Chestov // *Chestov L.* Athénes ef Jerusalem. Paris: Aubier, 1993.

Fedotov G. The Russian Religious Mind. Vol. II: The Thirteenth and the Fifteenth Centuries / Edited with a foreword by John Meyendorff. Harvard University Press, 1966.

Pravda // Great Soviet Encyclopedia. Vol. 20. New York – London, 1979.

Malia M. Russia under Western Eyes. From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1999.

Sigov C. Au-delà de l'opposition Tabula rasa – Thesaurus // Cahiers du monde russe. EHESS, 1994.

Soloviev V. La Sophia et les autres ésrits français. Paris: L'Age d'Homme, 1981.

Tchyjewskyi D. Hegel in Russland. Paris, 1939.

Walicki A. Legal philosophies of Russian liberalism. Oxford, 1985.

Примечания

[1] Здесь и далее: ссылки даны в тексте с указанием автора и номера страницы. – *Прим. ред.*

[2] «Источников Я» (*англ.*). Отсылка к заглавию книги канадского философа Чарльза Тейлора «Sources of the Self: The Making of the Modern Identity». Harvard University Press, 1989. – *Прим. ред.*

[3] «Жизни деятельной и жизни созерцательной» (*лат*). См.: *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. – *Прим. ред.*

[4] Docta ignorantia (*лат.*) – ученое незнание. – *Прим. ред.*

Протоиерей Владимир Мустафин

Мировоззренческие корни нравственных проблем в современном обществе

МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Сущность мировоззрения предполагает, прежде всего, ответ на вопрос о смысле жизни. Вторым существенным признаком мировоззрения следует считать социальную приемлемость предлагаемого ответа на вопрос о смысле жизни: эгоистические мировоззрения (принадлежащие индивидам или группам – все равно) не могут быть приемлемыми, ибо они антисоциальны. Третий существенный признак мировоззрения – его действенность. Истинное мировоззрение человека, в отличие от разговоров о мировоззрении, может быть даже и не вполне словесно сформулированным, но оно всегда определяет его поведение (имеется в виду, конечно, настоящее поведение, а не показное). Действенность мировоззрения есть не что иное, как практическое выражение теоретической сущности самого мировоззрения. Иначе сказать, мировоззрение определяет нравственность.

В настоящее время наибольшее влияние на общественную жизнь имеют два типа мировоззрений – религиозный и секулярный. Религиозное мировоззрение смысл жизни человека полагает не в самом процессе его земного существования, а в той цели (или ценности) этого существования, для достижения которой оно и должно регулироваться строго определенными нравственными нормами. Секулярное мировоззрение видит смысл жизни, напротив, в самом процессе земного существования и предлагает человеку заботиться только о том, чтобы это существование было наполнено наибольшим количеством удовольствий и наименьшим количеством страданий, толкуя причины удовольствий и страданий почти исключительно физиологически. Нравственные нормы при этом рассматриваются преимущественно

юридически – как необходимое условие регулирования общественной жизни, а соблюдение этих норм – как вынужденное ограничение свободы человека.

НРАВСТВЕННОСТЬ

Бóльшая часть истории человеческого общества свидетельствует о том, что нравственность определялась именно религиозным мировоззрением. В истории европейской культуры, например, попытка оторвать нравственность от религиозной основы предпринималась только дважды: в эпоху так называемого афинского просвещения, носителями которого были софисты, и в эпоху европейского просвещения, носителями которого являются секуляристы-гуманисты (в последнюю эпоху включается и настоящее время)[1]. Следствием такого исторически преобладающего влияния религии на нравственность является распространение норм религиозной нравственности на весь культурный мир. Больше того, эти нормы – не убий, не укради, чти отца твоего и матерь твою и др. – послужили основанием для создания правового критерия, отличающего социально приемлемое поведение от преступного. Это факт, что уголовное право европейских народов по своему содержанию есть не что иное, как детализированная формулировка заповедей Моисея[2]. Религии, не связанные с Библией как источником Божественного откровения, имеют в качестве нравственных норм те же библейские заповеди. В настоящее время не подлежит сомнению, что фактически все библейские заповеди известны и в других религиях и соответствующих культурах, включая и заповедь о любви к врагам[3]. Все конкретные нравственные кодексы, определяемые той или иной религиозно-культурной традицией, исходят из одного и того же принципа: не делай другому того, чего не желаешь себе, – чем и объясняется сходство в содержании этих нравственных кодексов.

Попытки представителей секулярного мировоззрения построить нравственность на безрелигиозной основе были многочисленны: гедонизм, утилитаризм, философская этика, естественная этика, рациональная этика, научная этика, автономная этика, аксиологическая этика и т.д. Большинству из этих попыток свойственна чрезмерная

теоретичность, замысловатость, что в отношении именно нравственного учения является принципиальным недостатком, ибо нравственное учение, по существу своему, есть практическое учение, смысл которого в конце концов сводится к указанию на те нормы практических действий, которых нужно держаться каждому человеку по отношению к себе, к другим людям и к окружающей природе. Если то или иное учение о нравственности лишено этого практического характера, то оно просто теряет смысл[4]. Поэтому из всех попыток обосновать нравственность на безрелигиозных соображениях по-настоящему влиятельными оказались самые простые теории: античный гедонизм и его модификация нового времени – утилитаризм. Правда, эти теории нужно назвать скорее мировоззренческими, нежели нравственными, ибо они указывают на те высшие ценности, к которым, по смыслу этих теорий, должен стремиться человек (удовольствие или польза), а не на те нравственные нормы, осуществление которых и обеспечит достижение этих высших ценностей. Однако каждому человеку хорошо известно, что́ ему приятно или полезно, и вроде бы этим беспроблемно и определяются его практические действия. Но проблема здесь есть. Факты говорят, что приятное или полезное для одного человека или группы людей может оказаться неприятным и неполезным для другого человека или другой группы людей. Поэтому на основе мировоззренческих установок гедонизма или утилитаризма закономерно возникает искажение традиционных (т.е. религиозно обоснованных) нравственных норм, искажение, равносильное их открытому или подразумеваемому отрицанию.

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА

Одной из нравственных проблем современности, относительно которой существует противоборство позиций религиозного и секулярного мировоззрений, является проблема свободы человека. Теоретически она очень сложна, гораздо сложнее того словосочетания (свобода человека), которым обозначается. В этой проблеме переплетены темы онтологии, аксиологии, антропологии и нравственности. С нравственной точки зрения проблема ставится так: свободна воля человека или нет, и если свободна, то в какой степени – полностью

или частично? В прошлом среди представителей различных вариантов секулярного мировоззрения преобладал абсолютный детерминизм, т.е. отрицание свободы воли. Стилизуясь под «научность», они распространяли принцип детерминизма и на социальную жизнь: человек полностью определяется внешними, социальными обстоятельствами; и если он ведет себя как, например, уголовный преступник, то в таком поведении никакой его вины нет, а виноваты именно негодные социальные учреждения, которые и нужно радикально переделать, чтобы социальную жизнь наладить. В настоящее время среди секуляристов преобладает индетерминизм, тоже абсолютный: человек рождается абсолютно свободным, и он вправе реализовывать эту свою свободу по своему усмотрению; если этой свободе предлагаются какие-либо нравственные нормы, претендующие на объективный характер, то эти нравственные нормы ограничивают свободу индивида, чего в принципе не должно быть.

Единственно, с чем согласны секуляристы, так это с тем, что свобода индивида фактически все же ограничивается в социальной жизни сферами свобод других индивидов и что это ограничение регулируется правовыми нормами.

Религиозно-христианское понимание свободы существенно иное. Человеческая свобода, конечно, признается как непременное условие нравственности. Без свободы невозможна нравственная ответственность, без которой, в свою очередь, невозможен религиозный образ жизни. Христиански понимаемая свобода имеет два аспекта – отрицательный и положительный. Отрицательный аспект свободы – это отсутствие внешних препятствий для проявления своей воли, это свобода от принуждения. Это то, что обычно под свободой только и понимают. Христианство этого понимания не отрицает, но считает его недостаточным, если только им и ограничивается смысл свободы. Негативная свобода в случае своей абсолютизации превращается в самоцель, но самоцелью она как раз быть и не может. Свобода есть необходимое условие для осуществления смысла жизни, но не сам этот смысл жизни[5]. Поэтому негативная свобода должна быть восполнена свободой позитивной, т.е. свободным самоопределением воли к каким-то сверхличным ценностям, достижение которых, с христианской точки зрения, обеспечивается соблюдением библейских нравственных норм.

ЭКОЛОГИЯ

У экологической проблемы очевидны мировоззренческие корни. Индустриализм, хищнически истребляя многоразличными способами природные ресурсы и безвозвратно загрязняя воздух, воду и почву (эти факты всем хорошо известны), обнаруживает явную антирелигиозную мировоззренческую установку. Все традиционные религии, и теистического и пантеистического типа, всегда смотрели на природные богатства как на дары Божии, распоряжаться которыми человек должен не как хозяин исключительно в своих интересах, а как управляющий, уполномоченный на это Богом с заданием сохранения всего этого богатства в наследие потомкам. Пользоваться дарами природы можно только в той степени, в какой она, природа, эти дары воспроизводит.

Примечание

[1] *Алексеев Н.Н.* Религия, право и нравственность. Париж, 1930. С. 13.

[2] Там же. С. 23–24.

[3] *Вегас Х.М.* Основы христианской этики. СПб., 2007. С. 40.

[4] *Алексеев Н.Н.* Цит. соч. С. 14.

[5] Ср.: *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. [Б.м.]: Посев, 1958. С. 244.

Михаил Шахов

К ВОПРОСУ О РАЦИОНАЛЬНЫХ ОБОСНОВАНИЯХ ЭТИКИ

Важнейшим среди качеств, сближающих научное и религиозное знание, мне представляется реализм, или объективный характер обоих видов знания, стремящихся давать адекватное представление об устройстве мироздания и в этом решительно расходящихся с релятивистскими концепциями познания[1]. В то же время приходится констатировать, что уверенность в обладании истинными знаниями об устройстве мироздания регулярно порождает у богословов и ученых претензии на то, что они обладают также знанием о том, каким должен быть мир. Можно ли говорить о наличии онтологической, сущностной связи между знанием о мире и системой ценностей? Можно ли вывести второе из первого?

Хотел бы оговориться, что я не делаю, без особой необходимости, различения между оценочными и предписывающими высказываниями ввиду того, что в рамках обсуждаемой проблемы эти высказывания, как правило, могут быть сводимы друг к другу. То, что оценивается положительно, есть должное, то, что оценивается негативно, есть воспрещаемое. В деонтической логике нормы иногда рассматриваются как частный случай оценок. Особые случаи – например, когда прескрипция не содержит моральной оценки предписываемого действия и представляет собой подобие технической инструкции, алгоритма – оговариваются нами специально.

Обсуждая проблему «выводимости» ценностей из знаний, следует заметить, что в истории философской мысли не менее представительно разработана и альтернативная точка зрения, согласно которой рационалистический дискурс постоянно выступает в роли «служанки ценностей», изобретая обоснования тому, что изначально постулировано волевым решением в качестве моральных норм. Вспомним хотя бы известное изречение Ницше: «Нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное

жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как собственно возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется им в виду)?»[2]

Б. Рассел также скептически относился к стремлениям философов выводить нормативные утверждения из знания о мире и полагал, что первично их желание навязать миру некие представления о должном и недолжном, а не знание объективной реальности, из которой выводимы эти суждения долженствования.

> Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонировавших между собой. С одной стороны – теория о природе мира, с другой стороны – этические и политические учения о том, как лучше жить. Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У. Джемса, допускали, чтобы на их мнения о строении вселенной влияло желание поучать: зная (как они полагали), какие убеждения сделают людей добродетельными, они изобретали аргументы, часто очень софистические, чтобы доказать истинность этих убеждений[3].

В подтверждение высказанной выше позиции Ф. Ницше и Б. Рассела можно привести множество примеров из истории религиозной, философской, политической мысли, когда рациональная (или псевдорациональная) аргументация, претендующая на познание законов бытия, использовалась в обоснование идеалов, религиозных или этических норм, молчаливо принятых мыслителем изначально, чтобы имитировать их неопровержимую доказанность. Но нас интересует другая проблема: а может ли добросовестный познающий разум вывести должное из сущего, обосновать существование идеалов и норм человеческого бытия из знаний об устройстве мироздания?

На этот вопрос можно получить три варианта ответов: положительный, отрицательный и сугубо отрицательный. Первый дают, в частности, платонизм и другие формы объективного идеализма, а также традиционная христианская теология. Марксизм также по-

своему отстаивает детерминированность этических норм и идеалов объективной социальной реальностью.

Второй ответ, провозглашающий дуализм бытия и долженствования, невозможность вывести оценочные утверждения из описательных утверждений, восходит к так называемому принципу Юма и прочно утверждается в секуляризированной философии. Как отметил Юм в «Трактате о человеческой природе», авторы всех известных ему этических теорий в своих рассуждениях постоянно и незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», не указывая оснований такого перехода[4]. Юм полагал невозможным построить логически правильное умозаключение, все посылки которого описательные, а вывод – оценочный. Согласно этому принципу, моральные нормы невыводимы из знаний о сущем.

Третий ответ, названный нами «сугубо отрицательным», дается релятивистскими философскими концепциями, в том числе постмодернистскими и постпозитивистскими теориями: не только невозможно из знаний о мире вывести оценочные утверждения, но и самих этих знаний не существует – есть лишь альтернативные субъективные видения мира.

Уже в философии Платона нашли отражение две важные идеи, связывающие знание и этические нормы, духовные ценности. Во-первых, Платон обнаруживает взаимосвязь между представлениями о бессмертии души (описательные высказывания, суждения существования) и необходимостью придерживаться норм нравственности (оценочные высказывания, суждения долженствования).

> Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и – вместе с душой – от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее (Федон, 107c)[5].

Таким образом, знание о неизбежном справедливом воздаянии, предуготовленном каждому в вечности, становится рациональным основанием для нравственного поведения.

Во-вторых, Платон, по преимуществу в ранних сократовских диалогах, делает акцент на рациональном объяснении дурного поведения, согласно которому человек совершает зло не ради возможных удовольствий, но по незнанию того, что такое подлинное благо и удовольствие: «Те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания…» (Протагор, 357d)[6]. Таким образом, уже в античной философии была представлена идея о том, что знание является основанием, определяющим этические нормы, представления о добре и зле, должном и недолжном, или, говоря более современным языком, основой для духовных ценностей.

При этом у Платона знание о должном не выводится из ценностно нейтральных суждений существования. Должное само есть существующее: это платоновские объективные идеи добра, справедливости, которые мы познаем. Эти представления сохранились и в позднейшей философской мысли.

> Те теории, которые в философских предпосылках восходят к платонизму (М. Шелер, Дж. Э. Мур и др.), т.е. так или иначе признают существование особого объективного мира ценностей, вообще не фиксируют какой-либо нормативной специфики ценностных суждений: ценностное отношение не отличается принципиально от познавательного; моральное суждение, напр., трактуется как «знание добра»[7].

Перед тем как обращаться к христианскому взгляду на связь между знанием и системой ценностей, следует оговорить, что в традиционной христианской лексике понятие «духовные ценности» в том значении, в котором оно используется в литературе позднейшего времени, не использовалось. С богословской точки зрения этот термин нельзя признать удачным, так как он имплицитно предполагает, что объединенные этим собирательным определением понятия обладают автономной, самостоятельной ценностью, в то время как все в мире ценно лишь постольку, поскольку служит цели приведения человека к Богу и спасению душ человеческих.

В христианском богословии имеется ясная связь между описанием устройства мироздания и морально-этическими требованиями.

Среди важнейших элементов христианских представлений о мире – учение о бессмертии человеческой души и о загробном воздаянии праведным и грешным[8]. Эта доктрина содержит утверждения, не поддающиеся непосредственной опытной проверке, их истинность принимается на веру, однако они относятся к описательным, а не к оценочным или предписывающим высказываниям.

Но это знание (описательные суждения) нуждается в дополнении оценочными и прескриптивными высказываниями, позволяющими узнать, какое именно поведение принесет личности награду, а какое – наказание в загробной жизни. (Например, некоторые язычники, верящие в бессмертие души, убеждены, что наибольшего блаженства в вечности сподобится убивший как можно больше врагов и забравший их души.)

Предписания и оценки содержатся в библейских заповедях, которые по своей природе являются богоустановленными, имеют сверхъестественное происхождение. Будучи, с богословской точки зрения, даны свыше, а не созданы людьми, эти заповеди имеют вечную и неизменную природу, изменить их не во власти человечества. Знание (принятие на веру в качестве истины) о божественном происхождении заповедей обосновывает в глазах христиан их абсолютный и непререкаемый авторитет.

От оценочных высказываний нерелигиозной этики христианские заповеди отличает, а с описательными высказываниями – сближает то, что они описывают объективно существующий над человечеством богоустановленный закон, в то время как другие оценочные и предписывающие высказывания выражают отношение к субъекту, но не являются самостоятельно существующими. Христианские заповеди можно назвать описательно-оценочными суждениями. Сочетание суждений существования (существует бессмертная душа, рай и ад) с суждениями долженствования (заповеди) образует рациональное обоснование необходимости соблюдения и исполнения заповедей.

Мотивируя необходимость нравственного поведения загробным воздаянием, учением о рае и аде, христианская доктрина подразумевает, что каждый стремится попасть в рай и избежать ада. Но как быть с атеистическим контрдоводом: «А если я хочу в ад, а не в рай, тогда что побудит меня соблюдать Божии заповеди?» Ад и рай, если не иметь в виду пошлые атеистические карикатуры, – это по

определению, соответственно, место мучений, которых все стремятся избежать, и место блаженства, которое все стремятся обрести. Если в гипотетическом «аду» кто-то может получать удовольствие (например, мазохист), то это уже не ад – это *contradictio in adjecto*[9]. Ад есть «материальное», вернее, объектное воплощение понятий «нежеланное», «неприемлемое» и т.п., воплощение отрицательных ценностей, так же как рай – положительных. Понятие «ад» определяется как то, к чему никто не может стремиться и чего все хотят избегнуть, т.к. он есть «абсолютное страдание».

От этого объяснения легко перейти к более общему объяснению соотношения описательных и оценочных суждений. Если признается объективное существование абсолютных ценностей, которые для всех и всегда по определению одинаковы[10], то эти абсолютные ценности соответствуют описательно-оценочным высказываниям и проблема перехода от описания к оценке снимается.

Х. Альберт в параграфе своей книги, посвященном проблеме обоснования этических убеждений, не затрагивая впрямую христианство, склонен видеть причину того, что проблематика отношений между ценностным познанием и познанием предметным стала обсуждаться в философии сравнительно поздно, в том, что характерный для обыденного сознания платонизм усваивал ценностям тот же статус данностей, что и фактам. Только поступательное развитие мысли преодолело этот «пережиток» и обнаружило дуализм бытия и долженствования[11]. Нам же представляется, что по мере перехода от традиционного (но не обязательно обыденного) христианского мировоззрения (в котором ценности – скажем точнее, заповеди – хотя и не были самостоятельными платоновскими сущностями, но имели статус «данностей» от Бога) к секулярному мировоззрению (в котором они утратили внятный онтологический статус) как раз и образовался (а не обнаружился!) разрыв между бытием и долженствованием.

Р. Декарт обосновывал истинность познания мира тем, что Бог не будет обманывать нас, представляя нам в виде ясной и очевидной истины то, что ею не является. Нам следует указать еще на один аспект связи между знанием и этикой в христианском мировоззрении, связанный с богословской проблемой вменяемости, т.е. ответственности личности за совершаемые поступки. Земной мир, а также проявления в нем Бога должны быть до некоторой степени, хотя и не полно-

стью, доступны человеческому познанию. Человеческий разум способен правильно познавать окружающую объективную реальность и причинно-следственные связи. Простейший пример: если я знаю, что удар камнем или ножом способен привести к смерти человека, и наношу ему такой удар, я сознательно нарушаю заповедь «не убий». Но в непознаваемом и непредсказуемом мире я был бы неспособен предвидеть, что какое-то, доныне совершенно безвредное, движение внезапно окажется смертоносным. Никогда ранее указывание на человека пальцем не причиняло никому физического вреда, и вдруг в этом воображаемом, лишенном познаваемых закономерностей мире кто-то умирает от того, что на него показали пальцем. В таком мире не было бы возможности сознательно соблюдать заповеди и сохранять идею справедливой кары за их нарушение[12].

Христианское учение говорит также о том, что познание сотворенного мира дает некоторое знание о Творце: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18:2). Согласно апостолу Павлу, познавая Бога через познание мира, люди получают не только дескриптивную, но и прескриптивную, нормативную информацию. Познание прямо увязывается с долгом: «Открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою, ибо то, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы…» (Рим 1:18-20).

Нам представляется очень важным обратить внимание на эти положения христианской гносеологии, так как стало уже общим правилом делать акцент только на высказывавшемся христианскими мыслителями скептическом отношении к ученым, изучающим земной мир («мудрость мира сего есть безумие пред Богом» – 1 Кор 3:19). На самом деле в этих словах осуждается не всякая попытка познания мира, но лишь познание, отвергающее Бога и намеревающееся найти ответы на смысложизненные вопросы, не обращаясь к Богу. Совокупное познание сотворенного мира и сверхъестественного откровения, выражающееся в описательно-оценочных высказываниях, способно стать основой для формирования ценностно-целевых установок (христианское учение о спасении, христианская этика). В отношении же познания, ограничивающегося только изучением тварного мира, христианство

предвосхищает принцип Юма, настаивая, что здесь переход от описательного многознания к долженствованию невозможен.

Так, применительно к протестантизму, Л.Н. Митрохин уточнял ставшее хрестоматийным положение о его враждебности науке и человеческому разуму.

> Действительно, можно привести немало высказываний, казалось бы, подтверждающих такое мнение… Но имеется одна тонкость, которая решает дело: в данных высказываниях речь идет о науке в строго определенном смысле – как средстве богопознания, способности человеческого разума проникнуть в божественную тайну «спасения»... Между тем в отношении к природе и социальной среде, настаивал Лютер, разум – величественный дар Бога, отличающий человека от животного, – это эффективный и достаточный инструмент решения земных проблем (то есть обеспечения физического существования и регулирования социальных отношений). Лютер высоко оценивает и практическую эффективность науки, поскольку она восстанавливает господство человека над природой, утраченное Адамом[13].

Релятивистские и конвенциональные теории истины несовместимы с христианской гносеологией, предполагающей, что наши знания о мире содержат верное отражение реальности и что на них зиждется идея вменяемости. Сделанный нами здесь акцент на рационалистичность христианской гносеологии и этики может показаться противоречащим традиционному для богословия подчеркиванию сверхразумного начала в христианстве. Однако все следует рассматривать в конкретно-историческом контексте. Действительно, в условиях полемики с атеистическим рационализмом, претендующим на всеведение разума и отстаивающим механический детерминизм, христианство всегда обращает внимание на слабость и ограниченность человеческого ума. Но в сопоставлении с постмодернистским агностицизмом, отрицающим саму возможность отличить истину от заблуждения, добро от зла, христианство будет отстаивать возможность объективного (хотя и не исчерпывающего) познания реальности, ибо оно дает возможность прогнозировать результаты своих действий и соотносить их с требованиями христианской этики.

В то же время особенностью христианской гносеологии является положение о связи познающих способностей личности с уровнем ее духовно-нравственного совершенства. Это относится, по преимуществу, не к познанию материального, тварного мира, не к естественнонаучному знанию, а к познанию глубинного смысла богооткровенных истин Священного Писания, к различению истины и лжи, добра и зла. Святой подвижник, праведник считается более способным познать истины (имеющие нравственное, а не только дескриптивное измерение), нежели высокообразованный человек низких моральных качеств. В этом принципиальное отличие христианской теории познания от классического рационализма, идеал которого – максимальная интерсубъективность знания, достигаемая в том числе за счет его освобождения от влияния индивидуальных особенностей познающего субъекта.

Конечно, это не означает, что благочестие и праведность имеют такое же значение для успеха естественнонаучных исследований. Отметим также, что в прошлом библейские и святоотеческие натурфилософские представления считались в христианстве более верными, чем научные достижения, именно в силу духовного авторитета их источника. В новое время христианская теология пошла путем реинтерпретации и иносказательного истолкования библейской натурфилософии.

Христианская доктрина вводит более усложненное представление о причине дурных поступков по сравнению с античным учением о недостаточном знании. Однако в отличие от психологических теорий новейшего времени причина дурных и неразумных поступков видится не в иррациональных движениях души, а в греховности человеческой природы. Апостол Павел в таких выражениях описывает противоречия между разумным стремлением к добру и злыми делами: «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим 7:18-23).

Платоновская концепция, согласно которой знание существующего определяет знание должного и надлежащее поведение человека, будучи

доведена до логического предела, оборачивается учением об абсолютной детерминированности поведения личности внешней реальностью, несовместимым с христианским пониманием свободы воли. Но учение о свободе воли и о личной ответственности за сделанный выбор предполагает, что субъект обладает адекватным знанием о существующем (об условиях, в которых совершается выбор) и о должном (о заповедях, в соответствии с которыми будет оцениваться выбор). Например, апостол Павел говорит: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали, да будет анафема» (Гал 1:8). С гносеологической точки зрения это наставление предполагает: (а) что люди, к которым оно обращено, способны верно сопоставить прежнее и новое высказывания (благовествование) и сделать правильный вывод об их соответствии/несоответствии; (б) право и долг личности самостоятельно делать вывод об ортодоксальности нового благовествования и действовать на основании этого вывода. Эти апостольские слова неоднократно использовались в старообрядческой полемической литературе для обоснования причин неподчинения старообрядцев церковным властям, которые навязывали им «новую веру».

В христианстве свобода воли воспринимается не как самостоятельная ценность, не как возможность делать все, что угодно, по собственному произволу, но как возможность сделать правильный, угодный Богу выбор. Во многих современных нам нехристианских концепциях прав человека свобода понимается именно как самоценность, как возможность произвола, пусть и ограниченного некими социальными рамками.

Наука Нового времени и Просвещения, опровергнув, как представлялось тогда, значительную часть христианской натурфилософии, с неизбежностью подорвала авторитет норм христианской этики, которые выводились из этой картины мира и основывались на ней. Детерминизм и сциентизм породили иллюзию возможности построения новой этики на естественных основаниях разума, «реинкарнировав» в эпоху Просвещения платоновскую идею о знании как основе для этического совершенствования личности.

Проблема связи между знанием и ценностями находит в этот исторический период отражение не только в «чистой» философии, но и в попытках выстраивания независимого от христианства естественного права и концепции прав человека[14]. Право, как и этика,

содержит в себе систему прескриптивных высказываний, суждений долженствования. Религиозное право онтологизировало и сакрализировало правовые нормы: заповеди и каноны можно рассматривать как оценочно-описательные высказывания, ибо заповеди Божии суть объективная данность, познаваемая нами и в то же время содержащая в себе оценки и указания.

Христианская версия естественного права выводится из законов природы, понимаемой как Божественное творение. Лаицизированная версия юснатурализма (естественного права), зародившаяся несколько ранее Просвещения, выводит нормативные утверждения из природы человека самого по себе. Мысль о человеке как Божественном творении постепенно отходит на задний план и вовсе исчезает.

Просвещение, несущее в себе идею знания как орудия преобразования и надлежащего устроения мира, одновременно, в силу своей антиклерикальной и богоборческой направленности, отказывается от теологического пути «ипостазирования», признания данной от Бога сущности ценностей и идет путем их постулирования в качестве якобы выводимых из самой природы человека прав и норм, нашедших воплощение в Декларации прав человека 1789 года. По поводу последней Ипполит Тэн писал:

> Большая часть ее статей – не более чем абстрактные догмы, метафизические определения, более или менее надуманные, то есть более или менее ложные аксиомы, туманные и противоречивые, воспринимаемые во многих, в том числе противоположных, смыслах, пригодные для пышных речей, но не для эффективного применения, простое украшение, разновидность высокопарного поучения, тяжеловесная и бесполезная[15].

Однако оценочные и предписывающие высказывания Декларации и юснатуралистских концепций остаются без обоснования, опирающегося на суждения существования. К.Р. Поппер справедливо замечает, что «решение бороться с рабством не зависит от факта, что все люди рождаются равными и свободными и никто не рождается в цепях. Действительно, ведь даже если все мы рождаемся свободными, скорее всего найдутся люди, пытающиеся заковать других в цепи и даже верящие в то, что они должны это сделать»[16].

В отношении концепций прав человека и естественного права практический опыт показал, что «принцип Юма» вполне подтверждается: в обезбоженной картине мироздания невозможно логически вывести оценочные утверждения из описательных высказываний о природе и человеке таким образом, чтобы результаты опытов такого выведения, произведенных разными авторами, оказались не противоречащими друг другу и общеубедительными. Как отмечает современный российский правовед, «представители естественной теории права… оказываются неспособными не только определить систему природных, естественных прав человека, но и найти критерии этих прав. В результате каждый исследователь их формулирует субъективно, произвольно и зачастую весьма проблематично»[17].

Ален де Бенуа приводит малоизвестную историю, которая весьма ярко демонстрирует, что и в наше время «права человека», навязываемые мировому сообществу (в том числе силой!) в качестве «священных скрижалей» и фундаментальных законов бытия человечества, не поддаются рациональному обоснованию. В процессе подготовки текста Всеобщей декларации прав человека, принятой резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН в декабре 1948 года, был создан международный комитет – для того чтобы собрать мнения некоторого числа «моральных авторитетов». Относительно философских основ новой Декларации прав человека было запрошено мнение примерно 150 интеллектуалов из разных стран. В результате это предприятие провалилось, и его организаторы были вынуждены ограничиться констатацией несовместимых противоречий в полученных ответах. Не сумев добиться никакого согласия, комиссия ООН по правам человека решила не публиковать результаты проведенного опроса. Было принято решение отказаться от обоснования того, что намеревались утвердить[18].

Свое решение проблемы соотношения знания и ценностей предлагала и марксистско-ленинская философия. Марксизм претендует на логическую выводимость своей системы ценностей из марксистских представлений об устройстве бытия. Исходя, как и любая философско-мировоззренческая система, из набора принимаемых на веру фундаментальных аксиом, марксизм-ленинизм выстраивал рациональную систему рассуждений и выводов, которая претендовала на познание «наиболее общих законов» развития бытия и человеческого общества. (Причину неадекватности марксистско-ленинской

концепции мироздания мы видим не столько в отступлениях от рациональности и законов логики при построении системы под влиянием идеологических установок, сколько в ошибочности исходной аксиомы, называемой марксистами ответом на «основной вопрос философии».) Претензия на то, что марксизм-ленинизм построил «подлинно научную» картину мира, познав объективные закономерности его развития, в качестве неизбежного следствия порождала и претензию на знание того, каким должен быть мир, и становилась основанием для марксистско-ленинского учения о духовных ценностях.

Можно бесконечно долго обсуждать субъективную сторону проблемы, например спорить о том, не лежало ли на самом деле в основе марксистско-ленинского учения иррациональное стремление к бунту, к революции, под которое затем подверстывались псевдонаучные и псевдорациональные аргументы (вспомним хотя бы мысль Ницше, приведенную выше). В рамках обсуждаемой нами темы важно другое: в теории марксизма-ленинизма четко прослеживается связь между тем, что позиционировалось в качестве объективного знания о реальности, и духовными ценностями. Если считаются познанными и позволяющими предвидеть будущее человечества закономерности развития истории как смены общественно-экономических формаций, то из комплекса описательных высказываний о прошлом, нынешнем и будущем становятся выводимыми оценочные суждения, в которых добром признается то, что содействует скорейшему наступлению объективно неизбежного «светлого будущего».

Таким образом, марксистская установка на преобразование мира в соответствии с полученным на основе знаний о мире идеалом, афористически оформленная еще в 11-м тезисе Маркса о Фейербахе: («Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»), не является спецификой марксизма. Пример марксизма показывает, что учение, претендующее на адекватное познание объективной реальности, вопреки принципу Юма, делает переход от суждений существования к суждениям долженствования, выводя из знаний о мире утверждения о том, каким должен быть мир в идеале (по Божьему замыслу, в соответствии с объективными законами развития и т.д.).

Однако такая рационализация добра и зла, имеющая место не только в марксизме, но и вообще в сциентистских концепциях, фак-

тически переводит их из категории оценочных высказываний в описательные, уподобляет социальную деятельность естественнонаучному эксперименту. «Чтобы достичь цели (идеального общественного устройства), надо сделать это и надо не делать этого» (ср. В.И. Ленин: «Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата… Нравственность это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся…»[19]) – подобно тому, как «чтобы растворить железо, надо поместить его в раствор соляной кислоты». Социальная деятельность, подобно деятельности экспериментатора-химика, оценивается как «соответствующая / не соответствующая объективным законам», хотя и с использованием квазиценностных, а на самом деле превратившихся в описательные высказываний. «Должное–недолжное» переходит в «истинное–ложное».

Тем не менее опровержение принципа Юма здесь только кажущееся. При более внимательном рассмотрении мы обнаруживаем, что марксистско-ленинская и любая иная теория, пытающаяся обосновать необходимость преобразования мира в соответствии с полученными в результате его познания идеалами и ценностными установками, «контрабандой» протаскивает максиму (то, что ее очевидность лишь кажущаяся, иногда не замечают), согласно которой, познав объективные законы развития, надо непременно им следовать, стремясь улучшить жизнь человечества, а не наоборот – противоборствовать этим законам с целью истребить человечество. (При этом представления о том, что́ есть «улучшение», весьма субъективны.) Утверждение о том, что вследствие научно доказанной неизбежности наступления коммунизма человечеству надо прилагать все усилия для его построения, ничуть не более логически следует из исходной посылки, чем утверждение, что человечеству, чтобы избежать неотвратимого коммунизма, надо совершить коллективное самоубийство. Равным образом из того несомненного факта, что все люди смертны, не следует моральной необходимости способствовать увеличению смертности. Таким образом, логически безупречного перехода от сущего к должному не происходит.

Рассмотрим еще одну аналогию. В медицине переход от сущего к должному, от знания об организме – к учению о здоровом образе жизни, должном режиме, профилактике и лечении заболеваний кажется очевидным. Однако здесь, как и в научных теориях идеального общественного устройства, незаметным образом (ввиду его кажущейся са-

моочевидности) привносится ценностно-целевой элемент. Медицина не просто изучает данность (человеческий организм, воздействия на него внешней среды, болезни и т.д.), но изучает ее с заранее поставленной и никак не вытекающей из самого изучения человеческого организма целью: излечить и сохранить здоровье. Человек, обладающий теми же медицинскими знаниями, равным образом может быть и специалистом, разрабатывающим новый вид химического или биологического оружия. Его знания о сущем никак не предопределяют цели, ради достижения которой он их применяет.

Христианское учение в данном случае отличается тем, что в нем понятия добра и должного ясно наделяются самостоятельным онтологическим статусом – как выражения воли Божией. Если христианство объясняет, что нельзя грешить и делать зло потому, что такова воля Божия, нерелигиозные этические концепции вынуждены довольствоваться более или менее завуалированными вариациями ни на чем онтологически не основанной тавтологии: «нельзя делать зло людям (а что такое зло?), потому что нельзя делать зло людям». Как отмечает Х. Альберт, «как только предположение о существовании автономного мира ценностей или чистой сферы ценностей и долженствования оказывается иллюзией… то ищущему надежных оснований мышлению недостает каждый раз отправной точки для предотвращения вторжения чистого произвола в философию морали»[20]. Нетеологические концепции морали подчас оказываются вынужденными имплицитно или явно наделять ценности самостоятельной сущностью, уподобляясь классическому платонизму.

Альтернативой «возврата к Платону» является путь релятивизации как знания, так и ценностей. Представляется весьма показательным, что идея о невозможности логического перехода от описательных утверждений к оценочным утверждениям и, следовательно, о невозможности вывести духовные ценности и этические идеалы из знаний о существующем мире была высказана именно Д. Юмом. Хотя Юм и не использовал для обоснования данного принципа доводы, основанные на его агностической гносеологии (он вообще не привел никаких убедительных аргументов в его поддержку), не случайно, что именно философ-агностик, не разделяющий корреспондентной теории истины, сформулировал этот принцип, в сущности несовместимый с традиционной христианской гносеологией и этикой.

И в дальнейшем идея автономии морали по отношению к научному знанию, представление о невыводимости оценочных утверждений из фактических утверждений развивали мыслители, которые в области гносеологии трактовали знание не как адекватное представление об объективной реальности. Так, невозможность вывести моральное положение из научных положений отстаивалась А. Пуанкаре, который полагал, что научное знание имеет конвенциональную основу. К.Р. Поппер, отстаивавший идею о дуализме фактов и норм, о невозможности вывести предложение, утверждающее норму, из предложения, утверждающего факт, как известно, был склонен видеть в знании лишь предположение, на настоящий момент не опровергнутое. Глубоко закономерным представляется то, что Поппер заявлял: «Теория, утверждающая, что истина очевидна и каждый, кто хочет, может ее увидеть, лежит в основе почти всех разновидностей фанатизма»[21]. Конечно, этот упрек был адресован прежде всего современным Попперу идеологическим доктринам, в первую очередь марксизму-ленинизму, однако и традиционное, не проникшееся экуменическим духом христианство со своей верой в единственную исповедуемую им Истину тоже подпадает под формулу Поппера. В сущности, можно вполне согласиться с попперовской посылкой, согласно которой теория очевидности и доступности истины с неизбежностью порождает резко негативное отношение и часто насилие по отношению ко всем, кто этих истин не разделяет. Но согласиться с попперовским выводом (или «рецептом») о снятии негативных социальных последствий путем гносеологического обоснования отсутствия у кого бы то ни было достоверных оснований претендовать на обладание истиной христианин не может (если не говорить об экуменистах-модернистах).

Распространение концепций постмодернизма и аксиологического плюрализма, релятивизация этики происходят параллельно и взаимосвязанно с процессами дискредитации объективного знания. В настоящее время мы наблюдаем «экспериментальное подтверждение» платоновской идеи, что знание о бессмертии души и о загробном воздаянии лежит в основе рационального обоснования этической системы. Ограниченное конечной земной жизнью современное человеческое сознание в конечном итоге сводит онтологические обоснования этики к практической максиме: «живи сам и давай жить другим». Религия утрачивает свой теоцентрический смысл и сводится к набору

правил социального поведения, против чего в XX веке возражал даже вовсе не относящийся к христианам-традиционалистам философ А.Н. Уайтхед.

> Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к удобной организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти притязания основываются на религиозной функции санкционирования правильного поведения. В дальнейшем цель правильного поведения с легкостью отождествляется с установлением приятных общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, последовавшей за их выхолащиванием под воздействием более глубоких этических установок. Поведение – второстепенный элемент религии, необходимый побочный продукт, но отнюдь не главный момент… В конечном счете религиозная жизнь не есть стремление к комфорту[22].

Утрата веры в реальность и адекватность религиозного знания об устройстве мира и о месте в нем человека приводит к упадку традиционной религиозной этики, замене ее гуманистическими (антропоцентричными) и гедонистическими идеалами. Однозначная оценка этого процесса едва ли возможна: с точки зрения тех, для кого главное и единственное существование человека происходит до его физической смерти, – это освобождение человеческого духа от фикций; с точки зрения тех, для кого главная жизнь только начинается после смерти, – это торжество ложных представлений о мире и утрата ценностно-целевых ориентиров.

Резюмируем наши рассуждения следующим образом. Для платонизма и христианства, наделяющих суждения оценки и долженствования объективным бытием, принцип Юма является не неправильным, а некорректно сформулированным. Поскольку ценности имеют статус данностей, проблемы логического перехода от данного к должному не существует. Для философско-мировоззренческих систем, отрицающих объективное бытие заповедей (ценностей), принцип Юма правилен и, в сущности, означает невозможность логически

безупречного рационального обоснования этики в рамках данных систем. (Что, собственно, и высказал Платон: если нет бессмертия души и загробного воздаяния, невозможно обосновать необходимость нравственного поведения.)

Примечания

[1] Данная проблема подробно рассмотрена в моей статье «Реализм как общая основа религиозного и научного знания» (Вопросы философии. № 10. 2008. С. 66–77).

[2] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 244.

[3] *Рассел Б.* История западной философии: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 348–349.

[4] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 511.

[5] *Платон*. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 81.

[6] Там же. С. 247.

[7] *Максимов Л.В.* Суждения моральные // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2000. С. 666.

[8] Особый случай представляет кальвинистское учение о предопределении, в рассмотрение которого мы здесь не входим.

[9] Contradictio in adjecto (*лат.*) – противоречие в определении. – *Прим. ред.*

[10] Одинаково даны как внешняя реальность, а не одинаково воспринимаются всеми субъектами.

[11] *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. М., 2003. С. 81.

[12] Грех, совершенный в условиях непреодолимого неведения или случайно, тем не менее тоже считается прегрешением, хотя и менее тяжким, чем сознательное противление воле Божией.

[13] *Митрохин Л.Н.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008. С. 887–888.

[14] Проблема прав человека, попыток их обоснования и критического философского анализа подробно рассмотрена в работе: *Benoist A.* de. Au-dela des droits de l'homme. Pour défendre les libertés. P., 2004.

[15] Цит. по: B*enoist A. de.* Op. cit. P. 39.

[16] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 96.

[17] *Сырых В.М.* Логические основания общей теории права: В 2 т. М., 2000. Т. 1. С. 143–144.

[18] *Benoist A. de.* Op. cit. P. 37.

[19] *Ленин В.И.* Соч. Т. 31. С. 267, 268.

[20] *Альберт Х.* Цит. соч. С. 84.

[21] *Поппер К.Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004. С. 24.

[22] *Уайтхед А.Н.* Наука и современный мир // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 253.

Давид Гзгзян

К ИНДОКТРИНАЦИИ КОНЦЕПЦИИ ЦЕННОСТНОЙ ИЕРАРХИИ В ХРИСТИАНСКУЮ ЭТИКУ

Насущность задачи придать христианскому нравственному учению систематическую упорядоченность вряд ли сегодня вызывает сомнения. Но поскольку в отличие, например, от аскетического или догматического богословия пространство этического дискурса нельзя считать сложившимся, особенную актуальность приобретает аргументация выбора той или иной морально-философской парадигмы, так как счастливое повторение истории почти естественного вхождения античного философского лексикона в пространство богословской мысли, по-видимому, невозможно. Конечно, никому не придет в голову отрицать индивидуальные попытки интериоризировать те или иные идеи или даже морально-философские системы – достаточно вспомнить, например, присутствие «Никомаховой этики» в корпусе «Суммы теологии» Аквината, – однако не менее очевидно и то, что общецерковный моральный понятийный лексикон, который бы мог использоваться по умолчанию, едва ли можно считать сформировавшимся.

В настоящем докладе обсуждаются возможности применения аппарата одного из морально-философских течений конца XIX – середины XX века, известного как «материальная этика ценностей» или, иначе, как «линия Брентано–Шелера–Гартмана», в христианском нравственном богословии, и прежде всего в концепции иерархии ценностей.

На перспективность интеграции аксиологической парадигмы моральной философии и православного богословия в начале 1930-х годов указал Н.О. Лосский: «Ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка»[1].

Однако сегодня о серьезном продвижении на этом поприще говорить рано; более того, нередко (причем, к сожалению, и во внутри-

церковных обсуждениях) приходится сталкиваться с довольно поверхностным и некритичным обращением с аксиологическими категориями, тогда как сколько-нибудь систематизированное выявление ценностей высшего порядка даже в теории не есть очевидное и – тем более – тривиальное действие. Для принципа христоцентричности, в котором, как можно надеяться, теоретически могла бы разрешаться основная методологическая трудность аксиологии Шелера–Гартмана, еще следует обнаружить способы ясной актуализации высших ценностей, т.е. показать, как евангельское откровение в этической своей части становится действительным мерилом всех и всяческих ценностных установок.

Напомним, что концепция объективно существующей иерархически организованной системы ценностей развивается в конструктивной полемике с кантианской традицией рационального априоризма с целью подкрепить работоспособность фундаментального принципа морального универсализма. Шелер вводит новое измерение априоризма, который называет чувственным. Нравственное поведение, по его мнению, основано на особом, ценностном познании, обладающем собственным априорным содержанием и собственной очевидностью, и «феноменологию ценностей и феноменологию эмоциональной жизни следует рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область»[2]. Поэтому долгом может быть только то, что является благом, или то, что по необходимости «должно» быть, поскольку оно является благом… Кроме того, идеально должное – это способ бытия ценности, ее своеобразная модальность… Ценность же – содержание долженствования.

Особенное значение в построениях Шелера и Гартмана принадлежит идее априорного порядка отношений между ценностями, выражающегося в наличии их иерархии, «в силу которой одна ценность оказывается “более высокой” или “более низкой”». При этом ценности расставляются по ступеням иерархической лестницы в соответствии с особыми актами познания ценностей, которые Шелер называет предпочтениями[3]. Предпочтения и их негативный аналог – пренебрежения сами выделяют ценностные качества, поэтому Шелер считает, что иерархия ценностей не может быть «дедуцирована или выведена», а только выявлена особым усилием усмотрения. Таким об-

разом, нравственное познание происходит «в специфических функциях и актах, которые отличны от всякого восприятия и мышления и которые дают единственно возможный доступ к миру ценностей. В самом чувственном живом контакте с миром… в самих любви и ненависти, т.е. в ходе осуществления этих интенциональных функций и актов вспыхивают ценности и их порядки!»[4]

При этом приверженцы философии ценностей всегда подчеркивают, что, хотя фундаментальным свойством ценности является ее «усматриваемость» или «схватывание» в особенном личностном акте, бытие ценностей как таковых не может зависеть от свойств субъекта. С другой стороны, Я, усматривающее ценности, – это субъект в особенном проявлении, выказавший свою интенциональную направленность на выявление ценностного мира. В этом своем качестве это и не просто отдельный индивидуум, как и не субъект с обобщенными свойствами, так как это лицо с выявленным интересом к усмотрению феноменов особой значимости – ценностей. Органом, который осуществляет это усмотрение, объявляется, явно не без контраста с практическим разумом, сердце, предстающее подлинным средоточием человеческого этоса – порядком любви, *ordo amoris*, который есть не что иное, как сам человек в его глубине.

Всего выделено четыре уровня ценностных модальностей: над приятным и неприятным располагается совокупность ценностей витального чувства; выше находится уровень духовных ценностей; наконец, в качестве последней ценностной модальности выступает святое/несвятое. Но это пока еще ценностные порядки, а не сами конкретные ценностные качества. Когда же настает необходимость «овладеть открытым “царством ценностей”», по выражению Н. Гартмана, т.е. наполнить иерархическую схему фактическим содержанием (а это объявлено главной задачей), у создателей материальной этики ценностей возникают нарастающие трудности, главным образом связанные с противостоянием всякой возможной релятивизации предлагаемого ценностного качества. Особенные затруднения вызывает определение ценностей собственно нравственных, а Гартман утверждает, что ценности не суть только в себе бытующие сущности. Они одновременно являются принципами поведения и «вмешиваются во флуктуирующий мир этических актов». Одновременно «не все ценности, являющиеся этически релевантными… уже в силу этого яв-

ляются нравственными ценностями. Этос человека соотнесен с множеством ценностей, не являющихся нравственными… Один и тот же мир, который в своей целостности лежит в основе онтологических феноменов, в той же самой целостности имеет отношение и к этическому феномену»[5]. Однако способы соотнесенности нравственных ценностей, нравственных норм и царства ценностей в целом выявлены не были. По оценке Х-Г. Гадамера, во всех вариантах феноменологической ценностной этики, апеллирующей к абсолютным ценностям, «отношение этоса и "царства ценностей" остается неясным»[6].

В тень уходит и вопрос о критериях состоятельности актов усмотрения ценностей. *Ordo amoris*, генерирующий импульс любви, на котором основано предпочтение, сам провоцирует вопрошание о том, как и чем задается направленность таких импульсов. При всей кажущейся исходной ясности того, что́ есть движение любви, естественно спросить, а правильно ли любить те или иные вещи, а также стоит ли любить то, что «любится» так сильно, как это происходит сию минуту в жизни конкретного морального субъекта. Ясно, что если «порядку сердца» приписать качество конечной инстанции, определяющей степень подлинности результатов акта усмотрения, равно как и акта ценностного предпочтения, то риск впадения в релятивизм от этого нисколько не уменьшается. Казалось бы, это соображение легко парируется указанием Шелера на то, что высшей формой ценностного выражения акта любви является ее уподобление любви самого Бога[7]. Однако следует учитывать, что если в версии «Ordo amoris» сердце актирует ценностный мир, ориентируясь на то, как ценность вещей высвечена любовью Бога, то при откровенно не-теистическом подходе, исповедуемом поздним Шелером, утверждается, что «становление Бога и становление человека с самого начала предполагают друг друга»[8]. Классический теизм, по мнению Шелера, исключает постепенное созидание личности через преобразование духом энергии жизни, поскольку, как ему кажется, устраняет исходный конфликт и, следовательно, борьбу между духом и жизнью. Всемогущий Бог у позднего Шелера изначально содержит в себе состоявшуюся победу духа, проникнутого жизнью, чем, собственно, убивается всякая интрига становления человека, который назван местом встречи порыва и духа[9].

Если учесть, что у Гартмана «теистический фактор» вообще исключен, то обоснованность универсального характера порядка и со-

держания ценностей оказывается не обеспечена ничем, кроме личностных интуиций. Принимая же во внимание замечание Гартмана о заведомо большей слабости ценностей высшего порядка, придется признать, что в таком случае факт наличия ценности значит существенно больше ее наполнения. При этом чем выше уровень ценностного порядка, тем сложнее достичь согласия относительно ее статуса. Таким образом, помимо фундирования системы ценностей как независимой данности, усматриваемой субъектом, проблематичным оказывается и обоснование соотношения между уровнями ценностной иерархии.

В качестве аргументов в пользу определенного иерархического расположения конкретных ценностей Шелер предлагает несколько критериев: степень долговечности, способность одной ценности обосновывать другую, глубина удовлетворения и – в качестве абсолютного критерия высоты – загадочное и неоткомментированное чувство абсолютного. Однако Гартман критически настроен в отношении предложенного Шелером принципа фундирования низших ценностей высшими и сомневается в том, можно ли заходить так далеко, чтобы утверждать потерю ценностью жизни своей силы, если она не соотнесена с ценностью духовного бытия[10].

Обсуждая критерии высоты ценностей, Гартман вновь подвергает сомнению предложенный Шелером вариант, считая его слишком общим и потому не позволяющим усматривать тонкости при сравнении ценностей[11]. Большего внимания заслуживает, с его точки зрения, теория «ценностного ответа» Гильдебранда, которая предполагает одну возможную ценностную реакцию для каждой ценности: например, нельзя находить одно и то же одновременно и милым, и вдохновляющим. Однако, по признанию самого же Гартмана, принцип Гильдебранда не получил достаточной разработки.

Таким образом, оказалось, что общая таблица иерархически соотнесенных ценностей если и возможна, то с очень большими оговорками, так как остались не выявленными ни начала, обеспечивающие действительное содержательное единство и непрерывность ценностного мира, ни принципы, способные защитить автономный мир ценностей от релятивизации. Без развернутого комментария остается и соотношение ценностей нравственного и иного характера, без чего едва ли возможно надеяться на обнаружение критериев

моральной адекватности человеческого действия, ориентированного на ценность.

Всего этого оказалось достаточно, чтобы характер и статус аксиологических категорий были серьезно переосмыслены. Прежде всего, системы ценностей лишались качества абсолютной данности, а их относительность объявлялась фундаментальным свойством. Факторами, задающими их конкретную конфигурацию, могли выступать культурно-исторические характеристики эпохи у Дильтея или социокультурные установки у Вебера. В собственно же нравственном пространстве ценностная парадигма сужалась до объема фундаментальных правовых гарантий, которые и получили широко известное название общечеловеческих ценностей.

Представляется, однако, что объективно-ценностный характер как нравственного познания, так и нравственного поведения вряд ли может быть проигнорирован продуктивным образом. Исключение универсально значимого ценностного параметра из моральнофилософского дискурса ведет к неоправданному сужению пространства нравственного поступка, а прагматическая редукция ценностного мировоззрения до уровня осязаемых жизненных благ приводит разве только к количественному росту приятных моментов, что оборачивается одновременным распадом жизненного пространства на изолированные фрагменты. Соответственно, утрачивается и способность воспринимать жизнь как единое ценностное начало. Последнее означает несомненный вызов евангельскому откровению с его уже упомянутой претензией на универсальную значимость и полноту. С другой стороны, принять этот вызов означает предложить такой вариант усмотрения «царства ценностей», который оказался бы способен избегнуть рассмотренных выше методологических трудностей.

При этом следует иметь в виду, что ориентация на примат ценностных ориентиров для этики, претендующей на универсальную значимость, является едва ли не единственным средством против опасности ресентимента. Это особенно актуально, если учесть, что в наиболее заметных этических концепциях XX века (Нибур, Барт, Йодер, Хауэрвас) риск ресентимента специально не рассматривается и, может быть, поэтому отмечается без большого труда. Соответственно, разработка теистической системы ценностных значений может успешно осуществляться только тогда, когда исключены любые фор-

мы репрессивной трактовки отношений между Богом как гарантом абсолютных ценностных значений и человеком, т.е. ресентимента.

Предположим, что можно отталкиваться от принципа иерархии ценностей, открывающейся как объективный априорный порядок, – хотя бы потому, что сама идея такой вертикальной структуры вызывает меньше всего возражений. Но и в этом случае следовало бы всегда иметь в виду, что характер наполнения устанавливаемых ценностных порядков, в особенности высших, таких как «духовное» или тем более «священное», неочевиден, равно как и способ соотношения высших и низших ценностей.

Итак, сохранение принципа универсализма в этике за счет выстраивания упорядоченной системы ценностей возможно при одновременном решении следующих задач, предполагающих:

– выявление надежных приемов защиты от релятивизации как системы в целом, так и ее компонентов;

– описание соотношения Бога как абсолютного источника объективно данной системы ценностей и человеческой интенции к их усмотрению, которое свободно от любых проявлений ресентимента, т.е. последовательно выдерживает принцип синергии;

– соблюдение сквозной преемственности между уровнями иерархии ценностей;

– установление функциональной связи между системой ценностей и нравственными актами.

Первые две задачи, очевидно, не могут найти своего окончательного решения в рамках сугубо рационального дискурса. Так, даже не претендующее на доказательность допущение о наличии абсолютной и самообоснованной ценности не может быть превращено в аксиоматическое утверждение. Это будет только желаемое бытие, у которого отсутствует важнейшее свойство – способность необходимо развернуться в однозначную структуру. Поэтому опасность релятивизации будет сохраняться при любой трактовке такого абсолютного. О возможной логической трактовке Бога как инстанции, способной стать основанием абсолютной верховной ценности, также говорить не приходится, так как и Богу невозможно приписать свойство необходимости, без которого мы не получим безусловного обоснования.

Это значит, что выстраивание ценностной иерархии, свободной от вышеупомянутых издержек, может осуществляться не в форме до-

казательного рассуждения, а в виде дискурса, обращенного к экзистенциальным ожиданиям и способного вызвать согласие, равно как и встретить несогласие. Иначе говоря, речь идет о форме систематического комментирования евангельского откровения в его ценностно-нравственном измерении.

Божественная тайна Воплощения и Спасения обозначает уникальное отношение Бога и человека, в котором божественная жизнь может стать человеческим достоянием. Тварное, ограниченное существо при определенных условиях может сделаться носителем жизни, подобной бытию Бога: «Я пришел, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10:10). Все пространство поступка в этике Нового Завета представляет собой возможность утвердиться в жизни как даре, поэтому здесь не остается места предписывающей морали, которая, безусловно, сохраняет свое действие, но не как смысл жизни в Новом Завете, а как ее предусловие. Поскольку норма новозаветного поведения выступает в парадоксальной форме дара, а не предписания, в ней отсутствует какое бы то ни было основание для ресентимента, хотя, впрочем, его призрак появляется всякий раз, когда ориентиры жизни по Евангелию пытаются представить в виде формальных предписаний.

Все, что может быть признано христоцентрической этикой, означает такое поведение, которое во всяком единичном акте приводит к возрастанию переживания ценности человеческой жизни. Тогда жизнь в ее особенном, богоподобном смысле оказывается на вершине воображаемого порядка ценностей. Не может быть ничего больше или выше. При этом в сопоставлении с античным *summum bonum*, высшим благом, она выступает не статической и практически лишенной качества идеальной сущностью, а вполне отчетливым переживанием с неограничиваемой насыщенностью и многообразием. Иначе говоря, у жизни как высшей ценности обнаруживается парадоксальное свойство динамически возрастающей качественности. Так понятая жизнь вполне может быть поставлена в соответствие с высшим уровнем святого у Шелера – с той, однако, оговоркой, что у Шелера святыня не имеет определенного качественного выражения и идентифицируется скорее методом отрицания, т.е. как нечто, выше чего человеку ничего нельзя представить и что, быть может, поэтому невозможно сколько-нибудь ясно и тем более однозначно охарактеризовать.

Жизнь в христоцентрическом нравственном пространстве, напротив, получает свое качественное значение в первую очередь через особый образ поведения. В евангельском учении незыблемость ценности человеческого существования поставлена в прямую связь с ее востребованностью, т.е. если жизнь стоит чего-то, значит, она нужна еще кому-то помимо ее носителя. Только в этом ключе, как представляется, может быть адекватно понята евангельская максима: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7:12), – которая поставлена в общий контекст с призывом быть совершенным, «как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48). Исполнение этой нормы связано с тем, чего хочет субъект поступка от других. Утвердительно это желание может быть сформулировано только как желание быть признанным в качестве неповторимого и незаместимого носителя жизни, причем как желание универсальное, т.е. характеризующее всех людей без исключения. Одновременно ожидание, что чаемое мною переживание своей подлинной востребованности, т.е. непреложной ценности, будет хоть кем-то подтверждено, выглядит не более чем утопическим пожеланием, несбыточным по определению. Однако если представить себе, что чьи-то поступки выстроены на абсурдном желании принести столь желаемое подтверждение ценности бытия другого, это бы значило, что субъект, ведущий себя подобным образом, оказывается безусловно востребован, причем в принципиально неограниченном объеме. Конечно, «человекам это невозможно», но Бог, Который, по слову Христа, «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5:45), предстает поступающим именно таким образом. Значит, если подлинная востребованность моей жизни, т.е. меня как такового, в моей сокровенной глубине, составляет мой предельный бытийный интерес, тогда есть путь ее удовлетворить: для этого достаточно выстроить свою жизнь по образцу совершенного Бога. Ни рациональных, ни каких-либо других собственно человеческих оснований для усмотрения и тем более для реализации такой поведенческой стратегии нет. Единственное основание – исполнившееся мистическое единство Божества и человечества во Христе, которое способно приобрести и этическое измерение.

Особенно важно, что ценность жизни в качестве верховной обнаруживает в новозаветной этике способность не только порождать поведенческую стратегию, чего не удавалось добиться в классической философской аксиологии, но еще и задавать производные ценностные качества. Мы помним, что проблема непрерывности ценностных качеств и уровней и способности высших задавать низшие также оставалась нерешенной, а может быть и нерешаемой, в рамках материальной этики ценностей. Верховная евангельская ценность – богоподобная жизнь – способна задать всю иерархию и найти свое собственное выражение на каждом уровне. Так, если статус высшей или сакральной ценности обосновывается для евангельского образа жизни способностью быть востребованным за счет поступков, которые могут убедить другого в том, что он действительно необходим субъекту нравственного действия, то очевидно, что такое поведение может быть только незапрограммированным, т.е. творческим, недетерминированным, т.е. свободным, и не замкнутым на себе, т.е. жертвенным. Соответственно, вырисовывается ряд ценностных качеств – творчество, свобода, любовь, – которые деятельно выражают ценность жизни как исполняющегося богоподобия. Эти качества жизни неотъемлемы друг от друга, чем подтверждается единство жизненного пространства, которое при этом может быть дополнено рядом высших ценностных модальностей: истина, абсолютное добро и красота – ими в конечном итоге измеряются поведенческие усилия. Поскольку качество жизни есть в первую очередь деяние, утверждающее абсолютную востребованность человека, в центре системы ценностей оказывается именно нравственное измерение, с которым сопрягаются сферы постижения в истине и красоте.

Естественно представить, что круг ценностей, как поведенческих, так и модальных, может помимо абсолютного иметь и относительное выражение, в разной степени приближенное к высшему уровню, и здесь вполне к месту окажутся уровни ценностных модальностей Шелера. Например, ценности духовно-культурные фундируются тем, насколько они являют потенцию жизни превысить наличный горизонт смертного существования и, соответственно, выйти за границы прагматически жестко обусловленного бытия. Но это значит, что в тех или иных культурно значимых действиях и их результатах присутствует начало бескорыстного созидания, по крайней мере косвен-

ного признания принципиальной востребованности всех, кто может стать их восприемником, а также самоотвержения. Кажется, что эти и подобные поведенческие качества без большого труда могут быть представлены отображением высших ценностей творчества, любви и свободы. Конечно, дальнейшая и сколько-нибудь полная детализация «царства ценностей» означает чрезвычайно трудоемкий и довольно долгий процесс. Ценно уже то, что христоцентрическая этика способна связать ценности наивысшего порядка сквозным ценностным качеством жизни, понятой как осуществляемое богоподобие. Хочется надеяться, что этим она открывает многообещающую как богословскую, так и практическую нравственную перспективу.

Примечания

[1] *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 250.

[2] *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 283.

[3] Там же. С. 305.

[4] Там же. С. 287. Ср. также у Н. Гартмана: «Первое место ценностного *a priori* было самим пронизывающим схватыванием действительности и жизненной установки ценностным чувством. Только в нем есть изначальное, не эксплицитное "нравственное познание", подлинное знание о добре и зле» (*Гартман Н.* Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 175).

[5] *Гартман Н.* Цит. соч. С. 277.

[6] *Gadamer H.-G.* Das ontologische Problem des Wertes // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Tübingen, 1999. Bd. 4. S. 200.

[7] «Любить вещи, как любит их Бог, и разумно сопереживать в своем акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей – это высшее, на что был бы способен человек» (*Шелер М.* Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 342).

[8] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 191.

[9] Там же. С. 190.

[10] «Верно, что жизнь за счет духовных ценностей получает радикально более высокий смысл. Но это заключено исключительно в иерархии ценностей самих по себе…» (*Гартман Н.* Цит. соч. С. 279).

[11] «Надвременность, неделимость, фундированность и аксиологическая абсолютность во всех собственно нравственных ценностях одна и та же… Скорее и род удовлетворения качественно варьируется» (*Гартман Н.* Цит. соч. С. 299).

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим

Нравственный аспект служения женщины по трудам святителя Иоанна Златоуста

Женщина, несмотря на сложившееся предубеждение, всегда занимала в Церкви активную позицию. Разумеется, ей не принадлежит право церковного управления и священнодействования, но это совсем не исключает возможность деятельного участия в жизни Церкви. Уже со времени земной проповеди Иисуса Христа женщины были ревностными последовательницами своего Учителя. Они предоставляли ночлег и пищу для Христа и Его учеников, сопутствовали Ему во время Его крестного пути (Лк 8:2-3; 23:27). Они остались у Креста, когда апостолы оставили Спасителя (Ин 19:25; Мк 15:40-41). Эти женщины ранним утром отправились ко Гробу и возвратились с благовестием о воскресшем Христе (Лк 24:10). После Вознесения они продолжали участвовать в деле благовестия и попечения о Церкви (Деян 18:2-3; Рим 16:1-4).

Святитель Иоанн Златоуст в своих творениях также уделяет особое внимание женщине-служительнице. Слова и беседы святителя – как проповедника – имеют лишь практическую цель – показать пример должного поведения христианки и уврачевать те недостатки, которые встречались в церковной жизни.

ВДОВА

В служении и проповеди Спасителя вдова представляет собой один из примеров определенного образа жизни. Ее бедственное положение не является больше источником горя и слез, так как она имеет Защитником Самого Христа, Который отводит от нее все напасти и беды[1]; ее жизнь предлагается в качестве примера для подражания. Вдова уже неподвластна земной суете, и все ее мысли и стремления должны быть направлены лишь к небу.

Святитель говорит о двух видах вдов: о бедных вдовах, находящихся на содержании Церкви, и о вдовах, которые жили в довольстве и при этом несли свое служение и входили в особый священный сонм.

Бедные вдовы, находясь постоянно возле Церкви, поют не только ради милостыни. Ведь они могли просить милостыню на рынках, на перекрестках, но не делают этого. Находясь в «печи бедности», они не ропщут, подобно богатым, а всегда довольствуются своим положением, благодаря за это Господа. Своим молчаливым примером они свидетельствуют об изменчивости и скоротечности человеческой жизни: «Юность спешит обратиться в старость, красота в безобразие, сила в немощь, честь в бесчестие, здоровье в болезнь, слава в посрамление, богатство в бедность; все наше подобно быстрому потоку, который не может нигде остановиться, но быстро стремится вниз»[1]. Вдовам святитель разрешает просить милостыню возле церкви, но запрещает ходить по домам верующих и вымогать милостыню, пользуясь своим бедственным состоянием[2].

Церковь во времена святителя не была в состоянии обеспечить всех вдов достаточным пропитанием. Согласно Златоусту, существовали списки бедных вдов, поддерживаемых Церковью, которая не доставляла роскошного содержания, но лишь «довольствовала» их. Вдовы, включенные в списки, получали, подобно духовенству, некое жалование (stipendium)[3]. Вдов принимали на попечение Церкви и включали в особый список не только после тщательного рассмотрения материального состояния, но и после исследования их моральных качеств[4].

Однако случалось, что их без разбора включали в список, что навлекало множество нареканий. Некоторые вдовы «расстраивали дома, часто были уличаемы в краже, нетрезвости и других подобных поступках»[5]. Это, конечно же, вызывало осуждение людей, и жертвователи сомневались в целесообразности расходования их средств.

Вдовица, которая желает вступать в священный сонм, согласно апостолу Павлу, должна быть принимаема по достижении ею шестидесяти лет. Возрастной ценз не является единственными критерием ее принятия в этот чин – ведь в этом нет никакой личной заслуги. Она должна также засвидетельствовать свою добродетельную жизнь делами: «если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги

святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу» (1 Тим 5:10). Что подразумевается под «всяким добрым делом»? Святитель отвечает на этот вопрос так: «В темницу ходить, и узников посещать, и больных навещать, и скорбящих ободрять, и плачущих утешать, и всеми способами исполнять все посильное и не отказываться решительно ни от чего относящегося к спасению и успокоению наших братий»[6]. От вдовицы требуется «великое совершенство». «Отсекая роскошь, (апостол) хочет, чтобы она была заботлива, распорядительна, постоянно пребывала на молитве… Он требует от вдовицы такого совершенства, какого не требует даже от девственниц, несмотря на то, что и от этих последних требовал великого совершенства и высокой добродетели»[7].

Истинной вдовицей считается не та, которая потеряла мужа, а та, которая уповает на Бога и постоянно упражняется в добродетели. Настоящая вдова проводит свою жизнь в полном уединении, терпении и целомудрии. Часто она бывает лишена не только мужа, но и счастья, которое приносят дети. Однако взамен всего этого она имеет Бога. И это утешение восполняет ей все то, чего она лишена[8].

Святитель увещевает вдову подавать милостыню: «Сделайся же и ты прекрасною распорядительницею собственного своего имущества, чтобы тебе двоякий плод взять – раздачи и прекрасного распорядительства»[9]. Христос протягивает руку и берет чрез бедного, поэтому нужно без всякого сожаления помогать нуждающимся. Святитель призывает также не отказывать и в непосредственной помощи – кормить бедных, омывать ноги странникам. «Подавать деньги могут многие; а чтобы самому служить нуждающимся и делать это с готовностью, любовью и братской расположенностью, – для того нужна душа высокая, великая и любомудрая»[10], – замечает Константинопольский архиепископ.

Но при служении вдовы важна не мера ее материального имущества, а то душевное расположение, с которым она совершает благодеяния. «Великодушный и богатый душевным расположением, хотя бы он был беднее всех людей деньгами, может всех превзойти и странноприимством, и милостынею, и остальным всяким благорасположением; а мелочный и бедный душевным расположением и пресмыкающийся по земле, хотя бы он был достаточнее всех, бывает беднее и недостаточнее всех; поэтому он и медлит и уклоняется от всего такого.

Как бедному бедность не может быть препятствием к милостыне по причине его душевного богатства, так богатому достаток нисколько не может содействовать благорасположению по причине его душевной бедности»[11]. Своим вниманием, участием и благорасположением женщина способна оказать бóльшую услугу ближним, чем материальной помощью.

Вдова, принявшая на себя обет вдовства, уже не могла повторно вступить в брак. Этот обет давался на всю оставшуюся жизнь («всегдашнее вдовство»), и с этого момента вдова принимала на себя подвиг воздержания. В случае ее вступления в брак ей вменялось в грех то, «что попрала завет с Богом»[12].

Но среди потерявших мужа бывали и такие, которые не хотели вступать в законный брак с мужчинами, но тайно с ними сожительствовали. И делали они это для того, чтобы получать похвалы за вдовство. Такое сожительство считалось большим позором не только у христиан, но и у неверных.

ДЕВА

От девы требуется телесная чистота, но это качество не является основным. Нужно еще и целомудрие души, которое, по словам Златоуста, является нашим собственным даром Господу: «Нерастленная душою есть дева, хотя бы она и имела мужа; она девственна истинною, чудною девственностью»[13]. Но многие из девушек, сохранив нерастленным тело, уже развратили свою душу, открыв ее распутству, кокетству, неприличным взглядам, обольщая юношей и привлекая к себе поклонников[14]. Они были девами лишь по имени. Тело у них было чисто, а душа исполнена блуда, потому что ими овладели страсти и греховные помыслы, которые отравили источник их девства[15].

Истинное девство не есть лишь состояние безбрачия, оно предполагает еще соблюдение заповедей и богоугодную жизнь. Добродетели и подвиги – это украшения и драгоценности целомудренной души. Украшение девства «не телесное, а духовное; и потому, если она некрасива, оно тотчас изменяет безобразие в изящную красоту; если же она красива и блестяща, то придает ей еще более блеска. Ни камни и золото, ни драгоценность одежд и дорогие разнообразные цвета

красок, и ничто иное из подобных тленных вещей не украшает душ, но вместо этого – посты, священные бдения, кротость, скромность, бедность, мужество, смиренномудрие, терпение, презрение всех вообще предметов настоящей жизни»[16].

Но девы должны еще посвящать себя делам милосердия и благотворительности, которые не менее важны, чем молитва, пост и целомудрие. Златоуст постоянно повторяет, что девство без любви к ближнему – это лишь мнимое девство[17]. Милостыню, как одно из проявлений любви к ближнему, Иоанн Златоуст относит к числу основных добродетелей для христианина. В комментарии на Евангелие от Матфея Константинопольский архиепископ замечает, что вследствие величия и достоинства девства христиане могли бы считать эту добродетель достаточной для спасения и не заботиться о приобретении других. Чтобы уберечь от этого заблуждения, Христос приводит притчу о десяти девах, которая убеждает в том, что девство, если оно соединено со всеми другими добродетелями, но остается чуждым дел милосердия, подвергается осуждению[18].

Светильники, которые несут девы, символизируют телесную чистоту, а масло – человеколюбие, милосердие, помощь бедным и утешение страждущим[19]. Как угасает светильник, когда в него не добавляют масла, так гаснет и девство, когда не имеет милостыни[20]. Девство без дел милосердия и человеколюбия – это девство без жара и света[21], и оно навлекает на себя проклятие бесплодной смоковницы. Осуждение «весьма справедливо, потому что девственник и постник полезен только себе самому, а милостивый есть общая пристань обуреваемых, избавляет ближних от бедности и удовлетворяет нуждам других. Из добрых же дел те обыкновенно ценятся выше, которые служат на пользу другим»[22].

Неразумные девы, уйдя из мира и поселившись в келье, проводили свою жизнь в молитвах и размышлениях. Занимаясь очищением своей души, они не замечали человеческого страдания. Поэтому в глазах Жениха они не были истинными девами. Разумные же, ведя строгую жизнь, не забывали и о помощи нуждающимся. Именно за дела милосердия им уготована награда.

Забота о чистоте и доброй репутации девства в Церкви требовала от Иоанна Златоуста бороться против возможных злоупотреблений, одним из которых были «духовные браки» – совместная жизнь

христиан, мужчины и женщины, давших обет безбрачия. Во времена святителя подобная практика был распространена как в Антиохии, так и в Константинополе.

Скорее всего, традиция появилась еще в I веке и получила наибольшее распространение в III веке, о чем свидетельствует та борьба, которую начали вести с подобным беззаконием отцы Церкви[23]. Почти все сведения об этой традиции дошли до нас исключительно в сочинениях ее противников и обвинителей. Для них совместная жизнь двух христиан, давших обет безбрачия, казалась или скрытой формой реального сожительства, или весьма непоследовательным и непонятным делом.

Несмотря на суровое церковное осуждение и борьбу с ними, «духовные» браки не исчезли и к IV веку. Анкирский (314 г.), Никейский (325 г.)[24] и следовавшие за ними вплоть до VI века соборы постоянно повторяли соответствующие каноны, которые повсеместно нарушались. Не было такого авторитетного отца Церкви, который бы не осуждал этот порок. Среди них нужно назвать святителей Григория Нисского[25], Григория Назианзина[26], блаженного Иеронима[27]. Но ничто не сравнимо по силе выражений, нежности чувств и глубине психологического анализа с двумя произведениями Златоуста против этого церковного злоупотребления – «Словом к девственницам, жившим вместе с мужчинами» и «Словом к жившим вместе с девственницами».

Эти «Слова…» написаны для обличения «скверножительства» и возвращения согрешивших к девственной жизни. В сущности, два эти «Слова…» представляют собой единое целое. Хотя они и обращены к различным адресатам, но связаны между собой одинаковым содержанием. Аргументы обоих «Слов…» также очень схожи или даже повторяются.

Каковы же причины для оправдания этого странного обычая? Златоуст рассматривает все возможные мотивы, но не находит ни одного, заслуживающего внимания[28].

Истинная причина подобного сожития с девами, по мнению святителя, такова: удовольствие жить с женщиной не только по закону брака, но и без всяких половых отношений. Несмотря на соблазн и людскую молву, духовенство живет с девственницами, тем самым показывая, насколько велико это удовольствие. Эти отношения прино-

сят даже большее наслаждение, чем супружеские. В супружеских отношениях страсть постепенно утихает, муж пресыщается и неумеренная похоть укрощается. Этому же способствуют беременность, роды, воспитание детей и частые болезни, изнуряющие тело и иссушающие цвет юности. Девственницы же за отсутствием этих причин долго сохраняют себя молодыми и пышущими здоровьем, поэтому у живущих вместе с ними похоть без законных супружеских отношений возбуждается вдвойне[29]. Таким образом, истинная причина подобной безнравственности заключается в порочной похоти и предосудительном удовольствии[30]. Без двух этих составляющих «сквернодействие» не будет иметь смысла и прекратит свое существование.

Поэтому Златоуст в двух своих «Словах…» горячо призывает дев и духовенство изменить образ жизни. Он приводит слова Христа и апостола Павла, увещевающих избегать всякого соблазна[31]. «Чем сильнейшим ты считаешь себя и нисколько не испытывающим вреда от такого сожительства, тем более ты делаешь себя обязанным расторгнуть эту связь. Чем ты сильнее, тем справедливее было бы тебе поддержать слабейшего»[32]. Лучше вступить в настоящий брак, чем вести подобный образ жизни: «Брака ни Бог не осуждает, ни люди не укоряют; ибо это – дело честное, никого не оскорбляющее и не поражающее; а такое девство при сожительстве с мужчинами осуждается всеми больше прелюбодеяния; потеряв свое значение, оно упало низко, и даже ниже самой пропасти прелюбодеяния»[33].

ДИАКОНИССА

Олимпиада – самая известная диаконисса того времени, которая и до сего дня является идеалом и примером женского служения в Церкви. Ее деятельность была тесно связана с жизнью Иоанна Златоуста.

Ее жизнь и состояние были полностью посвящены служению Богу. Она служила нуждам бедных и больных и так щедро поддержала церкви в Греции, Малой Азии и Сирии – не только деньгами, но и землями, – что даже занявший Константинопольскую кафедру Иоанн Златоуст, которого можно было бы назвать великим проповедником милостыни и благотворительности, укорял ее за неразборчивую и

безграничную щедрость, напоминая, что ее богатство – это дар Божий и что она должна быть мудрой в распределении своих средств. И этот совет, считает историк, послужил одной из причин ярой ненависти к святому со стороны алчного духовенства столицы, которое наживалось на пожертвованиях диакониссы[34].

Олимпиада стала преданной духовной дочерью и другом святителя. Под его мудрым руководством святая диаконисса духовно возрастала. Она, в свою очередь, платила архиепископу за его духовную заботу своим женским вниманием к его телесным нуждам, в особенности наблюдая, чтобы ему доставляли здоровую пищу и чтобы сам Златоуст не подрывал и без того слабое здоровье слишком строгим воздержанием. Сама же Олимпиада вела строгий образ жизни, носила старую и грубую одежду и ограничивала себя в пище и сне.

Гонение, воздвигнутое на святителя, было для Олимпиады началом целого ряда испытаний, которые обнаружили все сокровища ее души. После изгнания Златоуста из Константинополя в 404 году Олимпиада подверглась жестоким преследованиям, как и остальные последователи архипастыря. Она обвинялась в пожаре, который вспыхнул немедленно после отъезда святителя и разрушил храм Святой Софии и палату Сената. Ее бесстрашие перед лицом префекта, который пытался угрозами заставить ее взять на себя вину, вызвало всеобщее восхищение. Однако Олимпиада, презирая деньги, не поступилась своими убеждениями и, будучи изгнанной из Константинополя, поселилась в Кизике, откуда, помогая своему духовному наставнику, высылала деньги в далекую Армению; в одном из писем Златоуста упомянуто об этом событии. Известия о силе ее духа были большим утешением сосланному архиепископу, который испытывал огромные телесные страдания и душевную боль.

Письма к святой Олимпиаде святителя Иоанна Златоуста убедительно свидетельствуют о том, насколько духовно близка была эта диаконисса святителю и как она страдала, переживая невинное изгнание верного служителя Церкви. Иоанн, утешая ее, отправил в Кизик семнадцать писем, дошедших до нас. Эти письма – зеркало, в котором отражаются нравственные качества благочестивой души константинопольской диакониссы. Златоуст пишет о трудах, которые она перенесла: «С первого возраста до настоящего дня ты непрестанно питала алчущего Христа, напоила жаждущего, одевала нагого, гостеприимно

принимала Его странником, посещала больного, приходила к связанному. Имей в мыслях море твоей любви, которое ты открыла до такой степени, что оно с большою стремительностью достигает самых границ вселенной, потому что не только твой дом открыт для всякого пришедшего, но и повсюду на земле и на море многие воспользовались твоею щедростью, благодаря твоему гостеприимству»[35]. Удивление архипастыря вызывает не только то, что она достигла этих добродетелей, несмотря на свое языческое происхождение, но и то, что она сумела сделать это за столь короткое время[36]. Роскошь, земное богатство не увлекали мысли этой святой. Константинопольская диаконисса вела воздержанный образ жизни, она «приучила свой желудок вкушать пищи и питья лишь столько, сколько нужно, чтобы не умереть»[37]. Так же она была строга к себе и в отношении сна. Если для людей сон являлся необходимым требованием их тела, их природы, то для Олимпиады таким требованием стало бодрствование.

Восхищаясь подвигами константинопольской диакониссы, святитель продолжает: «В самом деле, получив такое мягкое и нежное тело, выросшее во всяком виде роскоши, ты так преследовала его разнообразными страданиями, что оно находится теперь в положении нисколько не лучшем того, как если бы оно уже умерло: ты зажгла в себе такое множество болезней, что стали напрасны и искусство врачей, и сила лекарств, и всякие попечения, и всецело предалась непрерывным страданиям»[38].

Но святитель советует Олимпиаде не унывать, а наоборот – радоваться тому, что Господь посылает ей подобные испытания. «Печали, каковы бы они ни были, причиняются людьми и отображают ничтожность тех, кем они наносятся; а дары и награды даются от Бога… Итак, радуйся и веселись, нося венок, торжествуя, попирая жала врагов»[39]. Польза от такой скорбной жизни, полной трудов и искушений, весьма велика. «Ты с юного возраста шла по пути прибыльному и полному бесчисленных венцов и среди беспрерывных и сильных страданий. В самом деле, тебя не переставала постоянно осаждать болезнь тела различных видов и свойств, болезнь более тяжелая, чем бесчисленные виды смерти; бесчисленные ругательства, оскорбления и ябеды не переставали устремляться против тебя; сильные и непрерывные приступы уныния и источники слез постоянно обеспокоивали тебя»[40].

Константинопольского архипастыря искренне радует, как мужественно его духовный друг переносит все приключающиеся с ней несчастья и скорби. На это способна только душа, «полная сил и изобилующая богатым плодом мужества». Иоанн Златоуст называет ее «башнею, стенами и гаванью» Константинополя, где находят покой и утешение все, измученные мирской суетой, бурей страстей и невзгод. Олимпиада своими делами и страданиями учила мужественно вступать на путь добродетели, невзирая на те трудности, которые с этим связаны. Пример ее терпения, мужества и любомудрия был красноречивее любых слов[41].

О прочих добродетелях святой Олимпиады – смиренномудрии, любви и др. – Иоанн Златоуст не хочет и говорить, потому что это увело бы его в плавание «по беспредельному морю, а лучше сказать – по морям, пролагая разнообразные пути каждой добродетели, из которых всякий путь рождал бы опять море»[42].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Творения святителя Иоанна Златоуста являются свидетельством того, чем и как жила современная ему христианская община в Антиохии и Константинополе. В его сочинениях нашли отражение те насущные проблемы, которые волновали в тот период Церковь. Женщины принимали активное участие в жизни христианской общины. В своих творениях Иоанн Златоуст упоминает о служении вдов, дев и диаконисс. Все его произведения, так или иначе посвященные месту и роли христианки, были вызваны практической необходимостью. В основном они носят нравственный и пастырско-увещательный характер и обращены к конкретным людям или конкретной общине.

Во времена жизни и деятельности святителя Иоанна Златоуста горели яркие светильники чистоты, высокой нравственности и духовности, но одновременно и грех и порок вторгались в церковную жизнь. Высота и добродетели женщин, несших свое служение, вызывали удивление и приводили ко Христу новых учеников. Тогда как грязь и мерзость порока тех, кто должен был своим образом жизни и служением возвеличивать имя Христа, вызывали осуждение не только христиан, но и остальных людей. Становится понятным, почему

святитель с таким пылом обрушивает на них свой гнев, призывая отвратиться от тьмы и возвратиться к свету. Он предлагает им примеры святости, благочестия. Златоусту был дан дар слова, дар живого и властного слова. Все красноречие Константинопольского архиепископа направлено к исправлению подобных христианок. И в то же время неподдельную радость и восторг вызывают у него добродетельная жизнь и подвиги истинных учениц Христа.

Иоанн Златоуст был, прежде всего, проповедником Евангелия. «И вместе с тем он был всегда очень современным и даже злободневным учителем. Смысл его учительства понятен только из живого исторического контекста. Это был евангельский суд над современностью, над тем мнимым воцерковлением жизни, в котором, по свидетельству Златоуста, слишком многие находили преждевременное успокоение в христианском обществе IV-го века»[43].

Примечания

[1] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского: В 12 т. Почаев: Изд-во Свято-Успенской Почаевской Лавры, 2005. Т. 1. С. 350.

[2] Там же. С. 315.

[3] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 10. С. 315.

[4] *Thurston B.B.* The Widows. A Women's Ministry in the Early Church. Minneapolis: Fortress Press, 1989. P. 56.

[5] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 535.

[6] Там же.

[7] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 3. С. 366.

[8] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 11. С. 741.

[9] Там же. С. 733.

[10] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 3. С. 365.

[11] Там же.

[12] Там же. С. 362.

[13] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 431.

[14] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 12. С. 247.

[15] *Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. 3. С. 250.

[16] Там же. С. 348.

[17] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 1. С. 455-456.

[18] Там же. С. 423.

[19] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 7. С. 810.

[20] Там же.

[21] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 2. С. 336.

[22] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 7. С. 812.

[23] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 3. С. 299.

[24] *Leipoldt J.* Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig: Koehler & Amelang, 1954. S. 107.

[25] Каноны, или Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных и святых отец. Монреаль: Издание братства прп. Иова Почаевского, 1974. С. 37, 115.

[26] *Григорий Нисский*. Творения святого Григория Нисского: В 7 ч. М., 1865. Ч. 7. С. 388.

[27] *Григорий Богослов*. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского: В 2 т. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, [Б.г.]. Т. 2. С. 153.

[28] *Иероним Стридонский, блаж*. Да будут одежды твои светлы // Иероним Стридонский, блаж. Сборник писем. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. С. 55–56.

[29] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 1. С. 381–382.

[30] Там же. С. 352.

[31] Там же. С. 360.

[32] Там же. С. 355.

[33] Там же. С. 357.

[34] Там же. С. 381.

[35] *Созомен*. Церковная история. Кн. 8 // http://www.sedmitza.ru/text/433531.html.

[36] *Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 3. С. 615.

[37] Там же. С. 608.

[38] Там же.

[39] Там же. С. 607.

[40] Там же. С. 652.

[41] Там же. С. 634.

[42] Там же. С. 654.

[43] Там же. С. 609.

[44] *Флоровский Г.В*. Восточные отцы V–VIII века. Минск, 1999. С. 154.

Алексей Сидоров

Как богатые пытаются войти в царство небесное (Ирина Хумнена Палеологиня, в монашестве – Евлогия)

История Византии, богатая удивительными событиями и их сочетаниями, еще более поражает нас многообразием удивительных личностей, которые причудливо переплетаются между собой. Цари и вельможи, простые поселяне и воины, архиереи и монахи, клирики и миряне явили как образцы высочайшей святости, так и примеры обычных человеческих грехов, порой резко контрастирующих с преизобильными дарами Божией благодати, изливающимися не только на усердных и неусыпных подвижников, но и, казалось бы, на обычных людей. Православие как стержень всего бытия державы ромеев ярко проявило контрасты человеческого существования. И в период заката Византии, в так называемую эпоху Палеологов, эти контрасты обнажились с предельной отчетливостью. Их можно проследить в жизни ряда выдающихся деятелей названной эпохи, поскольку сведения о них чаще всего отражаются в дошедших до нас источниках. Наше внимание в конкретном случае привлекла личность игуменьи Евлогии, в миру – Ирины Хумнены Палеологини.

Жизнь этой яркой личности отнюдь не представляется обычной[1]. Рожденная в 1291/1292 году, она была второй дочерью известного вельможи и изысканного эрудита Никифора Хумна – одного из наиболее приближенных лиц к особе императора Андроника II[2]. Воспитываемая им и благочестивой матерью, Ирина купалась в родительской любви и благожелательной атмосфере дружной семьи[3]. От природы богато одаренная, живая и эмоциональная, она особенно сдружилась со своим братом Иоанном – личностью также неординарной: впоследствии он стал талантливым военачальником, солидным юристом и довольно известным ритором[3]. Впрочем, счастливое детство

Ирины в лоне любящей семьи продолжалось недолго: в 1303 году она, в возрасте всего 12 лет, становится женой старшего сына Андроника II, деспота Иоанна, который являлся наследником императорского престола. Отец, достигший вершины своего могущества и политического влияния, писал, что ни одна из дщерей ромейских не имела такой чести, как его собственная дочь (PG, 111, 1445–1446). Богатство, слава и всеобщее почитание нежным туманом обволакивали юную царевну. Однако Промысл Божий уготовал Ирине совсем иную судьбу, нежели царственная порфира. В 1307 году ее молодой муж внезапно умирает. Оставшись вдовой в 16 лет, Ирина, по совету митрополита Феолипта Филадельфийского[4], ставшего ее духовным отцом, и вопреки сопротивлению родителей, решается отречься от мира и принимает монашеский постриг с именем Евлогии. Раздав часть своего имущества бедным и уделив значительную сумму денег на выкуп пленных, она заново отстроила обитель, которая была основана в начале XII века императрицей Ириной Дукой, супругой Алексея I Комнина, и позднее пришла в запустение[5]. Обитель, находившаяся в самом сердце Константинополя недалеко от Святой Софии, получила наименование «Человеколюбца Спаса» и представляла собою двойной монастырь, то есть соединенные под общим управление женский и мужской монастыри. Хотя подобного рода двойные обители не приветствовались и даже прямо запрещались в Византии, но в конце XIII – начале XIV века наметилось их некоторое возрождение[6]. Духовником этой обители стал свт. Феолипт Филадельфийский, который (до своей кончины в 1322 году) окормлял ее как лично, во время своих визитов в столицу, так и письменно – посредством писем и сочинений, адресованных монахиням и монахам обители. С этим монастырем была связана вся последующая жизнь Евлогии. Именно сюда, следуя установившемуся византийскому обычаю[7], перед смертью удалились ее родители, также принявшие монашеский постриг. Находясь в своей обители, Евлогия, унаследовавшая огромное состояние своего мужа, родителей и почившего брата, постепенно обретала все более и более сильное влияние на религиозную, общественную и политическую жизнь не только столицы, но и всей империи, которая, правда, клонилась к своему закату. Когда разразились исихастские споры, Евлогия решительно встала на сторону оппонентов свт. Григория Паламы, оказывая всяческое покровительство Акиндину и его сторонникам[8].

В обители Спаса Человеколюбца влиятельная игуменья и скончалась вскоре после 1355 года.

Такова внешняя канва жизни этой, несомненно, неординарной византийской аристократки. О внутренней духовной жизни ее и, в частности, о том, как пыталась она стяжать Царство Небесное, можно судить по ряду источников, из которых главными являются послания святителя Феолипта к Евлогии и переписка ее с неким монахом, которого она избрала себе в духовники спустя много лет после смерти Филадельфийского митрополита. Что касается посланий святителя, то их сохранилось пять; первое написано в 1307 году, то есть вскоре после смерти деспота Иоанна, мужа Ирины Хумнены, а остальные четыре – непосредственно перед кончиной свт. Феолипта – в 1321–1322 годах[9]. Особо примечательно первое послание, в котором митрополит, понимая состояние молодой вдовы, намечает духовные ориентиры ее будущего жития. Данные ориентиры предполагают тесное сопряжение отрицательного и положительного моментов. Отрицательный момент связан преимущественно со стеснением плоти: оставлением «телесной приятности» (τὴν τοῦ σώματος ἀπόλαυσιν), ограничением широты потребностей, угнетением плоти добрыми трудами, понуждением себя во всем (βίαζε σεαυτήν ἐν πᾶσι) и постоянным «упражнением в узком [пути]». Или, как говорит святитель: «Поражение плоти приносит победу душе, а разумное угнетение тела отверзает источник радости в духе». Отрицательный момент аскезы предполагает и «социальное измерение». Своей духовной дщери митрополит советует: «Оставь частые беседы во дворце, отпусти множество слуг, избегай льстивой суеты». Рука об руку с этим отрицательным моментом идет и момент положительный, который предполагает в первую очередь усердное ревнование о том, чтобы сочетаться со Христом в духовном супружестве. Характерно, что такое ревнование мыслится в связи с упражнением в молитве Иисусовой, то есть в связи «с постоянным призыванием имени Его», – это указывает на широкое распространение в начале XIV века практики этой молитвы. Особый акцент ставится на стяжании памяти смертной:

> Одинокой будешь положена во гроб; одинокой предстанешь на Страшный Суд, хотя и воскреснешь вместе со всеми; одинокой будешь представлять [на нем] оправдание жизни своей. Не бу-

> дет у тебя ни одного защитника: ни родителей, ни сродников, ни тех, кто [здесь] заискивает [перед тобой], следует [за тобой] и сопровождает [тебя]. Одни только добрые дела и прямодушная совесть будут естественными ходатаями твоими.

Таким образом, первое послание свт. Феолипта только намечает перед юной вдовой тесный и узкий путь к Царству Небесному, не указывая на многочисленные трудности и препятствия, которые встретятся на нем. Некоторые из этих препятствий (хотя, разумеется, не все) отмечаются в последующих посланиях.

В данном отношении особенно показательны третье и четвертое послания. Святитель обращается в них к Евлогии, уже имеющей многолетний (около 14–15 лет) опыт монашеской жизни и опыт управления монастырем. И, несмотря на это, он в этих посланиях мягко и деликатно указывает своей подопечной на ее духовную незрелость. Прошлое своими крепкими узами жестко сковывало молодую, только достигшую тридцатилетнего возраста игуменью. Поэтому престарелый архипастырь и обращается к ней:

> Ты еще [наслаждаешься] прогулкой по весне благополучия и питаешься утешением, [получаемым] от родителей, братьев, сродников, друзей и всех знакомых; получаешь удовольствие от благоуханий похвал, и услада расслабленности (ἡ τῆς ἀνέσεως τέρψις) владеет тобой. Это притупляет [твое] ведение, делает косным волю (τὴν γνώμην – или: разумение) и заставляет цепенеть произволение (τὴν προαίρεσιν), [то есть ослабляет те способности], которые подготавливают [человека к преодолению] трудностей.

Вероятно, ностальгия по прошлой богатой роскоши и изнеженности великосветской расслабленности болью пронзала сердце Евлогии, поскольку духовник пишет:

> Продала ты все имения свои и оставила родителей, братьев, сродников, друзей, знакомых, деньги, дома, земельные владения и само тело свое. Вместо этого ты обрела драгоценную жемчужину (Мф 13:46) – Христа, Который есть всяческое бла-

> го и превышает всякое благо (τὸν ὄντα πᾶν αγαφὸν καὶ ὑπὲρ πᾶν αγαφόν). Чего тебе не хватает и чем ты недовольна? Чего ты лишена и чем ты раздражена?

Судя по дальнейшему рассуждению, причина недовольства и раздражения игуменьи лежала в неполноте разрыва с миром: она имела живую связь с родственниками и близкими, не порвав полностью и с «обыкновением мира» (τὴν συνήθειαν τοῦ κόσμου). Не полностью отказалась Евлогия и от своего огромного богатства, вследствие чего между ней и сродниками возникли какие-то имущественные раздоры. Иначе едва ли митрополит бы стал писать ей:

> Если же ты, отрекшись от всего этого, видишь ныне, что [твои] родители [вновь] отнимают некогда отданное тебе (τῶν πραγμάτον) и отворачиваются от тебя, а также видишь кого-нибудь, задумавшего отнестись с презрением к тебе, то приходишь в замешательство и смущение. Порой копья печали, гнева и памятозлобия уязвляют тебя, а порой ты сама пускаешь в собеседников [острые] стрелы прекословия с языка своего.

Видимо, даже частичный отказ от богатства повлек за собой для Евлогии определенное понижение ее социального статуса, вследствие чего некоторые люди, пресмыкавшиеся ранее перед будущей царицей, стали позволять себе относиться к ней с пренебрежением, возбуждая в Евлогии печаль мирскую (2 Кор 7:10). Поэтому понятно увещевание свт. Феолипта:

> Похищающие принадлежащее тебе и презирающие тебя [на самом деле] скорее чинят вред [самим себе]… [Они] расторгают узы твои и проторяют тебе путь к духовной свободе, а презирающие тебя сохраняют тебя нетщеславной. И смотри, как это устраивается: презираемая, ты страдаешь, а страдая – познаешь позор славолюбия. Ведь когда тебя окружали лестью, ты не ведала о сокрытом в тебе [зле] и служила [ему], но [теперь], будучи ввергнута в печаль и смятение бесчинством и презрением, ты познала это. Ты вскармливала дикого зверя

> [в себе], будучи почитаемой и исполняя [свою] возлюбившую мир волю (τὸ φιλόκοσμον θέλημα), – и тебе казалось, что ты пребываешь в мирном состоянии и являешься бесстрастной. Когда же тебя оскорбили, обидели и уязвили презрением, то дикий зверь восстал, разрывая тебя на куски, озлобляя, терзая тебя, разжигая гнев и ввергая в памятозлобие.

Таким образом, мудрый митрополит показывает своей духовной дочери, сколь тесно она еще связана с этим миром, где нет ничего постоянного, где все так зыбко и ненадежно. И тем не менее человек пытается найти в этом мире прочное основание бытия, уповая на такие тщетные вещи, как, например, высокое социальное положение и богатство. О последнем святитель пишет:

> Богатии века сего нищают и алчут (Пс 33:11), поскольку вводятся в обман желанием тленных [благ] и поскольку им кажется, что они владеют тем, над чем невозможно [на самом деле] властвовать. Поэтому там они будут алкать и мучиться, так как лишились истинного богатства, возлюбив текущую материю (τὴν ῥέυυσαν ὕλην) и обманчивое удовольствие [прелестей] преходящего века, которые ткутся и рассеиваются, словно постав паучинный. Впрочем, подобные [богачи] делаются бедными и изнуряются голодом не только в будущем веке, но часто и здесь, ибо все зыбко в этом мире.

Слова святителя явно указывают на то, что для Евлогии мираж богатства и прелестей века сего был еще заманчивым и притягивал душу ее.

Судя по письмам свт. Феолипта, не только этот прелестный мираж представлял духовную опасность для молодой настоятельницы: у нее часто происходили стычки и ссоры с сестрами, немалую роль в которых играл властолюбивый и несдержанный характер Евлогии. Кроме того, горячий темперамент и буйная игра плотских страстей служили для нее, как и для многих, немалым препятствием на пути ко спасению. И неслучайно в своем последнем кратком послании святитель особое внимание обращает на «отвратительность» (или то, что в душе вызывает тягостное и томительное ощущение), говоря так:

> Пусть [никогда] не вводит тебя в заблуждение отвратительность плотских чувств. А отвратительностью я называю противоразумное наслаждение (τὴν παράλογην ἡδονήν), ибо то, что кажется наслаждением чувств, становится отвратительным во время [нашего] исхода [из жизни сей]. Ведь телесные ощущения, будучи преходящими, приносят утешение [лишь] до кончины (πρὸ τοῦ τέλους); добродетели же, восхищающие душу к будущему, утешают [нас] и после кончины. И радость ту никто не отнимет у души (ср. Ин 16:22).

Старец, стоящий в конце своего жизненного пути, прекрасно знал истинную цену всех преходящих чувственных удовольствий, порождаемых маетой мудрования плоти. Поэтому он, предостерегая свою духовную дочь от этой маеты, во втором послании делает основной акцент на стяжании добродетелей воздержания и терпения. На сей счет он высказывается так:

> Наслаждение и слава [земная] снимают с нас облачение славы Божией, а воздержание и терпение вновь ткут это облачение. Когда наслаждение иссушается воздержанием, а тщеславие уничтожается [стойким] перенесением несчастий, то душа возвращается к любви Божией и облекается миловидной красотой смиренномудрия.

И в этом же послании дает ряд конкретных советов Евлогии, среди которых можно отметить следующий:

> Посещай, когда возможно, недугующих сестер и старайся сама услужить им. Присутствуй [у постели] умирающей сестры и смотри на агонию при исходе души: это способствует познанию тщеты настоящей жизни и презрению к ней, а также побуждает душу к аскетическим подвигам.

Вообще следует констатировать, что в посланиях свт. Феолипта к Евлогии рассыпано множество жемчужин православного аскетического богословия, добытых им посредством тяжкого молитвенного труда и непрестанного пота аскезы[11]. Неслучайно именно опытный

характер христианского Богомыслия и истинной мудрости подчеркивается митрополитом во втором послании:

> Слово [лишь] тогда обретает многую силу, когда оно подтверждается свидетельством делания. Ибо когда слово [учителя], как обладающего опытным ведением (τὴν ἐν πείρᾳ γνῶσιν ἔχων), вливается в мысль [обучаемого], то оно побуждает и все внутреннее расположение души [этого обучаемого] к равному рвению в добродетели.

Сам святитель, несомненно, обладал неистощимым богатством такого опытного ведения, и, проживи он дольше, путь в Царство Небесное для Евлогии стал бы значительно более доступным под руководством столь мудрого старца. Однако Промысл Божий распорядился иначе, и молодая настоятельница осталась на этом тернистом пути без духовного наставника. А о том, что он был ей насущно необходим, свидетельствует сохранившаяся ее переписка с одним неизвестным монахом[12].

Переписка содержит 22 письма, из которых 8 принадлежат Евлогии (1, 3, 5, 7, 9, 11, 13 и 15), а остальные 14 – ее корреспонденту (2, 4, 6, 8, 10, 12, 14 и 16–22). Она состоялась в период между 1332 и 1338 годами (возможно, около 1335-го) и продолжалась около одного года. Установить личность корреспондента Евлогии исследователям не удалось, хотя высказывалась гипотеза, что это был исихаст Игнатий, известный по переписке Варлаама Калабрийского[13]. Имеется предположение, что вторым духовником Евлогии является Феоктист Студит – автор нескольких агиологических произведений, посвященных патриарху Афанасию I Константинопольскому, и стихов в честь свт. Григория Паламы[14]. Но это тоже не более чем очень и очень зыбкая гипотеза. Наконец, существует странное предположение – даже на ранг гипотезы не претендующее, – что этим монахом был известный оппонент свт. Григория Паламы – Акиндин[15].

Исходя из переписки, об этом анониме мы можем сказать немногое. Прежде всего, он был человеком образованным, поскольку посылает Евлогии свою книгу, содержащую трактаты («слова») в защиту [эллинской?] словесности и против тех [христиан], которые считали такую словесность ненужной («не благой»)[16]. Кроме того,

книга содержала поэтические сочинения, написанные ямбическими и гексаметрическими стихами. По словам самого автора, трактаты были написаны им, когда он еще находился в миру (ἔτι ὢν κοσμικὸς), а поэзия – уже после пострига. Свои стихотворения автор характеризует так: одни из них легко доступны для понимания, а другие обладают более сокровенным, то есть духовным, смыслом; последние суть плод «исихии», но «безмолвия» не самого автора, а молитвенного опыта, собранного им из чтения «отеческих трудов» (τῶν πατερικῶν ἐξειληγμένον πόνων; посл. 12). Еще он отправляет своей корреспондентке некие сочинения («Слова»), посвященные патриарху Афанасию I Константинопольскому, отмечая их еще необработанный и черновой характер (посл. 4). Таким образом, корреспондент Евлогии – инок, совсем не чуждый словесности и достаточно образованный. В то же время он был любителем «исихии» и неохотно покидал свою келлию (посл. 8 и 9). Жил он, вероятно, где-то на окраине Константинополя, а по возрасту едва ли был намного старше Евлогии. При всем том этот монах был человеком довольно известным в столичных христианских кругах: он упоминает о своих друзьях, епископах и даже патриархе (вероятно, либо Исайе, либо Иоанне XIV Калеке), которые просят его уделить им время (посл. 17).

Каким образом познакомилась Евлогия с этим монахом, остается неизвестным. Возможно, она, услышав о нем от кого-то из близких людей, направила ему письмо, тот ответил – и между ними завязалась переписка, начало которой утеряно. В сохранившемся первом послании Евлогии, являющемся ответом на письмо монаха, мы ничего конкретного не находим: здесь обретается только обычный для Византии жанр эпистолярной любезности. Несостоявшаяся императрица восхваляет «великую способность (силу) к любомудрию» своего корреспондента и одновременно жалуется на отсутствие у нее словесного образования (αμαθιαν εις την επιστημην τῆς γραμματικῆς), скромно констатируя в то же время собственную, пусть и малую, способность рассуждения (καὶ τὴν μικρὰν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν), дарованную ей благодатью и человеколюбием Творца и Спасителя Иисуса Христа (посл. 1). В формальном отношении переписка сводится к просьбам Евлогии посещать ее для духовных бесед и вежливым, но упорным отказам монаха исполнить эти просьбы, поскольку ему потребовалось бы в таком случае нарушить свое безмолвие и выйти из уединения в

городскую суету; наконец он соглашается навещать Евлогию шесть раз в году. Однако за этой формальной стороной переписки можно уловить некоторые существенные моменты, характеризующие личность и духовный настрой как самой Евлогии, так и неизвестного инока, выбранного ею в качестве духовного наставника.

Первое, что бросается в глаза при чтении писем, – чувство глубокого одиночества и скорби, которое, видимо, стало одной из основных констант земного бытия Евлогии. Она пишет, что после кончины обоих отцов – одного, давшего ей рождение по плоти, и другого, возродившего ее посредством пострижения в монашество, – жизнь ее стала мучительной (ὀδυνηπῶς ζῶ), поскольку она лишилась духовного и просвещенного (буквально «словесного») общения (ὁμιλίαν πνευματικὴν ἅμα καὶ λογικὴν). Именно такое одиночество и заставило ее искать бесед с избранным ею монахом (посл. 7). Тот же, отказываясь от личных бесед, которые, по его мнению, могут быть заменены письмами, указывает на боголюбезное устроение души царственной настоятельницы, любящей больше «исихию», чем общение (посл. 8: οὐχ ἧττον εἶναι φιλήσυχον ἤφιλόμιλον τὴ φιλόθεον γνώμην). Действительно, из собственных слов Евлогии мы узнаем, что она не покидает стен своего монастыря. Указываются и причины: при отсутствии строгого затворничества тесная связь с царствующим домом заставила бы ее присутствовать на царских свадьбах, похоронах и прочих торжествах. А это потребовало бы наличия многочисленной челяди, роскошных выездов и прочих затрат. Подобные издержки Евлогия считает ненужными, поскольку материальные средства будут служить не для спасения сестер, вверенных ей Богом (посл. 15). А судя по всему, эти средства были еще значительными (посл. 7), и в личном распоряжении игуменьи находились большие суммы. Весьма показательно, что она не желала тратить их на суетные и мирские вещи – школа свт. Феолипта дала ей серьезную аскетическую выучку. Но избранному ею в духовники монаху она готова была оказывать всяческую поддержку (посл. 7). Помимо чисто материальной помощи (каких-то денег, необходимых вещей и проч.), это были книги, дорогие и ценные в Византии. Корреспондент Евлогии пишет о великом множестве («куче» – σωρὸν) книг, собранных Никифором Хумном и ею лично, как божественных, так и светского содержания (ἑλληνικῶν τε καί θείων), и, прямо говоря о своей потребности в этих книгах, просит ее прислать их (посл. 10).

В целом по переписке создается впечатление, что между монахом и Евлогией установилась определенная душевная связь, в которой значительную роль играла общность интеллектуальных интересов. Однако читающего письма не покидает ощущение, что корреспондент Евлогии постоянно чувствовал ее высокое социальное положение и ту грань, которая отделяла его – человека, скорее всего, незнатного происхождения – от вельможной игуменьи. Хотя она осыпает его похвалами («о, чудеснейший человек Божий» и т.д.), высоко ставя его литературный талант и глубину мысли (посл. 13), шило в мешке утаить трудно – властный характер и привычка повелевать проскальзывают у Евлогии постоянно. Один тот факт, что она, несмотря на упорное сопротивление монаха, настояла на том, чтобы тот посещал ее, говорит о многом. И когда монах, призванный стать духовником Евлогии, обращается к ней как к опытному знатоку «исихии» и монашеской жизни (πρὸς ἥσθχίας ἐπιστήμονα καὶ τοῦ μοναδιχοῦ βιοῦ; посл. 8), это звучит явной дисгармонией. Также его высказывание, что из уст женщины исходит глас, подобающий мудрому мужу, и что этот глас есть естественное порождение «самомудрой (αὐτόσφου) души» (посл. 2), едва ли можно отнести только на счет византийского «политеса». Сама Евлогия порой осознавала опасность того главного «дикого зверя», который терзал ее изнутри наряду с прочими «зверями». Она говорит о неком свойстве (или «силе» – ἡ ἰσχὺς) нашего падшего ума[17], который должен осознавать подчинение (ὑποταγήν), держащее его в узде; если же эта узда ослабевает и ум чувствует себя свободным, то тут же делается добычей страстей. Она познала это на опыте, ибо когда ее ум освободился от узды духовного подчинения (τοῦ ζθγοῦ τῆς νοερᾶς ὑποταγῆς) архиерею (речь идет о свт. Феолипте), он сразу же попал в плен греховных помыслов. Теперь же, встретив избранного ею монаха, она надеется, что вновь обретет узду такого подчинения (посл. 15). Однако освободиться от рабства страстей, как это известно всем из собственного духовного опыта, значительно труднее, чем стать их добычей, поскольку они крепко держат в плену «свободный ум»… Для Евлогии это было трудно еще и потому, что покойный Филадельфийский святитель по своей духовной мощи намного превосходил нового духовника игуменьи. Сама она, судя по некоторым признакам, также успела «заматереть» в своей призрачной свободе от всякого духов-

ного окормления. Накинуть на ее ум новую узду, дарующую истинную свободу, было уже нелегко.

Впрочем, следует отдать должное неизвестному нам монаху: он приложил все силы, чтобы помочь освободиться настоятельнице от ее «диких зверей». Так, в одном письме (посл. 18) речь идет о каком-то конфликте Евлогии с неизвестными монахами; дело было вынесено на суд патриарха, но здесь вельможная настоятельница проявила, вероятно, строптивость, ибо духовник увещевает ее быть смиренной, особенно в отношении к патриарху – «отцу всех христиан». Вообще, он советует ей не быть мелочной [в спорах о незначительных] вещах (οὐκ δεῖν ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὰ πράγματα), поскольку такая мелочность лишает нас возможности властвовать над собой. Также он советует обращать внимание в первую очередь на яростное начало своей души (τοῦ θυμικοῦ τῆς ψυχῆς), ибо только укрепив его и соделав соответствующим нашему богоданному естеству, можно воспитывать других (посл. 19). Увещевает монах Евлогию избавиться и от страха смерти (посл. 22), возложив все упование на Бога и «возлюбив Его всем сердцем своим» (посл. 21). Таким образом, он предстает перед нами как человек духовно опытный, и личная преданность «исихии» нового духовника Евлогии не вызывает никаких сомнений. В одном из писем (посл. 14) он высказывает ее в классических формулировках: «Сидя в келлии своей, я собираю самого себя (συναγαγὼν ἐμαιλὸν) пред одним только Богом, видящим и ведающим все»; говорится и о тщательном рассмотрении должного для него образа жизни, который состоит в удалении от всего чувственного и в покое уединения. О том, что для безымянного монаха это была не только чисто внешняя «исихия», то есть просто затворничество и удаление от мира, свидетельствует его совет Евлогии также пребывать в келлии и стяжать мир в душе со страхом [Божиим] и любовью к Святой Троице, постоянно освящать свою душу и озарять ум чистой мыслью о святом имени Господа, которое очищает тех, которые думают об этом имени и соблюдают заповеди Божии, насколько возможно им (посл. 16). Здесь явный намек на упражнение в постоянной молитве Иисусовой, опыт которого у духовника Евлогии, несомненно, имелся. Таким образом, его духовный настрой, насколько можно судить по спорадическим заметкам в переписке, принципиально ничем не отличался от аскетического богословия свт. Феолипта и остальных поздневизантийских исихастов.

К сожалению, мы не знаем, как развивались дальше отношения этого духовника и Евлогии. Абсолютное молчание источников заставляет предположить, что их пути разошлись. Как уже указывалось, в позднейшей истории византийской Церкви имя Евлогии тесно увязывается с врагами свт. Григория Паламы[18]. Он и его сторонники сравнивают ее с библейской Иезавелью. Сам святитель говорит, что Евлогия «из честолюбия стремится быть учителем мужчин в божественных догматах», отмечая ее преклонение перед «внешней», то есть языческой, мудростью; она, по его словам, «старается возбудить войну в святой Церкви против себя самой, древних святых, друг против друга и каждого против самого себя». Евлогия на несколько лет дает прибежище в своем монастыре Акиндину, называющему ее «женщиной по природе, но не женщиной по нраву», и оказывает мощную финансовую поддержку всем еретичествующим сторонникам его. И эволюция этой яркой и одаренной личности от духовной ученицы свт. Феолипта, одного из наставников свт. Григория Паламы, к предательнице дела Православия представляется во многом загадкой. Конечно, такого рода эволюция – вещь, к сожалению, довольно обычная. Ведь, как хорошо известно, даже один из Апостолов Самого Господа стал предателем. А в дальнейшей истории Церкви мы постоянно сталкиваемся с различного рода «Иудами» и «Иудушками»[19]. Однако конкретная фигура Евлогии заслуживает, тем не менее, внимания.

Думается, во многом эту загадку можно объяснить с помощью известного евангельского повествования о встрече Господа с богатым юношей (Мф 19:16-21; Мк 10:17-27; Лк. 8:18-27). В истории церковной письменности это повествование изъяснялось постоянно, хотя и понималось по-разному. В Церкви, начиная с истоков ее бытия, наблюдается отрицательное отношение к богатству, а соответственно, и сильное тяготение к буквальному пониманию этого повествования. Достаточно вспомнить первохристианскую общину, когда все верующие «были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (Деян 2:44-45). Такой пафос нестяжания определял и все бытие монашества. Неслучаен тот факт, что буквально воспринял указанное евангельское повествование, согласно свт. Афанасию Великому, отец монашества – прп. Антоний, продавший все доставшееся ему от родителей наслед-

ство[20]. Примеру прп. Антония затем последовали сотни и тысячи богатых и знатных христиан, решивших отречься от мира и принять на себя ангельский лик монашества. Естественно, в Церкви всегда существовали и богатые. Обращаясь именно к таковым христианам, свт. Василий Великий предостерегает их: «Чем больше у тебя богатства, тем меньше любви»[21]. Следует отметить, что в церковной традиции имеется и немало примеров духовного понимания повествования о богатом юноше. Так, Климент Александрийский полагал, что его не следует толковать в узком, буквальном смысле, поскольку здесь речь идет об изгнании из души ложных представлений (τὰ δόγματα) о деньгах и имуществе, вожделения к ним и «сочувствия». Для александрийского учителя материальные блага являются как бы «орудием», которым можно пользоваться и искусно, и дурно. Главная задача их – служить человеку, а не господствовать над ним. Евангельское повествование поэтому соотносится в первую очередь со страстями души, а не с богатством как таковым. К подобному небуквальному изъяснению названного евангельского повествования склонялся и блаж. Августин[22]. Важно подчеркнуть, что у отцов Церкви внимание преимущественно акцентировалось на нравственном аспекте богатства. В частности, свт. Иоанн Златоуст констатирует великую власть богатства и влияние его на духовное преуспеяние: «Хотя бы мы в остальных отношениях и были добродетельны, богатство истребляет все эти добродетели»[23]. Подобное нравственное видение материального благосостояния и позволяет Златоустому отцу понимать истинный смысл слов Господа: «Трудно богатому войти в Царство Божие». Вследствие чего, как говорит св. Иоанн, «Христос этими словами не богатство порицает, но тех, которые пристрастились к нему»[24]. Поэтому главная борьба за уничтожение зла, связанного с богатством, разворачивается в душе человека, который должен преодолеть в себе мучительную страсть сребролюбия и любостяжания. Подобная точка зрения Златоустого отца недалека в принципе от точки зрения Климента Александрийского.

Исходя из этого, можно сказать, что в рассматриваемом евангельском повествовании вряд ли следует искать осуждения богатства и богатых как таковых. Господь говорит, что богатому трудно (δυσκόλως), а не невозможно войти в Царство Небесное. Действительно, богатство создает мощные препятствия на пути достижения

христианского совершенства не только потому, что будит в человеке страсть к любостяжанию, но и потому, что намертво приковывает его к земному бытию такими нитями лилипутов, как многочисленные привычки к различным аспектам комфорта. Оно будит и страсть тщеславия, и подспудное осознание собственного превосходства над людьми менее богатыми, а также зависть к более богатым; наконец, поскольку богатство неразрывно связано с властью, страсть властолюбия пускает глубокие корни в душе богатых[25]. Такой огромный шлейф страстей и греховных помыслов становится многопудовыми гирями, прикованными к ногам богача, который встал на путь спасения. И подобного человека можно только пожалеть, что и сделал Господь…

Пример Евлогии в этом отношении показателен. Горе раннего вдовства, резкое ощущение бренности всего земного и обаяние благодатной личности Филадельфийского святителя изменили всю ее жизнь, заставив избрать тесный и узкий путь подвижничества. Искренне и с энтузиазмом несостоявшаяся царица державы ромеев начала шествовать по нему. Однако сильнейшая инерция прошлой жизни, с которой она не сумела до конца расстаться, постепенно гасила этот энтузиазм: потратив значительные суммы на постройку и устроение монастыря, Евлогия все еще оставалась богатой; родственные и социальные связи еще тесно опутывали ее; богатая душевная жизнь, служащая часто почвой для произрастания семян духовной жизни, понемногу стала все более и более преизобиловать потоками чрезмерной эмоциональности, заглушая теперь эти семена; властная натура, подпитываемая неразумной лестью, завистью и интригами окружающих, все чаще рвала узду смирения. Наконец, Евлогия была одной из умнейших женщин своей эпохи. А интеллектуальное богатство является, наверное, одной из самых опасных форм богатства, ибо оно более всего способствует возрастанию в нас «архигреха» – гордыни, в которой «выступает особенно заметно и неприкосновенно чисто религиозное противление воли Богу, на первой же, начальной степени она касается собственно ближайшим образом только людей»[26]. Эти факторы, на наш взгляд, и определили печальную эволюцию царственной игуменьи. Как сложились последние годы ее жизни и как решена ее посмертная участь – это ведает один только Бог, но церковной анафеме она, вместе с Варлаамом, Акиндином и прочими врагами

Православия, подпадает. И ее пример еще раз убедительно показывает, сколь трудно, сколь мучительно трудно богатому войти в Царство Небесное, доступ в которое невозможен без соблюдения догматической акривии и духовных законов благочестия.

Примечания

[1] В изложении биографии Евлогии мы опираемся преимущественно на две работы: *Laurent V.* Un princesse byzantine au cloitre. Iréne-Eulogie Paleologine, fondatrice du covent des femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος // Échos d'Orient. T. 29. 1930. P. 29–60; *Hero A.C.* Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // Byzantinische Forschungen. Bd. 9. 1985. P. 119–147.

[2] Один известный византинист замечает, что в начале XIV века два человека доминировали в литературной и политической жизни Ромейского государства: Феодор Метохит и Никифор Хумн. См.: *Ševčenko I.* Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. Bruxelles, 1962. P. 3–4.

[3] Констатируется, что мать Ирины была образцовой женой и замечательной матерью, наложившей отпечаток своей искренней христианской веры на всех детей, тогда как Никифор оказывал преобладающее влияние на интеллектуальное воспитание своих чад. См.: *Verpeaux J.* Notes prosopographiues sur la famille Choumnos // Byzantinoslavica. V. 20. 1959. P. 256.

[4] Ibid. P. 257–259.

[5] О нем см. нашу работу: *Сидоров А.И.* Святитель Феолипт Филадельфийский: его эпоха и его учение о Церкви // Альфа и Омега. № 3 (17). 1998. С. 80–112.

[6] См.: *Salaville S.* Une lettre et un discourse inédits de Théolepte de Philadelphie // Revue des Études byzantines. T. 5. 1947. P. 104.

[7] См.: *Trone R.H.* A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: The Philanthropic Saviour // Byzantine Studies / Etudes Byzantine. V. 10. 1983. P. 81–87.

[8] По словам И.И. Соколова, византийцы были столь высокого мнения о монашестве как пути к Царству Небесному, что у них «сложился обычай принимать пострижение под старость или перед смертью, лишь бы предстать на суде Христа, Царя всех, в ангельском чине». Этот обычай стал уделом всех классов общества, особенно высшего. «Редкие из царственных особ рассматриваемой эпохи, умерших естественной смертью, отходили в вечность, не приняв пострижения» (*Соколов И.И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XII века (842–1204). Опыт церковно-исторического исследования. СПб., 2003. С. 60–61).

[9] См. характеристику отца Иоанна Мейендорфа: «Как нам известно, управляющая в Константинополе женским монастырем Ирина-Евлогия не оставила ни управления колоссальными владениями, доставшимися ей в наследство от отца, мужа и брата, ни политическую жизнь; себя она по-прежнему называла βασιλίσσα [царица]. Начиная с 1342 г. она находится в центре придворной партии антикантакузинистов, и именно благодаря ее покровительству и покровительству ее семьи Акиндин вновь добивается доступа в

императорский дворец. В монастыре Евлогию постоянно видят в окружении толпы родственников, просителей и клиентов, осыпающих ее льстивыми похвалами и вызывающих недовольство ее духовника. После осуждения в августе 1341 г. Акиндин оказывается в числе этих последних, избегает, таким образом, преследований и, кажется, живет в ее монастыре Человеколюбца Спаса по меньшей мере до 1344 г. Богослов-антипаламит восхваляет Евлогию, подчеркивая как ее богатство, так и ум; он сравнивает ее с Крезом и Семирамидой. Для паламитов Евлогия, напротив, Иезавель, щедро раздающая деньги, а акиндинисты "едят с ее стола", как лжепророки. Она – "их собственная императрица", в этом качестве св. Григорий Палама противопоставляет ее Анне, всегда являющейся православной в его сочинениях и в сочинениях его друзей. Евлогия имеет претензию учить о догматах Церкви, подражая тем самым св. Феодоре, восстановившей Православие после иконоборческого кризиса; эта претензия возмущает св. Григория; он напоминает, что она никогда не была правящей императрицей и что после смерти мужа за ней не сохранилось ни одной из императорских прерогатив» (*Иоанн Мейендорф, прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 112–113).

[10] Мы опираемся на наш перевод: *Феолипт Филадельфийский, свт.* Послания к монахине Евлогии // Альфа и Омега. № 3 (25). 2000. С. 89–114; № 3 (41). 2004. С. 87–100. Греческий текст по изданию: *Hero A.C.* The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia. Brookline, 2004. P. 34–95.

[11] Святитель на сей счет говорит: «Если сохраняешь в своей собственности приданое и удерживаешь за собой дома и поля, а также сохраняешь что-либо иное из земных [стяжаний]».

[12] См., например, рассуждение об искушениях в третьем послании: «И грешник, и праведник спасаются искушениями: грешников постигают искушения для того, чтобы они заплатили долги своих грехов и, уцеломудрившись здесь скорбями, были избавлены от тамошних испытаний; с праведниками же приключаются искушения для того, чтобы смирилось их помышление, возносимое горé добродетелями, и чтобы не лишились они награды, хранимой для них Богом. Без огня и воды не закаливается меч, без клещей не приготавливается древесный уголь, а монах не увенчивается без добровольных трудов и невольных искушений. Добровольные труды и [приходящие] извне скорби суть клещи Божественного огня».

[13] Мы в данном случае опираемся на издание: A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Paleologine / Ed. by A.C. Hero. Brookline, 1986. Ссылки будут даваться по нумерации писем.

[14] См.: *Laurent V.* La direction spirituelle à Byzance. La correspondence d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur // Revue des Études byzantinnes. V. 14. 1956. P. 64–68; *Hero A.C.* Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina. P. 139–140.

[15] *Бейер Х.Ф.* Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // Античная древность и средние века. Вып. 31. 2000. С. 308–315.

[16] Такое странное предположение без каких-либо оснований выдвинуто Д.С. Бирюковым в кн.: Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Ч. II. М.–СПб., 2009. С. 486–487.

[17] В греческом тексте фраза достаточно сложная: τὸ παρὸν βιβλίον ἔχει λόγους ὑπὲρ τῶν λόγων πρὸς τοὺς οὐκ ἀγαφὸν οἰομένους τὸν λόγον.

[18] Понятие «ум» в святоотеческой письменности имело особое значение: «Основой внутреннего человека является то, что, согласно греческим Отцам, называется “умом”. “Ум” не имеет ничего общего с интеллектом, набором знаний, “мозгом”, то есть всем тем, что теперь принято называть “умом”. “Ум” – особый духовный “орган” человека, через который человек познает “тишину”, то есть Благодать Бога, а через это – и Самого Бога». См. предисловие к кн.: *Симеон Афонский, монах*. О Божественной Тишине. Святая Гора Афон, 2009. С. 3–4.

[19] Мы опираемся здесь на работу: *Костогрызова Л.Ю.* Оценка паламитами и антипаламитами роли Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве // Античная древность и средние века. Вып. 31. 2000. С. 290–296.

[20] Не умножая примеров, можно указать на личность Аполлинария Лаодикийского.

[21] *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. III. М., 1994. С. 180–181.

[22] *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I. М., 2008. С. 921–922.

[23] См.: *Сидоров А.И.* Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые Записки Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. 1998. С. 74–75.

[24] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. VII. Кн. 2. М., 2001. С. 643.

[25] Там же. С. 645.

[26] Тот же старец Симеон Афонский четко подметил эту связь, замечая: «Богатый и властный – самый бессильный человек, ибо не имеет сил и решимости освободиться от наслаждения богатством и властью» (*Симеон Афонский, монах*. Цит. соч. С. 57).

[27] *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 300.

Диакон Августин Соколовски

Учение святителя Августина Иппонского о благодати как нравственная парадигма жизни во Христе

ВВЕДЕНИЕ: «АВГУСТИН ВЕРЫ» И «АВГУСТИН ИСТОРИИ»

Введенное библейской критикой Нового времени различение между «Иисусом веры» и «Иисусом истории» в своем нейтральном, не обусловленном стремлением выйти за рамки церковной ортодоксии содержании указывает на формальное феноменологическое различие, которое существует при восприятии христологических догматов Церкви и непосредственном приближении к библейскому тексту. Подобное противопоставление не превращается в противоречие при прочтении догматического наследия Церкви в свете библейского Откровения, а свидетельств Библии – в свете пасхальной веры Церкви и свидетельства сакраментальной правды ее исторического бытия. Интересно, что различие между восприятием веры и восприятием истории может распространяться не только на Образ Христов, но и на тех, кого мы считаем аутентичными истолкователями Его учения, переданного в апостольском Предании Церкви. Это святые отцы, один из которых – святитель Августин Иппонский (354–430).

«Я более всех их потрудился; не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор 15:10). Эти слова Апостола Павла со всей искренностью мог бы сказать о себе Августин. Учитель христианского Запада написал огромное количество произведений, превосходящее по своему объему творения других представителей святоотеческой письменности. Спектр охваченных Августином тем в целом охватывает все основные богословские вопросы, а богословское наследие североафриканского Отца легло в основу того, что принято считать латинской ортодоксией первого, неразделенного тысячелетия христи-

анской истории. Фраза Апостола Павла могла бы быть произнесена Августином целиком. Ведь именно учение о благодати характеризует все богословие святителя, дает ключ к прочтению его произведений и позволяет связать воедино столь разнообразное наследие африканского учителя[1].

Тема жизни во Христе раскрывается на всем протяжении творчества Августина, начиная с его первых философических диалогов, непосредственно предшествующих и последующих его крещению в возрасте 33 лет в 387 году в Милане, и заканчивая одним из последних его произведений – трактатом «De Corrептione et Gratia» («О благодати и назидании»), к содержанию которого мы обратимся в завершении настоящего доклада. Тема жизни во Христе позволяет провести и виртуальное разделение между Августином веры – Отцом Церкви, открывающем для себя богословие благодати и развивающем его на основании библейских текстов и предыдущих свидетельств церковной веры, и Августином истории – человеком, обретшим веру во Христа в результате многолетнего мучительного поиска и исповедовавшим в обретении этой веры дар благодати. Августин-человек и Августин-богослов столь тесно переплетаются друг с другом, что исследователи наследия учителя христианского Запада часто стараются объяснить его богословие фактами его биографии, а также прочитать его биографию как отражение его богословия. Обратимся к «Августину истории».

HOMO CONFESSANS: «ИСПОВЕДЬ» – АВТОБИОГРАФИЯ ЖИЗНИ ВО ХРИСТЕ

Бывают произведения, написанные не чернилами, а кровью – кровью опыта и поиска смысла. Это делает их вечными. Среди таких произведений – «Исповедь» Августина. Латинское название «Confessiones» передает гораздо больший диапазон смыслов, нежели его перевод на русский язык словом *исповедь*. Слово *исповедь*, указывающее прежде всего на исповедание грехов в соответствующем таинстве или вне его, на своего рода признание, не вполне отображает то, что хотел сказать названием своего произведения Августин. Исповедь – это исповедание, хвала, признание того, каким удивительным и недоступным для понимания образом Господь приводит к вере в Него[2].

> Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя. И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих; человек, который носит с собой повсюду смертность свою, носит с собой свидетельство греха своего и свидетельство, что Ты «противостоишь гордым». И все-таки славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих. Ты услаждаешь нас этим славословием, ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе (Исповедь 1, 1, 1).

Эти начальные слова произведения, которые столь часто цитируются в тех или иных популярных трудах, посвященных Августину, содержат в себе несколько весьма важных тематических указаний на понимание духовной жизни учителем христианского Запада. Величие Божие превосходит всякое понимание человека и предваряет всякое искание. Бог изначально ускользает от понимания человека и недоступен ему. Однако в человеке живет данное ему стремление обрести Бога, которое проявляется в осознании своей конечности, в смерти, говорящей о себе в своем преддверии – смертности. Бог «противостоит» гордым. Это противостояние выражается в неспособности человека прийти к богопознанию и вере собственными силами и ценой собственных заслуг. Антиномичность этой невозможности состоит в том, что человек «хочет славословить» Его – Творца, Создавшего «нас для Себя». И сердце человека «не знает покоя», пока не успокоится в Боге.

Повествование о жизни во Христе редко бывает биографией. «Исповедь» святителя Августина представляет собой один из исключительных случаев, когда путь к Богу приобретает автобиографическое измерение. Августин описывает свою жизнь, просматривая ее сквозь призму постоянного поиска смысла. Смысл открывается ему во Христе, но прежде Августину предстояло пройти путь искания правды.

Интересной представляется последовательность убеждений, принятых Августином на веру для того, чтобы вскоре разочароваться и отказаться от них. Так, осознание, что истина существует, почерпнутое Августином из произведений Цицерона, приводит его к опыту религиозности в манихействе. Современное восприятие несколько искажает наше представление о манихействе. Если сейчас оно вос-

принимается как отдельная, весьма своеобразная религия или секта, то тогда «церковь» последователей Мани претендовала на роль продолжателей дела Христова. Иерархия манихейского церковного сообщества существовала параллельно с христианской и конкурировала с ней. Исцеление философией приходит к Августину через скепсис. Если опыт философии он воспринимает в положительном контексте приближения ко Христу, то религиозность, воспринятая им в лоне манихейства, на месте которого могла быть любая другая религия, видится Отцом Церкви как парадигма лжи[3].

Жизнь во Христе описывается автором «Исповеди» в ретроспективном прочтении. Так, из тринадцати книг, которые составляют это произведение, десять – автобиографические. Из них лишь десятая посвящена «настоящему времени», то есть периоду, когда Августин писал свой труд[4]. Парадоксом восприятия, о котором говорит Августин, является то, что описываемая в его произведении жизнь вне Христа, в интеллектуальном и нравственном заблуждении становится жизнью во Христе в силу призвания даром благодати, произошедшим впоследствии. В этом – одна из важнейших интуиций видения жизни во Христе святителем Августином. Христос – Хозяин истории, делающий прошлое несуществующим. Прощение греха не только возвращает человеку праведность, но и преображает его неправедную биографию, преобразуя ее в жизнь во Христе. Воссоздание человека и «смещение» горизонтов времени – этим основным темам жизни во Христе соответствуют три последние книги «Исповеди» Августина, в которых он комментирует библейскую Книгу Бытия, уделяя особое внимание повествованию о творении мира и сути времени[5].

Главная богословская составляющая «Исповеди» Августина заключается в указании на дар благодати, приведший его к познанию истины во Христе. Благодать – не информация, не дополнительная сила, делающая путь добродетели менее трудным, но единственная возможность увидеть Христа. Неслучайно одно из парадоксальных высказываний Августина в «Исповеди» (в той или иной форме встречающееся во многих местах произведения): «Повели мне, Господи, и дай силы выполнить то, что повелеваешь» («Da quod jubes, et jube quod vis» или же «In vanum, Domine, præcipis, si tu ipse non das, quod præcipis») – вызвало гневную реакцию Пелагия, вошедшего в историю с именем «противника благодати».

О ХРИСТИАНСКОЙ БОРЬБЕ

Тема жизни во Христе в ее «агоническом» измерении раскрывается в трактате Августина о христианской борьбе («De Agone Christiano»), недавно впервые переведенном мною на русский язык с соответствующими комментариями.

Книга о христианской борьбе написана простым языком для братьев, слабо владеющих латынью. Она содержит правило веры и заповеди жизни. В книге я пишу:

> Да не послушаем тех, кто отрицает будущее воскресение плоти, указывая на сказанное апостолом Павлом: *Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия*[6], – не понимая сказанного тем же апостолом: *Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему – облечься в бессмертие*[7]. Действительно, когда это свершится, то уже не будет плоти и крови, но небесное тело.

Эти слова не следует понимать в том смысле, что не будет больше естества плоти, но под именем плоти и крови должно разуметь, по мысли апостола, тление плоти и крови, которого не будет в Царстве, где плоть будет нетленной. Возможно и другое понимание, при котором под именем плоти и крови апостол имеет в виду дела плоти и крови и тех, кто не наследует Царства из-за постоянной любви к ним. Книга начинается словами: «Венец победы»…[8]

Так, в свойственном ему автобиографическом стиле святитель Августин пишет о своем произведении «De agone christiano». Название произведения вполне соответствует замыслу автора: в кратких и простых словах изложить основы христианской веры, показать, в чем заключается смысл христианской жизни. Заключается он в борьбе. Но борьба эта не является ни борьбой за выживание – как в случае социальных потрясений; ни борьбой с христианами, мыслящими иначе, – как в случае насилия, применяемого раскольниками-донатистами по отношению к остававшимся в общении с вселенской Церковью.

Греческое слово ἀγών, употребляемое Августином в названии его произведения, соответствует латинскому *certamen* и означает борьбу или борение[9]. Оно подчеркивает драматический, подлинный, неигро-

вой характер происходящего, что особенно важно в контексте тогдашнего общества, привыкшего к различного рода боям и играм, которые устраивались для развлечения публики[10]. Христианская жизнь есть борьба, интеллектуальная и нравственная борьба с заблуждением и грехом, живущими в человеке и побежденными во Христе. Выражаясь современным языком, здесь мы имеем дело с интериоризацией конфликта[11]. Свойственный тогдашнему (как, впрочем, и сегодняшнему) обществу дух борьбы и конкуренции переносится Августином внутрь человека и преобразуется в одну из основных смысловых составляющих жизни во Христе.

По словам самого автора, трактат «О христианской борьбе» содержит правило веры и заповеди жизни (regula fidei e praecepta vivendi). Здесь в виде богословского рассуждения и пастырского назидания воспроизведено то, что в одном из литургических текстов православной традиции преподносится как основополагающая характеристика епископского служения: «правило веры и образ кротости»[12]. Подобному делению, предложенному автором, соответствует двухчастная структура произведения. В тридцати трех главах трактата блаженный Августин излагает правила нравственной и вероучительной ортодоксии и подвергает критике основные догматические заблуждения, распространенные в современной ему римской Африке.

Христианин борется со злом. Борьба эта ведется по примеру Христа, воспринявшего человеческую природу и победившего зло. Разъясняя слова об изгнании «князя мира сего» (Ин 12:31), Августин говорит о том, что диавол ни в коем случае не владеет этим миром, но манипулирует теми, кто «любит временные блага»[13]. Следует обратить внимание, что под любовью к временному Августин имеет в виду не банальную привязанность к окружающему; в данном случае он затрагивает одну из основных составляющих своего богословия: человек по самой природе своей есть человек любящий (homo amans или homo delectans)[14]. Направленность его любви определяет смысловую и бытийную ориентированность его существования. Любовь к Богу интегрирует человека в жизнь Тела Христова, которая делает возможной жизнь во Христе. В противоположность этому любовь земная представляет собой совокупность деструктивных сил, подчиняющих человека духам злобы и делающих его заложником земной реальности. Жизнь во Христе заключается в противостоянии страстям.

> Ибо там побеждаются враждебные нам невидимые власти, где побеждаются невидимые страсти. И если мы в нас самих побеждаем вожделения вещей временных, то необходимо побеждаем и того, кто чрез эти вожделения царствует в человеке[15].

Ссылаясь на слова апостола о порабощении тела (ср. 1 Кор 9:26-27), Августин говорит о необходимости следования его примеру. При этом подобное подчинение себе тела достигается не усилием воли и не следованием определенной аскетической практике, но подчинением себя Богу[16]. Подчинение это совершается по доброй воле и искренней любви[17].

> Подчиним же души наши Богу, если желаем поработить наши тела и победить диавола. Вера первой подчиняет душу Богу, затем следуют заповеди жизни, соблюдением которых укрепляется наша надежда, питается любовь и начинает становиться ясным то, во что прежде только верилось[18].

Любовь к миру, понимаемая как тотальная дезориентация изначальной направленности человеческого желания к Богу, может сопровождаться тяжкими недугами души, которые делают ее неспособной к адекватному восприятию добра. В таком случае человеку легче всего довериться авторитету слова Священного Писания о Сыне Божием, воспринявшем нашу слабость, чтобы мы исцелились Его силой[19].

Нравственное учение не является единственной составляющей жизни во Христе. Во второй части трактата «О христианской борьбе» Августин подробно излагает основные пункты церковного вероучения. По его словам, вера Церкви излагается «краткими словами, в которых содержится вечное»[20].

Одновременно с «De Agone» Августин пишет произведение к Симплициану, созданное им вскоре после рукоположения в епископы, между осенью 395-го и зимой 396 года[21]. В нем Августин разъясняет различные вопросы, относящиеся к истолкованию Писаний. Второй поставленный Симплицианом вопрос посвящен месту из Послания Апостола Павла к Римлянам[22]. Этот сложный текст повествует об избрании Иакова и отвержении Исава Богом еще до их рождения (Рим 9:10-29). Августин пространно разбирает каждый пункт рассуждения апостола. Наиболее важной в богословском отношении

является постановка вопроса о начале веры (initium fidei). Каким образом человек приходит к вере, и является ли вера результатом личного выбора, поиска и предпочтения или же следствием совершенных добрых дел? Ответ Августина парадоксально однозначен. Вера – дар Божий, и подается она избранием благодати, недоступным анализу и постижению человека. Благодать веры предшествует всякому доброму делу. Рассуждая об апостоле Павле, Августин говорит:

> Во многих местах он часто свидетельствует о том, что благодать предшествует делам не для того, чтобы упразднить дела, но показать, что они не предшествуют благодати, но следуют за ней. Чтобы никто не считал себя удостоившимся благодати за то, что делал добро, но знал, что невозможно делать добро без принятия благодати верою[23].

Итак, согласно Августину, вера является абсолютным даром божественной благодати. Интересно, что в своих предыдущих произведениях Отец Церкви также обращается к тематике соотношения добрых дел, благодати и веры и говорит, скорее, о том, что добрые дела могут предшествовать вере, которая, таким образом, становится их результатом и завершением[24]. Теперь же святитель однозначно говорит о полной незаслуженности благодати. Этому утверждению он останется верен во всех последующих произведениях. Очевидная перемена в богословии святителя признается им самим. В произведении «Retractationes», посвященном автобиографическому разбору написанных им самим произведений, Августин признает, что ранее не до конца понимал смысл слов Писания о тайне божественной благодати.

> Я не искал еще с вниманием и не открыл еще, в чем состоит избрание благодати, о котором говорит Апостол[25].

Исследователи по-разному объясняют эволюцию богословской мысли святителя Августина. Очевидно, что перемена эта наступила одновременно с его рукоположением в епископы. В связи с этим один из выдающихся знатоков Августина Нового времени, Корнелий Янсениус, считал, что «новое богословие» Августина было «даром епископской благодати»[26].

«КНИГА, СТАВШАЯ ПОЧТИ ЧЕЛОВЕКОМ»: «О БЛАГОДАТИ И ИСПРАВЛЕНИИ»

> Книга, ставшая почти человеком. Каждого писателя постоянно вновь изумляет, как его книга, раз отрешившись от него, начинает жить самостоятельной жизнью; он чувствует себя так, как если бы на его глазах часть насекомого оторвалась от целого и пошла своим путем. Быть может, он ее почти совсем забыл, быть может, он возвысился над изложенными в ней мнениями, быть может, он даже не понимает ее более и потерял те крылья, на которых он летал, когда обдумывал эту книгу; тогда как она ищет себе читателей, зажигает жизнь, приносит счастье, устрашает, создает новые произведения, становится душой замыслов и поступков – словом, она живет, как существо, озаренное разумом и душой, и все же не есть человек[27].
>
> *Фридрих Ницше.*
> Человеческое, слишком человеческое, 208

Эпиграфом для рассуждения о четвертом по счету произведении Августина, рассматриваемом нами, я взял слова Фридриха Ницше. Конечно, между двумя мыслителями нет непосредственной связи. Разве только если вспомнить нелюбовь немецкого нигилиста к Учителю Благодати, выразившуюся, в частности, в его знаменитой фразе о том, что, вчитавшись в «Исповедь» Августина, человек погружается в христианство как оно есть, видит его «утробу».

Трактат «De Correptione et Gratia», переводимый на русский язык под названием «О благодати и назидании» или «О благодати и исправлении», – это книга, «почти ставшая человеком». Забытая вместе в другими «антиполупелагианскими» произведениями святителя, «О благодати…» начинает жить «самостоятельной жизнью» в эпоху Нового времени, а богословие этого произведения становится центром дискуссии о свободе и самоопределении человека. «Это ключ ко всему учению Августина о божественной благодати и свободном решении», – говорил об этом произведении один из известнейших августинистов Нового времени Энрико Норис[28].

Темой трактата святителя Августина является христианское назидание, понимаемое как одна из основных составляющих жизни во Христе. Одновременно «De Correptione et Gratia» является попыткой

заново переосмыслить теперь уже досконально разработанное учение о благодати, которое, как мы помним, приобретает свой начальный импульс в произведении «К Симплициану». «О благодати и назидании» написано в 427 году, то есть «тридцать лет спустя». «В чем смысл христианского исправления, если все совершает благодать?» – с таким вопросом обращаются к Августину монахи одного из североафриканских монастырей.

Воссоздавая внутреннюю логику рассуждения Августина, следует обратить внимание на христологичность нравственной парадигмы в рассуждении о благодати и христианском назидании. Всякая нравственная жизнь строится, согласно Августину, по образу Христову. Человек Христос Иисус, воспринятый в полноте Своей человеческой природы полнотой божественной благодати, является не только реальностью догматических убеждений – «Христом веры», но и прототипом бытия каждого христианина, призванного в общение благодати. Как человечество Христово было воспринято Богом по абсолютному дару благодати, так и всякий, воспринятый к участию в богочеловеческом Теле Церкви, к жизни во Христе, призывается по дару[29].

За христологической парадигмой следует парадигма антропологическая. Августин проводит фундаментальное различие между благодатью человека до грехопадения («благодать Адама») и благодатью после[30]. Для понимания свойств благодати до грехопадения можно обратиться к учению о синергии благодати и свободной человеческой воли, принятому в святоотеческом греческом и в современном православном богословии. Благодать и свобода взаимно дополняют друг друга, причем человеческая свобода может самостоятельно трудиться для приобщения благодати или же благодать отвергнуть. Таким, согласно Августину, было состояние Адама до грехопадения. Не применяя понятия «синергия», Отец Церкви говорит об «auxilium sine quo non» – «благодати, без которой невозможны вера и делание».

Реальность грехопадения означает качественную «редукцию» потенциала человеческой свободы. Человек болен смертью, болен ошибкой и, как следствие, болен грехом. Болезнь эта распространяется и на его свободное решение. Человеку необходима благодать, всемогуществом своим разрушающая оковы смерти. Это благодать, дающая веру, дающая силу веры и дарующая плод веры в вере и постоянство в добре: «auxilium quo»[31].

Нравственная парадигма в рассуждении Августина следует лишь за христологической и антропологической. Христианское воспитание и назидание созидается любовью в сознании того, что исправление всегда возможно в благодати. Так, святитель призывает обращать слово ко всем и ни в коем случае не пренебрегать теми, кто, как кажется, останется неисправимым до конца. Дух любви в нас должен желать спасения всех[32]. В воспитании и наставлении учится и сам наставляющий. Слово христианского назидания, наполненное миром и любовью, наполняет благодатью всякого наставника Духом Святым. Воспитание есть исполнение заповеди Божией о любви:

> Итак, нам, не знающим о том, кто будет спасен, Бог повелевает желать спасения всех тех, кому мы проповедуем мир, и Сам Он совершает в нас это желание, наполняя любовью наши сердца Духом Святым, данным нам [ср. Рим 8:15][33].

Одно из ключевых понятий в богословии воспитания у святителя Августина – «мир». Мир Христов, делающий человека целостным, противопоставляется тотальной дезинтеграции человека и расщеплению его сознания в удалении от нравственного бытия во Христе. Поэтому и целью всякого воспитания, так же как и нравственного порицания, является не индоктринация человека в желании приобщить его «верным истинам», но приобщение и сохранение мира[34]. Богословие благодати в центре рассуждения Августина нисколько не умаляет реальности назидательной перспективы христианского наставления. Слово исправления должно быть произносимо со всей строгостью, в согласии со словами Писания: «Дурные сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор 15:33).

В заключение своего рассуждения о христианском исправлении Августин вновь возвращается к христологической парадигме. Слово назидания должно быть произносимо одновременно с молитвой о благодати для наставляющего и для принимающего наставление. Это благодать Христа, благодатью Своею воспринимающего человека в общение любви, Христа – возлюбившего слабых.

«Ибо Он настолько возлюбил слабых, что Сам сделался слабым за всех, и в слабости Своей был распят», – заканчивает Августин свое рассуждение о «Благодати и исправлении»[35].

Слова о «книге, почти ставшей человеком», не случайно взяты мною в качестве эпиграфа к рассуждению о трактате Августина «De Correptione et Gratia». Это произведение, посвященное христианскому воспитанию в контексте подробно разработанного богословия благодати, является одним из самых сложных для понимания и истолкования. Сложность эта связана не только с непривычной для современного христианского сознания последовательностью рассуждения о спасении только благодатью, о предопределении и осуждении. Сложность заключается в смещении богословских, философских и исторических контекстов каждой определенной эпохи, а также в возможности восприятия каждого фундаментального произведения вне его связи с автором. Именно это послужило причиной того, что рецепция Августина в западном и еще более восточном богословии наталкивалась на значительные трудности и проблемы и так и не была завершена.

В контексте нашей темы о жизни во Христе важно подчеркнуть, что во всех четырех произведениях Августина, взятых нами для обсуждения в этом докладе, говорится именно о жизни во Христе. Но последняя, для Августина, никогда не воспринимается в отрыве от христианской нравственной парадигмы, строящейся не на данности закона, но на обретении смысла во Христе. Примечательно и то, что в ответ на упреки в бессмысленности воспитания при принятии богословия, которое говорит о спасении исключительно по дару благодати, святитель Августин еще более радикализует это богословие, видя в своем понимании благодати не отрицание необходимости внимательного следования по пути жизни во Христе, но его единственное обоснование. Снова обращаясь к словам о книге, ставшей самостоятельной, и об авторе, «ее забывшем» (см. выше цитату Ницше), убедимся, что это не так:

> В моей книге «О благодати и исправлении», экземпляров которой не хватило для всех желающих, я, как мне представляется, особенным образом высказал идею о том, что окончательное постоянство в добре также является даром Божиим; нигде или почти нигде, если память моя мне не изменяет, я не высказывал мои мысли на этот счет столь явно и столь последовательно[36].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: *DEUS LIBERANS*

Традиционная иконография изображает Августина с горящим сердцем в руке. Именно так среди множества изображений святых узнается Учитель Благодати. Благодать, подаваемая как абсолютный дар по дару Христа, делает сердце человека живым и дает ему силу восприятия правды. Неповторимая антиномия учения Августина говорит о человеке, неспособном приобщиться ко Христу без дара благодати, и о человеке, неспособном не искать этого приобщения. Дар же по самому своему определению есть дар свободный.

Парадигма жизни во Христе получает в богословии Августина новое прочтение. Жизнь во Христе, в понимании Августина, делается свидетельством ежедневного и ежечасного, постоянного, вводящего в вечность проникновения подлинной свободы в порабощенное смертью и исчезновением человеческое бытие. Жизнь во Христе не есть постоянное упражнение в исполнении заповедей с оглядкой на постановление, но непостижимое вхождение Бога в историю каждой человеческой личности, называемое благодатью и дающее человеку способность любить добро.

Дар благодати есть дар свободы. Свободы от тотального подчинения греху и смерти, свободы, превосходящей границы человеческого рассуждения и освобождающей человека своего рода «обратным воплощением» – включением его в сакраментальную реальность Тела Христова, Тела Бога Искупителя и Освободителя.

Богословие святителя Августина сложно для понимания. Ясное указание на спасение по дару, не обусловленному ничем и безусловному в своей искупительной силе, часто приводило к ошибкам в рецепции наследия Отца Церкви. Удивительность богословского свидетельства Августина не только в том, что жизнь во Христе рождается и приносит плод вопреки непониманию и нежеланию человека, силой благодати как бы проступая, подобно лику Христа на Туринской плащанице, на такни смертного бытия, но и в осознании того, что подлинное богословское усилие предполагает невозможность ответа на вопрос «почему»:

> В разрешении этого вопроса я трудился для утверждения человеческой свободы, но благодать Божия победила. И поэто-

му не оставалось ничего иного, как признать потрясающую правду апостольских слов: *Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1 Кор 4:7)[37]

Библиография

Alici L. De agone christiano. Interiorizzazione del conflitto // Fede e Vita. Lectio Augustini XVIII. Settimana Agostiniana Pavese (2002). Roma, 2004. P. 35–55.

Brown P. La vie de saint Augustin. Paris, 2001.

Jansenius C. Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitatae, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses. Frankfurt, 1964 (репринт издания: Leuven, 1964).

Lettieri G. Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il «saeculum» e la gloria nel De Civitate Dei. Roma, 1988.

Lettieri G. Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino. Roma, 1999.

– L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina Christiana». Brescia, 2001.

– Enchiridion. La summa dell'altro Agostino // Fede e Vita, Settimana Agostiniana Pavese 2002 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 91). Roma, 2004. P. 57-129.

O'Donnell J.M. Augustine. Boston, 1985.

– Augustine, Sinner and Saint. A New Biography. London, 2005.

Соколовски А. Блаженный Августин как матрица всех заключений в богословии Корнелия Янсениуса // Церковь и время. 2008. № 1 (42).

Примечания

[1] На эту тему см.: *Lettieri Gaetano.* Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino. Roma, 2000.

[2] Для ознакомления с текстом «Исповеди» Августина с соответствующими комментариями можно рекомендовать издание Норберта Фишера: Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern / Norbert F. Freiburg i. Br., 1998.

[3] Ср.: Исповедь 5, 9, 19: «У меня зародилась даже мысль, что наиболее разумными были философы, именуемые академиками, считавшие, что все подлежит сомнению и что истина человеку вообще недоступна. Мне казалось, как и всем, что они именно так и думали; их намерение было мне еще непонятно. Я не упускал случая подавить в моем хозяине чрезмерную доверчивость, с которой он, я видел, относился к сказкам, наполняющим манихейские книги».

[4] Исповедь 10, 3, 4: «Какой же пользы ради, Господи, Кому ежедневно исповедуется совесть моя, в надежде больше на милосердие Твое, чем на свою невинность, какой пользы ради, спрашиваю я, исповедоваться мне в этих писаниях пред лицом Твоим еще и людям, рассказывая, каков я сейчас, а не каков был прежде. Пользу от исповеди в прежнем я увидел и о ней сказал».

[5] На эту тему см.: *Flasch K.* Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie; Text, Übersetzung, Kommentar. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004. Обращаясь к этой весьма полезной работе немецкого философа, представляющей собой, в том числе, подробный комментарий к 11-й главе «Исповеди» (рассуждение о времени), следует иметь в виду, что Флашу свойственно крайне критическое восприятие Августина и его богословия. Интересно, что в начале своего интеллектуального пути Флаш придерживался иной точки зрения и, в частности, стоял у истоков репринтного переиздания произведения Корнелия Янсениуса «Августинус» (Leuven, 1640), представляющего собою своего рода «Сумму» учения о благодати Иппонского святителя. «Августинус» является одним из наиболее грандиозных прочтений комплекса произведений Августина в свете его учения о благодати.

[6] 1 Кор 15:50.

[7] 1 Кор 15:53.

[8] *Августин*. Retractationes 2.3.

[9] Ср.: *Августин*. Sermo 64. 4: Agon latine certamen est.

[10] *Alici L.* De agone christiano. Interiorizzazione del conflitto // Fede e Vita. Lectio Augustini XVIII. Settimana Agostiniana Pavese (2002). Roma, 2004. P. 40; *Frend W.H.C.* The Donatist Church. Oxford, 1952. P. 219–223.

[11] Ср. название статьи Луиджи Аличи в предыдущем примечании.

[12] Тропарь Святителю Николаю и общий святителям.

[13] *Августин*. De Agone I, I, 1.

[14] Подробнее на эту тему см. статью Корнелиуса Майера: *Meyer C.* Delectatio (Delectare) в Augustinus-Lexikon. Vol. I. Basel, 1986–1994. Cl. 267–285.

[15] *Августин*. De Agone… I, II, 2. Говоря о власти сил зла над человеком, блаженный Августин одновременно подчеркивает относительность и ограниченность этой самой власти. Падшие ангелы всецело зависимы от воли Божией. Господь никогда не допускает, чтобы демонское искушение превосходило силы христианина. Диавольские внушения могут воздействовать на наши страсти, но не имеют доступа в святая святых человеческой свободы. Ср.: *Roland-Gosselin B.* De agone christiano // Oeuvres de saint Augustin. La morale chrétienne (I). Paris, 1949. P. 524.

[16] De Agone I, VI, 6; I, VII, 7.

[17] Ibid.

[18] De Agone I, XIII, 14.

[19] De Agone I, X, 11.

[20] De Agone II, XIII, 15.

[21] *Ceriotti G.* Sant'Agostino. Le diverse questioni a Simpliziano. Introduzione // Opere di Sant'Agostino. La vera religione. Nuova Biblioteca Agostiniana. VI/2. Roma, 1995. P. 265.

[22] См.: Ibidem. P. 301–345.

[23] Ibidem. P. 300–302: «Et multis locis hoc saepe testatur fidei gratiam praeponens operibus, non ut opera extinguat, sed ut ostendat non esse opera praecedentia gratiam sed consequentia, ut scilicet non se quisque arbitretur ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam».

[24] Ср.: *Августин*. De libero arbitrio («О свободном решении») 3, 20; Retractationes («Исправления») 1, 23, 2–3.

[25] Opere di Sant'Agostino. Ritrattazioni (Августин. «Исправления»). Nuova Biblioteca Agostiniana, I/II. Roma, 1994. P. 125.

[26] На эту тему см. мою статью в журнале «Церковь и время»: *Соколовски А*. Блаженный Августин как матрица всех заключений в богословии Корнелия Янсениуса // Церковь и время. 2008. 1 (42).

[27] *Ницше Ф*. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. Отдел четвертый: из души художников и писателей, 208 // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 346.

[28] *Noris E*. Historia Pelagiana. Patavia, 1677. I, XXIII, 92: Clavis qua ad universam Augustini de divina gratia et libero arbitrio aditus aperitur.

[29] *Августин*. De Correptione et Gratia // Oeuvres de Saint Augustin, 24. Paris, 1962. P. 336.

[30] Ibid. 339–348.

[31] Ibid. 347.

[32] Ibid. 375.

[33] *Августин*. De Correptione I, XV, 47.

[34] Ibid: «Ac per hoc, quia et corripiendo nihil aliud debemus agere, nisi ut ab ista pace quae est ad Deum non recedatur, aut ad eam qui recesserat revertatr, nos agamus sine desperatione quod agimus».

[35] Ср.: Ibid. P. 380.

[36] *Августин*. De Dono Perseverantiae XXI, 55 // Oeuvres de Saint Augustin, 24. Paris, 1962. P. 734.

[37] Августин. Retractationes II, I, XXVIII.

Протоиерей Всеволод Чаплин

Быть верными Евангелию. Миссия и диалог в условиях соприкосновения этических систем

Один из главных вызовов Православной Церкви в современную эпоху – попытка приравнять христианскую нравственность к иным этическим системам или растворить ее в эклектических этических системах (например, в «глобальной этике», проповедуемой Хансом Кюнгом) либо в этических взглядах «новых религиозных движений». В христианском богословии, особенно западном, существует искушение согласиться с идеей тождества христианской и нехристианской этики на основе учения о «естественном нравственном законе», заложенном Богом в природу человека. Впрочем, евангельская этика, этика церковная, невместима в рамки «естественного закона» и принципиально превосходит эти рамки. Да и само учение о «естественном нравственном законе» нуждается в освобождении от схоластического подхода и требует оценить его с позиции евангельской истины.

Естественный нравственный закон или нравственное чувство?

Нам хорошо известны слова святого апостола Павла: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим 2:14-15). Апостол, говоря о заложенном в душу каждого человека нравственном мериле, называет его «делом закона» и утверждает, что эти люди могут быть «сами себе законом». Впрочем, он не приходит к выводу, что наличие этого нравственного мерила отменяет нужду в богоот-

кровенном ветхозаветном законе, имеющем особую ценность в качестве детоводителя ко Христу (Гал 3:24). Апостол говорит: «Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим 7:12). И, конечно, святой Павел нигде не утверждает, что естественное нравственное мерило, присутствующее в душах язычников, отменяет необходимость следования нравственному учению Христа Спасителя.

Но именно такой вывод делают сегодня те, кто приравнивают естественную и христианскую нравственность. По их мысли, естественной нравственности достаточно как для достойной жизни на земле, так и для достижения вечного блаженства (если последнее ими воспринимается как реальность и ценность). По мнению этих людей, для того чтобы достичь нравственного идеала, нет необходимости быть христианином. В самом деле, если «естественный нравственный закон» дан Самим Богом, то ничего лучшего для человека и желать нельзя, а поскольку этот закон неизбежно присутствует в людях разных религий и даже в неверующих, то все веры и мировоззрения могут объединиться вокруг исполнения этого закона, а вопрос об истинности или ложности религиозных и мировоззренческих представлений отпадает сам собой.

Однако «естественный нравственный закон» в православном богословии вряд ли когда-либо воспринимался как твердый набор принципов и правил, кодифицируемых раз и навсегда для всего человечества. Схоластические попытки такой кодификации неизбежно разбиваются о реальность жизни. Да, в большинстве народов несправедливое отнятие жизни, презрение к родителям, разврат, обман, присвоение чужого и другие явные грехи осуждаются. Впрочем, и из этого правила есть немало исключений, причем не только в современных, но и в традиционных обществах, что хорошо известно.

Более того, «естественный нравственный закон» сталкивается в душе человека с другими, противоположными, влияниями, подчас более сильными и одерживающими верх. Это значит, что «естественный закон» не может быть действенным в полной мере. Апостол Павел пишет: «По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих... Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим 7:22-23, 25). Таким обра-

зом, можно заключить, что «естественный нравственный закон» вряд ли может быть назван законом в полном смысле этого слова: он не вполне определен и постоянно подвергается внутренней коррупции в душе человека, не говоря уже о внешних влияниях со стороны общества с дурными нравами, постоянно пересматривающего общепринятые нравственные правила. Неслучайно апостол Павел определяет его, применяя несколько расплывчатое понятие «дело законное». И, конечно, к этому «закону» еще более, чем к ветхозаветному, применимы апостольские слова: «А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет» (Гал 3:11).

С моей точки зрения, более корректно говорить не о «естественном нравственном законе», а о нравственном чувстве, заложенном Богом в природу человека. Оно действительно присутствует в душе каждого из нас, даже самого закоренелого грешника. Однако оно может заглушаться, подавляться и искажаться. И об этом как нельзя лучше свидетельствуют многие современные (контр)этические взгляды, оправдывающие то, что в культурах, основанных на Божественном Откровении, всегда считалось отклонением от нравственных норм: промискуитет, гомосексуализм, возжигание в себе прелюбодейных и блудных вожделений, убийство беспомощных людей, крайнее стяжательство, взимание чрезмерной лихвы, презрение к бедным и т.д. Впрочем, такие же тенденции наблюдались и много веков назад в культурах, не знавших сверхъестественного Божия Откровения. Вот почему можно предположить, что подлинная нравственность не могла и не может существовать в отрыве от Откровения. Для древних оно было дано в Моисеевом законе. Венцом же Откровения и выражением его для современного человечества является Священное Писание Нового Завета.

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ КАК ЦЕНТР ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Господь ясно говорит, что ветхозаветный закон Им не отменяется: «Доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5:19). Но Он совершенно определенно говорит и о том, что исполнения закона не-

достаточно для спасения – его непременным условием является качественно иное нравственное состояние, превосходящее даже самые высокие ветхозаветные стандарты (и уж тем более стандарты безрелигиозного мира: «Говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» – Мф 5:20).

Богочеловек дает людям новые заповеди, никак не вместимые в рамки житейской морали или морали ветхозаветной. И Он дает их как непреложные указания, не подлежащие релятивизации. «Вы слышали, что сказано древним… А Я говорю вам…» (Мф 5:21-22). Это безусловный императив, за которым следует безусловное требование совершенно нового уровня нравственной чистоты от тех, кто станет достойным войти в Его Царство. Господь Иисус однозначно и решительно объявляет недопустимым злословие по отношению к ближним, блудные помыслы, развод и вступление в брак с разведенной, клятву небом или землею, противление злу, совершенному против человека, показное творение милостыни, молитвы и поста и получение соответствующей моральной «награды» от людей (Мф 5-6). Христос осуждает и удовлетворенность человека своим нравственным состоянием, своими нравственными заслугами, даже вполне очевидными и бесспорными с точки зрения ветхозаветной и мирской морали (Лк 18:9-14). Очевидно, что такие нравственные мерки неприменимы для обывательской морали, примиряющейся с определенной мерой зла. И не случайно Господь говорит: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф 7:13-14). Это не значит, что Господь объявляет Своих учеников некой моральной элитой – в Его Царство призываются все. Но уровень нравственности, необходимый для спасения, радикально отличается от «праведности книжников и фарисеев», почитавшейся в мирской среде как наивысшее достижение.

Именно нравственность, задаваемая Нагорной проповедью, должна считаться нормативной для христианина и быть основой для его диалога с представителями иных этических систем. Мы не можем и не должны признавать достаточными для построения нашей собственной земной жизни или наших отношений с нехристианами ни ветхозаветный набор нравственных принципов, ни зыбкую почву

естественного нравственного чувства, ни тем более какие-либо господствующие в обмирщенном обществе моральные представления. Христианин – это человек, живущий по нормам Нагорной проповеди или по крайней мере стремящийся к этому. Любое примирение со злом, любой «откат» к дохристианской или нехристианской морали для него есть отступление, чреватое утратой спасения. Вот почему те (пост)христианские сообщества, которые оставили верность Евангелию ради удобного сосуществования с более «беспроблемными» этическими системами, потеряли силу соли, перестали быть местом настоящего духовного подвига, а значит, и не интересуют более людей, которые ищут спасения, и в лучшем случае превращаются в социальные механизмы, выполняющие чисто земные функции.

БЛАГОДАТЬ БОЖИЯ КАК СРЕДСТВО НРАВСТВЕННОГО ОЧИЩЕНИЯ

Высокая нравственная планка, заданная в Нагорной проповеди, недостижима человеческими силами. Неслучайно на вопрос о том, кто же может спастись, Господь Иисус отвечает: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф 19:26). Нравственные требования Евангелия представляют собой не просто систему запретов, которые можно было бы исполнить человеческой волей: они настолько высоки, что никакая воля не способна их исполнить. Да, волевые усилия, воспитание, внешние ограничения важны, но они одни не способны привести человека к достижению нравственного идеала, а значит, и к спасению. Скорее, важен свободный выбор личности, позволяющий Богу действовать в ней. Христианская этика говорит не только о воспитании воли; она говорит не о принуждении к деланию добра, а о действии на человека благодати Божией, которая преображает внутреннего человека настолько, что самая мысль о грехе становится невозможной. Святой апостол Павел говорит христианам: «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим 6:14).

Православной традиции свойственно представление о Божественной благодати как о необходимом условии нравственного совершенствования личности. «Как сухая земля, не получая влаги,

не приносит плода, – пишет святой Ириней Лионский, – так и мы, бывшие прежде иссохшим деревом, никогда не могли бы приносить плодов жизни без благодатного дождя свыше... Потому нам необходима роса Божия, чтобы мы не сгорели и не сделались бесплодными». Даже если добрые дела и совершаются, в отсутствие благодати они не становятся по-настоящему богоугодными. «Без благодати Божией, – читаем у святителя Тихона Задонского, – ничего благоугодного человек не может сотворить… В духовных делах человек без помощи Божией благодати – как иссохшая ветвь, которая не приносит никакого плода. Богу, творящему в нас и желание, и исполнение добра, подобает всякая хвала и слава, а человеку – стыд и смирение, потому что не только делать, но и хотеть без Бога ничего доброго не может». Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл решительно утверждает: «Когда нам нередко говорят, что человек сам, без всякой веры, способен нравственно совершенствоваться, нам говорят ложь. Подлинное нравственное совершенство только там, где Бог. Подлинное нравственное совершенство там, где в ответ на открытое человеческое сердце, на открытый разум, на молитву и веру Бог передает Свою благодатную силу, преобразуя и испепеляя этой благодатной и всемогущей силой человеческую греховность, преобразуя человека грешного в человека, по Богу созданного».

Итак, благодать Божия, подаваемая в истинной Церкви, – это главное и непременное средство достижения нравственного совершенства. Без действия Божия, без Таинств Церкви человек не может стать нравственным в смысле Нагорной проповеди. Решающим в нравственном совершенствовании личности является действие не человека, но Бога, и понимание этого является отличием христианской этики.

НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Христианская этика радикально отличается от других этических воззрений как высоким уровнем нравственных стандартов, так и утверждением о необходимости действия Божия, а не только собственных человеческих усилий, для достижения нравственного со-

вершенства. Об этом христианам необходимо помнить при диалоге и взаимодействии с приверженцами других этических систем.

Так, представляется неоправданным соглашаться с теми, кто пытается свести христианскую этику к Десяти заповедям Моисеева закона, при этом подчас совершенно забывая о заповедях с первой по четвертую, имеющих отношение к религиозной жизни. Иногда при этом идут еще дальше, подвергая ревизии остальные заповеди. Христианин призван ясно свидетельствовать о том, что данный подход к этике может быть приемлем лишь для поиска минимальной мировоззренческой основы сотрудничества с людьми других убеждений, нацеленного на обуздание наиболее тяжелых грехов и пороков. Однако сам по себе этот этический минимум для христианина никак не может восприниматься как достаточный или удовлетворительный – ведь речь идет о наборе этических взглядов, не позволяющих человеку достичь нравственного идеала и вечного спасения.

Еще более опасным видится соглашательство с попыткой объединить христианскую и нехристианскую этику на основе «естественного нравственного закона», на деле являющегося довольно расплывчатым нравственным чувством, отнюдь не всегда способным заглушить в душе человека греховные побуждения. При этом следует иметь в виду, что под естественной моралью все чаще понимается самый широкий набор этических взглядов, вплоть до прямого оправдания явлений, осуждаемых Священным Писанием как Ветхого, так и Нового Заветов. Апелляции к естественной или общечеловеческой нравственности, к утверждениям типа «мы чувствуем, что это правильно и хорошо» сегодня применяются для продвижения эвтаназии, идеи «однополых браков» и вообще идеологии полного этического релятивизма. Возможно, в некоторых случаях сотрудничество с людьми, делающими подобные декларации, может быть полезно для христианина и Церкви в тех или иных бытоустроительных делах. Но условием такого сотрудничества непременно должно быть ясное размежевание с вышеприведенными этическими взглядами и подчеркивание того, что христианская этика коренным образом отличается от них.

Мы можем вступать в диалог и взаимодействие и с людьми других вер, признающими Десять заповедей Моисеева закона, и с теми, кто имеет совершенно отличные от нас религиозно-этические взгляды, и с неверующими, включая сторонников нравственного релятивизма.

Чего мы не можем и не должны делать – это позволять использовать диалог и сотрудничество для того, чтобы поставить знак равенства между христианской и нехристианской этикой или попытаться объединить их в некие синкретические системы. В конце концов, вопрос о сохранности нашей веры и о чистоте ее проповеди по важности превосходит вопрос об эффективности мироустроительных дел, ибо затрагивает судьбу человека в вечности, его спасение.

Православная Церковь не может превратиться в институт, «освящающий» нравы и порядки, которые сформированы без ее участия по несвойственным ей законам. Успех ее миссии определяется не только человеческой энергией и эффективностью технологий. Основа успеха – верность евангельской истине и духу Христову, которые покорили сердца миллиардов людей разных поколений без всяких технологий, при минимуме человеческой силы и власти. Если мы будем проповедовать Христа, а не думать о том, как удобно прожить в «мире сем», Господь даст нам силы принести Ему «плод сторичный» (Лк 8:8).

Архимандрит Платон (Игумнов)

Язык морали и этики

Начиная с Людвига Витгенштейна (1889–1951), сформулировавшего принципы лингвистической философии, и с Джорджа Эдуарда Мура (1873–1958), открывшего в этике эпоху логико-лингвистического анализа, проблема языка морали приобрела значение одного из ключевых направлений в этических исследованиях XX века. «Было бы несомненным преувеличением утверждать, что в аналитической философии именно этике уделяется первостепенное внимание. Но так случилось, что ряд самых значительных монографий аналитиков начинается с книги об этике. Имеется в виду исследование Дж. Мура (1873–1958) "Принципы этики" (1903), отмеченное, как считают многие аналитики, печатью величия. Как раз с книги Мура начинается аналитическая этика»[1].

Представители аналитической философии выступают за прозрачность и ясность языка, способного открыть «наизначальнейший смысл наиболее простых слов, не искаженных позднейшей терминологией»[2]. В аналитической философии была предпринята попытка реконструкции языка как системы, «которая весьма сложным образом осуществляет посредничество между миром значений и миром звуков»[3], поскольку «лингвисты часто прибегают к словам, выражениям и формулировкам, которые кажутся старыми и общеизвестными», в то время как «в действительности их сущность нередко оказывается нераскрытой»[4]. Опасность таится «в подмене ходячими выражениями существа дела»[5], в неопределенности, «в двусмысленности, когда невозможно уже определить, что раскрыто, а что нет»[6]. Согласно Ф. Шлейермахеру, «все нуждается в уточнении», слово языка «уточняется только в контексте»[7]. Язык философии – «слово, открытие бытия вещей в полной обнаженности и прозрачности речи, слово о бытии»; в языке этика стремится быть «произнесенной тайной»[8]. «Недоступная разгадка тайны слова есть тайна самого́ непостижимого как такового»[9].

Согласно Витгенштейну, проблема языка заключается в том, что «предмет» этических и религиозных высказываний «трансценден-

тен», а «мы пытаемся их строить по правилам логического языка анализа фактов»[10]. Этика должна говорить о том, что относится к области абсолютного, изначального, доброго, ценного, вечного. «Пытаться писать или говорить об этике или религии – значит стремиться вырваться за границы языка»[11]. Если наука описывает действительность, а этика предписывает отношение к действительности, выражающееся в способности «отозваться на бытие»[12], то из этого факта следует, что этика имеет свой язык. «Об этике нельзя говорить на языке науки, утверждал Витгенштейн… Этику демонстрируют и удостоверяют как налично существующую форму жизни. Именно это важно для нас: делать этические утверждения – значит "кидаться на языковые ограничения". Но это столкновение вытекает из "потребности человеческой души, которую лично я не могу не уважать и никогда не позволил бы другим высмеивать ее", – писал Витгенштейн в "Лекции по этике" (1934)»[13]. В языке морали и этики открывается таинственная глубина человеческого духа. «Решение загадки жизни в пространстве и во времени лежит вне пространства и времени»[14]. Витгенштейн говорит о логической непостижимости религиозных и этико-эстетических категорий, относя их к области метафизических понятий, т.е. к тому, «о чем невозможно говорить», и высоко ценит попытки «выхода» за пределы языка, за пределы мира и имманентности, за которыми открывается «невыразимое»[15]. Сокровенный метафизический смысл всякого нравственного понятия воплощается в слове. «В слове обретает голос сама реальность – самонепостижимое»[16]. Оставаясь по эту сторону тайны, язык моральных понятий конструирует этику как систему концептов, употребление которых предполагает адекватное отношение к слову: «Слово есть откровение – и притом по самому своему существу»[17].

Слово по природе своей активно. В слове заключены «энергия мысли и осмысляющая сила»[18], «в слове живет и движется знание, мудрость, закон; словом образуется, поощряется и распространяется добродетель»[19]. Обращенность к анализу языка морали, к выявлению логического смысла этических терминов ознаменовала собой рождение метаэтики, основателем которой является Дж.Э. Мур. «Этика понимается им как особый язык с присущей ему логикой, анализ которого открывает ему доступ к научному, ясному пониманию моральных чувств, мотивов, поступков. Метаэтика выступает как язык,

который необходим для интерпретации содержания объективного языка морали»[20].

С чего начинается этика? Что такое добро? Что обозначается словом «добро»? Если этика, как считает Мур, есть наука о добре, эти вопросы приобретают первостепенную значимость. Итак, что именно обозначается словом «добро»? «В поиске ответа на последний вопрос Мур крайне осторожен, он отлично сознает, что малейшая ошибка в характеристике добра чревата искажением существа всей этики, ведь речь идет об основополагающем ее концепте»[21]. Суть проблемы, согласно Муру, «состоит в том, что "добро" является понятием, от которого зависит вся этика»[22]. Задачей этики Мур считает осуществление нравственного добра «в универсуме»[23], что, согласно Хайдеггеру, «значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия»[24]. В языке человек открывает свою нравственную сущность, «язык ничего не утаивает»[25]. «Язык мостит первые пути и подступы для всякой воли и мысли. Без слова любому действию не хватает того измерения, в котором оно могло бы найти себя и оказать воздействие. Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык – то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию»[26]. По мысли архимандрита Киприана (Керна), человек есть «ответ» на зиждительное Слово, он должен «отозваться», должен «ответить своим бытием… всей полнотой своей человечности»[27]. «Язык, по Гумбольдту, – дар, доставшийся народу как жребий, как некое предназначение его грядущего духовного бытия»[28].

Анализ языка морали стал в XX веке одним из главных направлений метаэтики – области исследований, предметом которых выступает лингвистический анализ нравственных норм. В Кембридже и Оксфорде анализ этико-нравственного языка получил отражение в трех фундаментальных направлениях метаэтической рефлексии: интуиционизме, эмотивизме и прескриптивизме[29]. Самыми известными представителями интуиционизма в западноевропейской этике являются Дж. Мур и его последователи Г.А. Причард и В.Д. Росс[30], развенчавшие парадигму традиционной европейской теории морали, объявив ее «натуралистической ошибкой» старой этики и инкриминировав ей отсутствие интуитивного понимания языка морали. Как

в метаэтике, так и в металингвистике «отсутствие интуитивного понимания сказывается даже тогда, когда мы формулируем грамматические или фонологические правила языка»[31]. Наряду с мышлением и эмоцией интуиция – одна из функций души. В познавательном плане «интуиция – это не чувство, не вдохновение, не неупорядоченная симпатия, а вполне развитый метод»[32]; «интуиция не есть только восприятие, только созерцание, но активный творческий процесс»[33]. Поэтому не следует думать, что интуиция является «противоположной альтернативой понимания»[34]. Мур заявляет, что «ничто не может заменить причин, согласно которым суждения истинны; интуиция может только стать причиной считать какое-то суждение истинным и должна это делать, когда суждение является самоочевидным, когда фактически не существует никаких причин, подтверждающих его истинность»[35].

Свящ. Павел Флоренский утверждает, что «суждение, данное непосредственно, есть само-очевидная интуиция»[36], хотя и отмечает, что у всех видов интуиции есть «один общий их недостаток; это – голая их данность»[37], делающая знание ограниченным условным суждением по типу целого ряда тождественных утверждений. В качестве примера таких тождественных утверждений он приводит суждения старушки-служанки. Павел Александрович спрашивает ее: «Что такое солнце?» Она отвечает: «Солнышко». Он: «Нет, что это такое?» Она: «Солнце и есть». Он: «А почему оно светит?» Она: «Да так; солнце и есть солнце, потому и светит. Светит и светит. Посмотри, вон какое солнышко…»[38] Самоочевидная интуиция не выходит из замкнутого круга тождественных суждений. Погружаясь в стихию лингвистического дискурса языка морали, Мур, подобно старушке-служанке, приходит к выводам, которые способны разочаровать наши притязания на адекватное и сущностное постижение глубинного смысла этических терминов. «На вопрос “Что такое добро?” – я скажу, что добро – это добро, и это весь мой ответ. На вопрос же: “Как следует определять добро?” – я отвечаю, что это понятие не может быть определено, и это все, что я могу сказать о нем»[39]. Интерпретируя это высказывание Дж. Мура, следовало бы указать, что понятие добра, выраженное в слове «добро», заключает в себе силу нравственного авторитета и «требует от нас признания и усвоения»; «его язык – особый язык», М.М. Бахтин склонен называть его священным, иератиче-

ским[40]. Слово обладает авторитетом, тайна которого связана с тайной его происхождения. Своим авторитетом слово обязано благородству своего происхождения. Авторитет слова, обозначающего нравственное понятие, признается высоким сам по себе, *a priori*. «Авторитетное слово может организовать вокруг себя массы иных слов (интерпретирующих его, восхваляющих его, делающих из него те или иные применения и т.п.), но не сливается с ними»[41]. Обычно то, что «мыслится в самом по себе слове», называется «значением», а то, что «мыслится в данном контексте, – смыслом». В любом контексте «ко всякому изолированному слову мы продумываем определенный набор способов его употребления»[42]. В этом плане «язык… является собранием наглядностей»[43]. Согласно Муру, все суждения о добре суть синтетические, если, например, понятие добра отождествляется с понятием желаемого блага, и никогда не аналитические, поскольку понятие добра является предельно простым и неделимым понятием. «Моя точка зрения, – заявляет Мур, – состоит в том, что "добро" – такое же простое понятие, как и понятие "желтое", что как невозможно кому-либо, кто еще не знает, что такое "желтое", объяснить, что это такое, так невозможно в аналогичной ситуации объяснить, что такое "добро". Дефиниции такого рода, о которых я веду речь, то есть дефиниции, которые описывают действительную сущность предмета или понятия, обозначают словом, а не просто говорят нам, что́ это слово обычно означает, возможны только тогда, когда предмет или понятие, о котором идет речь, являются чем-то сложным»[44]. Взятое в своем абсолютном значении, отрешенном от экзистенциального и психологического контекста, понятие «добро», согласно Муру, неопределимо, «ибо оно – простое понятие, не имеющее частей и принадлежащее к тем бесчисленным объектам мышления, которые сами не поддаются дефиниции, потому что являются неразложимыми крайними терминами, ссылка на которые и лежит в основе всякой дефиниции»[45]. Мур полагает, что если «добро», не будучи «в собственном смысле каким-то естественным предметом», смешивается «с любым естественным предметом», тогда есть основания называть это смешение «натуралистической ошибкой»[46]. При этом всякая дефиниция, даже, как отмечает К.Г. Юнг, «любое ограничение выделенным в данный момент смыслом оказывается недостаточным для того, чтобы полностью помешать многозначительной переливчатости слова»[47]. И эта свойственная этическим

терминам «многозначительная переливчатость» есть не что иное, как «парализующая земная тяжесть мысли, трагическое препятствие для всех, кто надеется при помощи лестницы из слов достичь высот чистых идей, избавленных от всего земного»[48]. Если, согласно Дж. Муру, добро есть добро, то это значит, что термином «добро» отрицается все, что не есть добро. В силу этого «трансцендирующего… значения отрицания»[49] становится возможным вслед за С.Л. Франком утверждать, что постижение смысла слова есть стремление рационализировать «трансрациональное»[50]. «Рациональная мысль… действует как взрывчатое вещество. Древнейшие авторитеты теряют свою значимость»[51]. Критика Мура, поставившего под сомнение этические воззрения своих предшественников, «означала прежде всего падение престижа позитивистского утилитаризма», и в этом отношении «подобная критика была полезной»[52]. Однако понимая, что в его «умеренном» скептицизме «серьезно пострадало и понимание ценностей, и истолкование фактов», он в своей «Этике» (1912) «предпринял попытку проложить интуитивный мостик от теории к нормам, призванным регулировать взгляды и поступки людей, – мостик получился зыбкий, крайне ненадежный»[53]. Мораль, основанная на интуиции, «не интеллектуальна и не чувствительна»[54]; это особая мораль, имеющая своим основанием «верность своему созерцанию и добровольное подчинение его власти»[55]. Конструктивный элемент в нравственной философии Мура оказался гораздо скромнее ее критического деструктивного начала. С именем Дж. Мура связываются «революция» в истории новейшей этики и переоценка направленности философских интересов в английских университетах. «Взгляд на ценности как свойства самих вещей Мур называет натуралистическим заблуждением. Но, лишенные объективного аспекта, они становятся неуловимыми, попадая в пустоту, поскольку интуиционизм решительно выводит этику в иную плоскость, нежели наука»[56]. Вместе с тем «агностик» Мур отошел и от традиционной христианской западноевропейской этики, в которой воплощение идеи блага всегда связывалось с «актуализацией самого глубинного центра любого нравственного добра»[57]. С целью коррекции метода логико-лингвистического анализа У. Стивенсон в книге «Этика и язык» (1944) предложил «прояснить смысл этических терминов “благо”, “правильно”, “справедливо”, “должно” и т.п., а затем указать общие методы для проверки этических суждений»[58]. Стивен-

сон явился представителем второго фундаментального направления метаэтической рефлексии – эмотивизма. Метаэтика выяснила, что «этические термины – носители двойного смысла: дескриптивного и эмотивного», что «моральные суждения принимают роль рекомендаций в плане одобрения или неодобрения…»[59].

Согласно дескриптивному (от лат. describe – описываю, изображаю), т.е. когнитивистскому (от лат. cognitio – познание, узнавание), методу, моральные термины и суждения описывают «добро само по себе» как некоторую метафизическую реальность. Во-вторых, они описывают нравственные качества людей и их поступков. В-третьих, они описывают особые состояния человеческой души, которые сами по себе не являются моральными, а выражают определенные стремления людей к достижению конкретных целей, например комфорта, выгоды или общественной пользы[60]. В понимании Мура, «этика – когнитивная, но вместе с тем и интуиционистская наука»[61]. Если добро есть неопределенное понятие, оно, вопреки его натуралистической интерпретации, названной Муром «натуралистической ошибкой», квалифицируется как метафизическая категория и является предметом рассмотрения с точки зрения интуиционизма. Но «интуиционизм не противостоит так называемому когнитивизму»[62], когнитивистскому, т.е. дескриптивному, методу. В отличие от когнитивизма, антикогнитивистский подход к проблеме языка морали предполагает, что моральные слова и суждения ничего не описывают, а обладают либо эмотивным, либо прескриптивным (от лат. praescribo – предписываю, определяю), т.е. нормативным (от лат. norma – норма, правило, образец), значением. Согласно методологической установке антикогнитивистов, моральные суждения выражают либо специфическое нравственное чувство одобрения, когда обладают эмотивным значением, либо характер универсальности и безусловной необходимости моральных предписаний, когда обладают прескриптивным, т.е. нормативным, значением[63].

В истории английской нравственной философии эмотивизм (от лат. emoveo – потрясаю, волную) обязан своим появлением Альфреду Айеру (1910–1989), автору книги «Язык, истина и логика» (1936)[64]. Айер доказывал, что этические суждения несводимы к утверждениям о фактах. Он критиковал «субъективистов», определявших этические ценности в терминах одобрения, и «утилитаристов», сводивших цен-

ности к эмоциональным переживаниям восторга, счастья и радости[65]. Согласно Айеру, этические утверждения следует считать лишь выражением чувств, а не самими чувствами. Эмотивизм был очень популярен вплоть до середины XX века[66]. Но и он, так же как интуиционизм, не смог избежать противоречий: эмотивизму не удалось выявить «отличительную характеристику морального дискурса»[67]. Недостатки эмотивизма пытался преодолеть Р.М. Хеар, доказывавший в своей работе «Язык морали» (1952), что «нормы суть предписания»[68].

Интенсивные исследования, проводившиеся в прошлом веке в области языка морали, составили одно из направлений в изучении феномена нравственного сознания. Метаэтика использовала методы и достижения аналитической философии, способствовала прояснению моральных понятий и уточнению смысла ключевых этических терминов, содействовала развитию теоретического уровня современной этики[69]. Аналитическая этика выступила с критикой натурализма в его основных проявлениях, включающих гедонизм и особенно утилитаризм, который представлял собой «визитную карточку британской философии XIX века»[70]. Философско-лингвистический метод позволил открыть, описать и прояснить природу морали в ее логической отрешенности от феноменологического контекста – в ее глубинной метафизической сущности, в ее потаенном и сокровенном ноуменальном значении. Во всем ансамбле этических концептов каждый термин есть не что иное, как познанная природа морали, как «значение», дающее «просвещение» в принадлежащей человеку привилегии «различать… добро и зло»[71].

Примечания

[1] *Канке В.А.* Этика ответственности. М., 2003. С. 133.

[2] *Йонас Г.* Принцип ответственности. М., 2004. С. 21.

[3] *Чейф Уоллес Л.* Значение и структура языка. М., 1975. С. 27.

[4] *Будагов Р.А.* Человек и его язык. М., 1976. С. 31.

[5] *Бохенский Ю.М.* Современная европейская философия. М., 2000. С. 142.

[6] Там же. С. 142.

[7] *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб., 2004. С. 73.

[8] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991. С. 107.

[9] *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 477.

[10] *Козлова М.С.* «Лекция об этике» // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 235.

[11] Там же.

[12] *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 255.

[13] *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. С. 480.

[14] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. Цит. по: *Грязнов А.Ф.* «Логико-философский трактат» // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 239.

[15] Там же.

[16] *Франк С.Л.* Цит. соч. С. 477.

[17] Там же.

[18] *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 831.

[19] *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 70.

[20] *Канке В.А.* Цит. соч. С. 136.

[21] Там же. С. 133.

[22] *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии. М., 1999. С. 155.

[23] Там же. С. 160.

[24] *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.,1993. С. 254.

[25] *Канке В.А.* Цит. соч. С. 131.

[26] *Хайдеггер М.* Цит. соч. С. 254–255.

[27] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 427.

[28] *Иванов В.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 396.

[29] *Реале Дж., Антисери Д.* Цит. соч. С. 481.

[30] Там же.

[31] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 54.

[32] *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность. М., 2001. С. 229.

[33] *Юнг К.Г.* Психологические типы. СПб., 2001. С. 510.

[34] *Мур. Дж.* Принципы этики. М., 1984. С. 229.

[35] Там же.

[36] *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 24.

[37] Там же. С. 25.

[38] Там же. С. 26.

[39] *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии. С. 44.

[40] *Бахтин М.М.* Человек в мире слова. М., 1995. С. 114.

[41] Там же. С. 115.

[42] *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. С. 73.

[43] *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 105.

[44] *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии. С. 44.

[45] Там же. С. 46.

[46] Там же. С. 49–50.

[47] *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. С. 272.

[48] Там же.

[49] *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 517.

[50] Там же. С. 518.

[51] *Йегер В.* Пайдейя. Т. I. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2001. С. 198.

[52] *Нарский И.С., Коновалова Л.В.* Дж. Мур как философ и основоположник новейшей английской этики // *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984. С. 7.

[53] Там же. С. 8.

[54] *Юнг К.Г.* Психологические типы. С. 513–514.

[55] Там же. С. 514.

[56] *Реале Дж., Антисери Д.* Цит. соч. С. 481.

[57] *Гильденбранд Д.* Этика. СПб., 2001. С. 438.

[58] *Реале Дж., Антисери Д.* Цит. соч. С. 481.

[59] Там же.

[60] *Максимов Л.В.* Язык морали // Этика. М.,2001. С. 604.

[61] *Канке В.А.* Цит. соч. С. 134.

[62] Там же.

[63] *Максимов Л.В.* Цит. соч. С. 604.

[64] *Канке В.А.* Цит. соч. С. 138.

[65] Там же.

[66] Там же. С. 139.

[67] *Реале Дж., Антисери Д.* Цит. соч. С. 482.

[68] Там же. С. 492.

[69] *Максимов Л.В.* Цит. соч. С. 603.

[70] *Канке В.А.* Цит. соч. С. 135.

[71] *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. IV. 1994. С. 109.

Сергей Хоружий

Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики

1. Аскетическая традиция Православия, исихазм, ныне признана стержнем и ядром православной духовности. Причины к тому вполне основательны. Православный разум предпочитает всегда базироваться на опыте, а не на отвлеченных постулатах; но опыт он понимает расширенно, с непременным включением в его сферу духовного и религиозного опыта в его главных видах. Во всем опыте человека выделенную роль играет опыт конститутивный – такой, в котором формируется сама личность человека, структуры его идентичности. Для православного сознания этот конститутивный опыт есть опыт христоцентрического Богообщения – восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, мыслимому как совершенное соединение человеческих энергий с нетварной Божественной энергией. Это – особый, уникальный род опыта, ибо в нем актуально совершается претворение человека, во всей цельности его существа, в иной способ бытия, что́ Православие именует «превосхождением естества». В своей уникальности он недостижим ни в каких практиках обыденного существования человека и требует особой бытийной стратегии – такой, в которой человек стремится осуществить альтернативу всему строю и способу своего эмпирического бытия. В обычной, мирской жизни человек лишь частично и урывочно получает подобный опыт, и осознание этого ведет к устроению специальной практики, всецело посвященной его обретению. Данная практика и есть практика исихастской аскезы.

Естественно ожидать, что стержневая роль исихазма сказывается и в сфере этики. Аскетическая традиция отнюдь не ставила целей создания какой-либо собственной этики, отличной от этики общеправославной, общецерковной. Сообщество аскетов рождалось ради «единого на потребу», с одною целью обретения опыта духовного восхождения. Но, как быстро обнаружилось, обретение этого уникального опыта требует

специальной, строгой методической дисциплины и особой организации всего существования подвижника – требует создания некоторого цельного способа «жизни в подвиге». Эта жизнь в подвиге необходимо включала в себя и этические аспекты: отношение к Богу, отношение к собратьям-аскетам, к покинутому мирскому обществу – все это было прямо связано с этическими проблемами; и формирование определенной «внутренней этики» исихазма оказывалось необходимою частью становления аскетической традиции. Притом эта внутренняя этика проходила эволюцию, в итоге которой сложились две этические формации, при единстве устоев обладающие и заметными отличиями: одна из них отвечает фазе формирования традиции, другая же – фазе выхода традиции в мир. Этот принципиальный факт до сих пор не был отмечен и изучен в науке. А между тем особый авторитет подвига и подвижников в православном сознании делает изучение исихастской этики весьма важным для познания этоса Православия.

Ниже мы дадим самую сжатую характеристику двух выявленных нами формаций этики исихазма – «ранней» и «поздней».

2. В генезисе исихастской аскезы ведущую, формообразующую роль играло мощное стремление к исходу из мира, импульс абсолютного разрыва с мирским укладом: порыв в пустыню. Столь же формообразующую роль этот импульс Ухода играл и в истоках исихастской этики. Вновь подчеркнем: жизнь в подвиге отнюдь не желала строить для себя некую особую этику, принимая полностью устои этики Нового Завета, данные в Нагорной проповеди, в заповедях Христа. Напротив, подвижники считали, что этим устоям они должны следовать много строже, чем простые миряне. Уже в самой ранней монашеской литературе мы прочтем: «Бог снисходит ко грехам в миру, но не снисходит ко грехам в пустыне… Не по мирской мерке взыскивается с того, кто удалился от мира»[1]. И тем не менее всевластный импульс Ухода неизбежно сказывался и на этическом поведении исихаста-анахорета, придавая ему многие специфические особенности.

Поражает, прежде всего, каким озадачивающим, парадоксальным образом нередко тут обращаются с заповедью любви к ближнему. Литература раннего монашества, начиная с «Апофтегм», полна описаниями случаев, когда отцы-пустынники проявляют и проповедуют то, что с обычных мирских позиций представляется крайним

индивидуализмом и эгоизмом, равнодушием к ближним, порой жестокостью. Вот авва Муций, бывший в обители вместе с восьмилетним сыном своим, видит, как сына держат в лохмотьях, без вины часто бьют, так что тот плачет, – однако «не трогали его обиды, ему [сыну] наносимые, но еще и радовался» тому, что сам при этом «усовершался в смирении»[2]. Общие же наставления анахоретов прямо и четко говорят: «Всеми силами старайся разорвать всякий союз мирской»[3]. Из самых известнейших – апофтегмы об авве Арсении, знатном царедворце, затем – великом подвижнике. «И был к нему глас: Арсений! бегай от людей, – и спасешься». Арсений «бегал» и от собратьев-монахов, так что однажды «авва Марк сказал авве Арсению: для чего ты бегаешь от нас? Старец отвечал ему: Бог видит, что я люблю вас, но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми»[4].

В последних словах старца – емкая формула, дающая ключ к пониманию этих черт ранней исихастской этики. Создание исихастской практики было духовным творчеством, требующим полнейшей концентрации на собственном внутреннем мире, который надлежало не только наблюдать пристально, но и трансформировать в корне. Для этих целей надо было найти, развить средства и методы, которых не имел прежде ни языческий, ни христианский опыт. Подвигу предстояло стать духовным искусством восхождения к обожению по «райской лествице» из многих ступеней; и строгий канон этого искусства, сложный и изощренный, – Органон исихастской практики – вырабатывался в сообществе подвижников в течение тысячелетия, с IV по XIV век. Задание практики постепенно раскрывалось как задание небывалого рода и масштаба, требующее каких-то еще неведомых трансформаций всего себя; и это говорило, что разрыв с миром тут должен быть полнейшим, абсолютным. Отрыв, отталкивание от мирского существования и уклада в раннем исихазме достигали предельного градуса: аскетический опыт говорил, что только так может продвигаться духовное делание и подвижник доподлинно не может «быть вместе и с Богом, и с людьми».

В итоге исихастская этика складывалась как этика личного спасения, добываемого на путях совершенного разрыва с миром и отсечения всякого общения, в истовой уединенной работе тотальной трансформации себя. Бесспорно, то была этика с немалым индивидуалистическим уклоном; но важно заметить, что этот уклон не до-

стигал полноты господства, и, вопреки частым обвинениям, эгоистический индивидуализм и безразличие к ближнему далеко не были определяющими чертами аскетической этики. Даже приведенная нами фраза Арсения, суровейшего из анахоретов, начинается словами «я люблю вас». Заповедь любви к ближнему никак не предавалась забвению, сколь мало совместимыми с нею ни виделись бы отдельные акты. Принципы участия к ближнему, творения милостыни, добродеяния прочно переходят из общехристианской этики в этику аскезы, свидетельства чего изобилуют в раннемонашеской литературе. А краеугольное положение о неотрывности любви к Богу от любви к ближнему не только не забывалось, но и получило развитие в ярком образе, что стал широко известен как «круг аввы Дорофея». Далее, уже в раннем исихазме зарождается мотив общецерковного и даже общечеловеческого смысла и значения подвига, осознание того, что этим смыслом является не одно лишь индивидуальное спасение, но спасение всех. На эту тему – ряд глав в авторитетнейшем «Слове о молитве» Евагрия (IV век) – например, главы 40, 124, 125.

Итак, следует признать: уже и в ранний период исихастская этика – никак не этика «спасения одного себя», не этика эгоизма и самоизоляции; при всей своей специфике она остается этикою христианской любви, пускай и в особом «аскетическом изводе».

Далее, к устоям исихастской этики, безусловно, принадлежат борьба со страстями, покаяние и смирение, взятые в их нравственном содержании. Смирение и покаяние, сокрушение о грехах – стержневые нравственные установки исихазма, а равно и ключевые принципы новозаветной этики в целом. Сильнейший акцент на них и в аскезе, и во всем этосе Православия связан с тем, что в этих установках этика соединяется с онтологией, с икономией пути человека к Богу. В покаянном исповедании своих грехов человек осуществляет раскрытие своей внутренней реальности навстречу слову и суду Божию. Смирение же – противоположность гордыни; и как гордость замыкает человека от Бога, так смирение, дающее человеку увидеть, что путь к Богу открывают ему вовсе не достоинства и заслуги, а лишь простая истовая молитва мытаря, – делает человека разомкнутым, открытым для встречи с Богом, Который «смиренным дает благодать».

Из сказанного уже рисуется облик этики исихазма: это – практическая этика и по преимуществу индивидуальная этика; это так-

же этика строгого Ухода, сугубого разрыва с миром; этика борьбы со страстями; этика покаяния и смирения. Этот ряд свойств влечет два глубоких вывода. Во-первых, исихастская этика имеет всецело опытную природу, она строится не на теоретических постулатах, но лишь на опыте, причем антропологическом, а не социальном; это – опытная этика. Во-вторых, суждения в рамках этой этики суть нравственные оценки действий и помыслов, устремлений, импульсов человека; иначе говоря, это – суждения об устроении энергий человеческого существа, а не каких-либо его сущностных, эссенциальных свойствах. Эта этика не обращается вообще к концепту сущности человека и прочим понятиям эссенциалистского дискурса, это – энергийная этика. Данный вывод, определяющий общую природу этического дискурса исихазма, принципиален, этой природой объясняется целый ряд важных особенностей. К примеру, энергийная этика не может быть нормативной этикой; как далее мы увидим, в определенных случаях она может квалифицироваться как сверхнормативная.

В значительной мере энергийная природа этики усваивается и Православием в целом. Добавим также, что все обнаруженные нами свойства раннеисихастской этической формации расходятся с классической европейской этикой Нового времени, характеризуя эту формацию как сугубо неклассическую этику. В этике зрелого исихазма неклассические особенности получат дальнейшее развитие.

3. С течением столетий в стратегии исихастской жизни импульс Ухода сменяется импульсом Возврата. Множество свидетельств, относящихся к стадиям зрелого, позднего исихазма, рисуют вместо «бегства от людей» – полярно противоположные установки. У прп. Паисия Величковского Возврат распространяется пока лишь на собратьев-монахов, но зато достигает великой активности: «Старец по целым дням был занят с братией, двери его келлии не закрывались... Одни уходили, другие приходили»[5]. У Оптинских же старцев снимаются уже все ограничения и барьеры в общении, а его интенсивность еще более нарастает. Таким было служение Старца Амвросия: «К нему шли и писали люди разных званий и состояний, пола и возраста... С утра до вечера Старец принимал посетителей... Набьется полная келья, Старец едва выбирался из толпы, нередко оставляя в руках народа и верхнюю свою ряску... И опять и опять принимал и

толковал, толковал и принимал, иногда часов до одиннадцати ночи»[6]. Но даже и этот Возврат – еще не предел. В служении о. Алексия Мечева старчество становится «старчеством в миру», и в нем достигается еще новая грань Возврата, грань общения старца-исихаста с ближними. О. Алексий – уже не монах и живет среди своей паствы. Он связан с нею тесно и постоянно, отнюдь не так, как старец-монах с наезжающими к нему, и вокруг него не столько его «посетители», сколько, скорее, его семья – «паства-семья, связанная внутри себя узами любви», как характеризовали мечевскую общину. О главе же «семьи», батюшке Алексии, сказано было: «Он жил на людях, посреди людей, для людей; никогда, кажется, не был один»[7].

Контраст с ранней анахорезой неизмерим – но при всем том логика такого развития понятна и закономерна. При всей неизбежности и необходимости Ухода в зачине исихастской аскезы, Возврат изначально признавался ею как надлежащее. Вот апофтегма, приписываемая самому основателю этой аскезы, Антонию Великому: «Сказал авва Антоний: “Древние отцы выходили из града в пустыню и были исцелены, и сами становились врачами. И вернувшись оттуда назад, исцеляли других...”»[8]. Обожение всегда понималось отнюдь не как цель, телос одной только исихастской практики, но как цель христианской жизни и тем самым – как общечеловеческое, соборное задание. Едва ли оспаривалось, что исихасты должны стать учителями, помощниками, поводырями другим в исполнении этого задания; но до поры, как далее говорит та же Антониева апофтегма, им надо было следовать указанию «Врачу, исцелися сам» (Лк 4:23). Искомым «исцелением врача» было достижение аскезою зрелых форм, создание искусства Умного делания, метода и Органона исихастской практики.

Когда же эти внутренние задачи аскезы были решены по существу – т.е. ко времени Исихастского Возрождения XIV века, – Возврат начинает постепенно осознаваться как реальное задание исихаста и как стратегия исихастской традиции в целом, магистральная стратегия исихастской жизни. Затем крушение Византии повлекло неизбежный кризис традиции; но по мере преодоления кризиса, начиная с XVIII века, вновь возрождается и тема Возврата – на сей раз в контексте Филокалического возрождения в Греции и России. И здесь происходит не просто восстановление прежней тенденции и стратегии, но творческое создание новых форм. Русское старчество, развивающееся с середи-

ны XIX века, – новое явление в истории исихазма, осуществляющее Возврат по-новому, существенно глубже. Русские старцы – искушенные исихасты, избравшие миссию духовного руководства обширными кругами мирян и совершавшие таким путем передачу, трансляцию исихастской духовности окружающему христианскому обществу. Выше мы видели, как интенсивно происходила эта передача. С появлением «старчества в миру» взаимодействие аскезы и социума достигает, быть может, предельной углубленности, и Возврат исихазма в мир близится к полноте. Чтобы понять, какие же изменения исихастской этики несла эта стадия Возврата, вглядимся в служение русских старцев.

В своем общем характере это служение есть общение: общение с окормляемыми, пасомыми. У этого общения – ряд важных отличий. Прежде всего, это сугубо личное и неформальное общение, «на человеческом уровне», не заключаемое в рамки каких-то правил, регламентов и институтов, будь то светских или церковных. Далее, это общение отличается уникальной широтой, круг его едва ли не безграничен: старец принимает всех – всех православных и даже не только православных (хотя, безусловно, в своем служении он представляет православную духовную традицию и ей следует). И самое существенное: в этом общении достигается и необычайная глубина, ибо старцу по его духовному дару, харизме старческого служения, открыты помыслы, открыт внутренний мир того, кто пред ним. Беседа со старцем затрагивает сами основания этого мира и может изменять их, так что акт общения со старцем был всегда глубоким событием.

Ясно, что общение старцев прямо связано с этикой. Едва ли не главная его черта – огромная, безмерная участливость к человеку, заботливое вхождение в его ситуацию. Жизнеописание Амвросия говорит: «Батюшку нельзя себе представить без участливой улыбки... без заботливого взора... и без того оживления во всем, с которым он вас выслушивает, и вы понимаете, что в эту минуту он весь вами живет, и что вы ему ближе, чем сам себе»[9]. Это готовное и полное принятие ближнего, разделение его опыта и его забот имеют несомненные нравственные мотивы. Те, кто приходят к старцу, приходят не просто с «опытом», а с тяжким грузом всех сущих видов его: начиная от болезней и бедности, включая душевное горе, всевозможные страдания и скорби, несчастья, распри... и заканчивая духовными сложностями, тупиками запутавшегося сознания. И истинный смысл, истинное со-

держание общения старца состоит в снятии этого груза путем взятия его на себя, переложения на свои плечи. Именно для этого старец в общении «весь вами живет», для этого его прозорливость и внимательность, участливость, ласка. Ибо иначе вашего груза у вас не взять; скорби не снимаются по внешнему указанию – но они могут быть сняты, облегчены изнутри, в устроении общего, единого лада общения меж вами и старцем. И есть изобилие свидетельств того, что это доподлинно совершалось. Взятие старцем на себя ноши Другого было повседневной реальностью его служения.

Вхождение внутрь мира Другого и взятие ноши Другого целиком зиждутся у старца на его духовной харизме; имея общие элементы с психотерапией, психологическим консультированием, труд старца имеет и коренные отличия от них. Труд этот движим иными силами, успех старцу обеспечивает не «профессиональное мастерство», а благодать, стяжать которую ему помогает твердое стояние в духовной традиции и в искусстве Умного делания. О каждом из старцев можно прочесть, как в ответ на хвалы его деяниям он отвечал, что сам ничего не может содеять, а дело его творится лишь милостью и благодатью Господней. Иными являются и плоды этого труда. То устроение внутреннего мира, внутренней жизни, которого старец вам дает возможность достичь, – не просто «нормальное» состояние сознания: сознание вводится здесь в перспективу и в русло жизни во Христе.

Каждодневное взятие на себя ноши Другого – тягчайший труд, измождающий и едва ли посильный для любого. Старец же Амвросий, как и старец в миру о. Алексий Мечев, были немощны и болезненны. Чем же могло держаться их служение, что давало для него силы? Ответ очевиден: главным условием старческого служения и источником его сил могло быть единственное – любовь. Из всех рассказов о русских старцах выступает, прежде всего, их безмерная наделенность даром любви. В этом даре соединяются воедино обе заповеди Христа: служение старца – любовь к ближнему, но силы для этого служения он почерпает в любви к Богу. Стремясь к Богу, старец-подвижник достигает вершин Умного делания, достигает синергии, соработничества с благодатью – и получает по благодати силы, делающие его любовь к ближнему неисчерпаемой, безграничной. «Любить ближних... было жизнию и дыханием его»[10], – говорит жизнеописание старца Амвросия. О старце же Алексии Мечеве свидетель, близко знавший

его, пишет: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея... Единое и высочайшее, чему служил он, – любовь»[11]. Такие свидетельства изобилуют о каждом из русских великих старцев.

Отсюда уже выступает облик некоторой цельной этики. Любовь, которою движимы жизнь и служение старцев, – это любовь Христова. У христиан она всюду и всегда признается высшим началом христианского существования и, в первую голову, его этики; но чаще всего это признание остается лишь риторическим, формальным. С русским же старчеством обстоит иначе: здесь любовь Христова предельно наглядна и действенна, она ежедневно воплощается в делах, в служении старца. И это значит, что здесь она в полной мере актуализует свою природу – развертывается на практике в цельную этику любви Христовой. Эта-то этика и есть «этика Возврата», этическая формация, создаваемая исихастской традицией в ее поздний, зрелый период.

Стержень и ядро этой этики – совершенное принятие Другого. Эта формула должна пониматься здесь в самом сильном смысле: она означает отнюдь не «хорошее» или «участливое» отношение к Другому, но буквально всецелое принятие Другого в себя, его внутреннего мира – в мир старца. При этом, разумеется, боли, скорби, проблемы Другого тоже переходят к старцу, реально воспринимаются и (со)переживаются им. Беря их на себя, старец вбирает их в христоцентрическую перспективу своего мира, и в свете благодати Христовой ему открывается путь облегчения скорбей, решения проблем. Важную роль при этом играет молитва: принятие Другого у старца необходимо включает и молитву за него. Итак, этика старческого служения – это этика принятия Другого, в описанном сильном, предельном смысле принятия.

Следующее из ключевых свойств этой этики, а равно и определяющей ее любви Христовой – их сверхнормативный характер. Как мы говорили, старец принимает всех. Круг тех, на кого распространяется его служение любви, никем и ничем не ограничен, нет никаких признаков, нормативов, которые разделяли бы тех, кто «достоин» и кто «недостоин» этой любви, никто из ее круга не исключен. В этом своем качестве служение любви старца следует искупительной жертве Спасителя, также сверхнормативной – приносимой за всех без исключения. Этика старческого служения не рассуждает, не регламентирует, это – этика сверхнормативной любви Христовой.

Оба указанные свойства – новые для исихастской этики, это отличительные свойства ее поздней формации. Налицо и другие заметные отличия. Сопутствовавшие Уходу индивидуалистические тенденции практически исчезают; вдобавок, поскольку служение старцев несет и черты социального служения, новая формация есть уже не только индивидуальная, но и социальная этика. Вместе с тем эта формация сохраняет также устои формации предшествующей, «этики Ухода». Прежде всего, нисколько не умаляется значение покаяния и смирения. Смирение истово блюдется старцем, и в своем душепопечительстве он также научает смирению. Наряду с любовью смирение – самая яркая, выступающая черта в облике старцев, и обе эти черты – всегда вместе, рядом, образуя нераздельную двоицу: союз любви и смирения, какой видим мы и в служении Самого Христа. Борьба же со страстями, как и в ранней формации, как и в этике общеправославной, остается основным полем нравственной практики. Наконец, вполне очевидно и сохранение внутренней природы исихастской этики: вторая ее формация, как и первая, есть этика опытная и энергийная.

Описанные формации этики исихазма поучительно сопоставить с современными тенденциями этической мысли. Мы уже констатировали, что ранняя формация – не эссенциалистская и не нормативная этика и потому – этика неклассическая. Как нетрудно увидеть, в зрелой формации неклассические свойства, углубляясь, складываются уже в содержательную альтернативу основаниям классической этики.

Мы обозначили основной принцип этой формации как принятие Другого. Ведущей же тенденцией в современной этике является именно ориентация на Другого, установка приоритета Другого. Глубже всего эта тенденция воплотилась в этике Э. Левинаса – самой влиятельной этической теории конца XX века, верховный принцип которой – ответственность за Другого. В полном тексте доклада мы кратко сопоставляем ее с этикой русских старцев; детальное же сопоставление двух этих этик остается актуальной задачей.

В наши дни гуманитарное сознание продолжает еще испытывать кризис, порожденный вынужденным отказом от прежних классических теорий. Идут поиски неклассических альтернатив, и опыт критики классических представлений указывает направление поисков. Как ясно уже, новая этика не должна быть отвлеченной и доктринальной, эссенциалистской; она также не должна быть жестко нормативной,

авторитарной, закрепляющей отношения подчинения, подавления человека, не может опираться на старую конструкцию этического субъекта и т.д. Отказ от отвлеченных учений заставляет обратиться к опытной почве: становится актуален поиск новых источников, новых полей этического опыта, остававшихся прежде за пределами внимания науки. И вовсе не парадоксально, а, напротив, логично, что таким новым полем оказываются этические позиции древних духовных традиций и практик: здесь опыт издревле осмысливался на сугубо неклассических путях.

Отсюда явствует, что ценные ресурсы для современной этической мысли заключает в себе и этика исихазма – в особенности ее зрелая формация, несущая многие черты «новой этики». Этика служения русских старцев (к которому близко и современное греческое старчество) – это этика принятия Другого, этика общения и диалога, которая не является авторитарной этикой, этикой власти (несмотря на важное место в ней принципа послушания). Это – чуждая отвлеченности, опытная и энергийная этика, и в принципе энергийности она имеет продуктивный принцип, способный служить альтернативой принципу сущности в классической этике. Все это создает возможность ее плодотворного участия в идущих нравственных поисках современного человека.

Примечания

[1] Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. М., 2005. С. 42.

[2] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 39.

Наставления монаха Исайи пречестной монахине Феодоре // Митерикон. СПб., 1996. С. 148.

[3] Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 15, 17.

[4] *Сергий Четвериков, прот.* Старец Паисий Величковский. Париж, 1988. С. 119.

[5] *Агапит (Беловидов), схиархимандрит.* Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. С. 82-85.

[6] *Дурылин С.* Памяти о. Алексея // *Отец Алексей Мечев*. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 26.

[7] Великий патерик. С. 13.

[8] *Агапит (Беловидов), схиархимандрит*. Цит. соч. С. 182.

[9] Там же. С. 127.

[10] *Дурылин С.* Цит. соч. С. 24–25.

Протоиерей Леонид Грилихес

«Никогда человек не говорил так, как этот Человек»: нравственные наставления Спасителя в контексте раннего иудаизма

Проповедуя по еврейским городам и весям, обращаясь со многими толпами, Господь говорит на языке, понятном для этих толп, т.е. на языке окружающих его людей. Вместе с тем в Евангелии (в первую очередь, конечно, в Евангелии от Иоанна) мы постоянно обнаруживаем следующие утверждения: «слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин 14:24); «как научил Меня Отец Мой, так и Я говорю» (Ин 8:28); «Мое учение не Мое, но Пославшего меня» (Ин 7:16); или: «слова, которые говорю Я вам, – дух и жизнь» (Ин 6:63). И действительно, Господь провозглашает совершенно новые, удивительные вещи, которые далеко превосходят не только человеческие обычаи и привычки, но и человеческую мудрость. Его слова нередко вызывают возмущение и не укладываются в человеческой голове. Он обращается к иудеям: «слово Мое не вмещается в вас»; от Его слов происходит между ними распря (Ин 10:19), и многие из них говорят: «Он безумствует». Но не только фарисеи – и «многие из учеников Его, слыша то [т.е. капернаумскую проповедь], говорили: какие странные слова! Кто может это слушать!» (Ин 6:60). И как сообщает Иоанн, «с этого времени многие из учеников Его отошли от Него, и уже не ходили с Ним» (Ин 6:66). Его слова вызывают удивление толпы: Он учит «не как книжники и фарисеи» (Мф 7:29); «Никогда человек не говорил так, как этот Человек» (Ин 7:46). И даже из уст самых близких учеников, из уст двенадцати, часто вырываются слова недоумения; вспомним: после притчи о верблюде, которому легче пройти сквозь угольное ушко, чем богатому – войти в Царство Небесное, «ученики Его весьма изумились» и восклицают: «так кто же может спастись?» (Мф 19:27).

Итак, Господь проповедует на языке окружающих Его людей, но часто остается непонятым. Раскрывая причину этого непонимания, он обращается к иудеям: «Вы от нижних, а Я от вышних» (Ин 8:22).

Для евангельского слова, вдохновленного свыше, определяющим является призыв к предельному совершенству. К совершенству, которое превосходит любую меру и постановление, т.е. ведет за рамки закона. Если прощать, то не три раза, как учили фарисеи (Йома 86 Bar), и не семь, как полагает апостол Петр (чья мера, как мы видим, уже превосходит меру фарисеев), а до «семижды семидесяти раз», т.е. бесконечное количество раз (Мф 18:21-22). Жертвовать не одну пятую часть имущества (ср. Лев 5:15-16) и не пол-имения, как восклицает обретший Христа Закхей (Лк 19:8), а все продать и раздать нищим. Любить не только своих близких родственников и друзей: любовь должна распространяться на всех людей, не исключая врагов («А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» – Мф 5:44-45). Любовь в проповеди Спасителя приобретает характер волевой установки: ближним может быть всякий, к кому ты приблизишься со своей заботой и любовью (см. притчу о добром самарянине). В Евангелии мы слышим призыв к предельному совершенству: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф 5:48), – но это совершенство недоступно человеку в его падшем состоянии, оно требует духовного обновления через приобщение к Богу и укрепление силой божественного Духа; «Для человека это невозможно, для Бога же все возможно» (Мф 19:26) – так отвечает Господь на недоумение Своих учеников.

Это еще один очень важный аспект евангельского слова: евангельское учение – не отвлеченная сумма знаний, а путь обретения новой жизни в Царствии Небесном. Это Царство уже явлено в силе через богопознание в общении с Сыном («Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» – Ин 14:7; «видевший Меня видел Отца» – Ин 14:9; и др.). Любая притча или поучение Спасителя содержат элемент не только богословского откровения, но также и руководства к действию. Иными словами, они неотделимы от нравственных, аскетических и волевых решений и ставят человека перед проблемой выбора.

Очень часто Господь завершает Свои поучения словами «имеющий уши слышать да слышит». Этот призыв указывает на то, что Спаситель не излагает учение в готовом, завершенном виде, но побуждает своих слушателей к размышлению, поиску, самоопределению. Путь к разумению божественного слова, пришедшего свыше от Отца, пролегает через понимание тех общепринятых человеческих слов, образов, идиом, в которых оно воплотилось, т.е. через понимание языка евангельской проповеди.

Что же представляет собой этот язык?

Евангельская проповедь излагается не на языке фиксированных терминов; она не имеет строгой системы и точных определений, которые обнаруживаются в более позднем богословии. В целом язык евангельского богословия отличается тем, что имеет образный характер: поучения предлагаются в виде ярких сравнений, метафор, притч, которые нередко поражают своей парадоксальностью (например: «Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» – Лк 17:33, и др.). Многие образы заимствованы непосредственно из быта палестинских крестьян, рыбаков, ремесленников и проч., что делает проповедь Спасителя более открытой и понятной для слушателей, к которым она направлена. Исходной базой языка евангельского богословия служат тексты Священного Писания Ветхого Завета. Хорошее знание этих текстов народом, к которому обращена проповедь, позволяет Спасителю не только цитировать эти тексты, но и, заимствуя определенные образы и выражения, выстраивать более сложные аллюзии и коннотации, причем нередко эти образы в поучениях Спасителя получают дополнительное развитие (см., например, притчу о злых виноградарях – Мф 21:22-44 и Ис 5). Поэтому адекватное понимание евангельского богословия невозможно без учета и хорошего знания Ветхого Завета.

Кроме того, изучение межзаветной литературы, которая имела широкое хождение и была очень популярна в свое время (что доказывается большим числом ее переводов на различные языки), а также изучение ближневосточного фольклора, внебиблейской идиоматики, изречений различных авторитетных учителей, афоризмов и т.д. показало, что Господь при создании образного строя Своих поучений и притч нередко обращался также и к этому живому, многообразному языковому материалу.

Именно на этом я хотел бы остановиться более подробно.

Ряд примеров обнаруживают разительные совпадения между словами Евангелия и тем, что мы находим в раввинистических источниках.

Мф 6:34 Довольно для каждого дня своей заботы.	Брахот 9б Довольно для каждого часа его собственной заботы.
Мф 7:5 Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего.	Бава Батра 15б Говорит ему: вынь застрявшую у тебя в зубах щепочку. А он ему на это: вынь сначала бревно, которое торчит у тебя из глаза.
Мф 2:27 Суббота для человека, а не человек для субботы.	Йома 85б Суббота отдана вам, а не вы субботе.
Мф 9:17 Не вливают молодое вино в мехи ветхие.	Авот 4, 20 Бывает, что новый сосуд полон старого (вина), но бывает, что в старом даже и молодого не найдется.

Для сторонников исторического развития христианства подобного рода примеры служат поводом к отрицанию уникальности евангельского учения. Отождествляя образную и идейную сторону выражения, они не замечают, что очень часто Господь, используя арсенал распространенных сравнений, идиом, словесных штампов и т.д., вкладывает в них новое, отвечающее духу Его проповеди значение.

В трактате Бикурим передается рассказ о споре рабби Йошуа бен Ханания с афинскими мудрецами. Весь этот рассказ имеет ярко выраженный фольклорный характер. Афинские мудрецы, например, разбивают перед Йошуа кувшин и говорят: «Сшей». На это Йошуа рассыпает перед ними горсть песка и говорит: «Спрядите нитки». Афинские мудрецы просят: «Построй воздушный замок», – а рабби Йошуа говорит: «Принесите кирпичи».

Среди прочего афинские мудрецы спрашивают Йошуа: «Соль, которая потеряла силу, чем осолят ее?» Ответ, который предлагает рабби Йошуа: «Последом (плацентой) мулицы». Смысл в том, что мулица, полученная от скрещивания кобылы и осла, сама потомства не производит. «А разве есть, – спрашивают мудрецы, – у мулицы послед?» «А разве соль, – отвечает рабби Йошуа, – теряет силу?»

Конечно, этот рассказ заставляет нас вспомнить слова Спасителя:

Мф 5:13
Вы соль земли. Если соль потеряет силу, то чем осолишь ее? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям.

Бикурим 8
Соль, которая потеряла силу, чем осолят ее? Говорит им – последом мулицы. Разве есть у мулицы послед? А разве соль теряет силу?

Очевидно, что одна и та же фраза – «если соль потеряет силу, то чем осолится» – служит совершенно различным целям и превращается в устах Спасителя из остроумной народной загадки, из своего рода прибаутки в утверждение высочайшей миссии и ответственности, которую Господь возлагает на Своих учеников.

Другой пример, где Спаситель в Своем поучении, безусловно, отталкивается от уже известного положения, мы находим в Евангелии от Матфея 7:12. Это место заставляет нас вспомнить повествование об одном из виднейших законоучителей рубежа эр – рабби Гиллеле. Сохранился целый ряд рассказов о том, как язычник, желающий перейти в иудаизм, приходит сначала к рабби Шаммаю, но, не получив удовлетворения, обращается к более гибкому, не столь ригористичному рабби Гиллелю. Один из таких рассказов звучит так:

Шаббат 30а
Один чужестранец пришел к Шаммаю. Говорит ему: Обрати меня в иудаизм на том условии, что ты обучишь меня всему Закону за то время, пока я стою на одной ноге. (Шаммай) прогнал его аршином, который был в его руке. Пришел тот к Гиллелю, и он обратил его, сказав: Не делай ближнему твоему того, чего не желаешь себе. В этом весь Закон.

Несложно заметить, что евангельские слова «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом Закон и Пророки», с одной стороны, предполагают знакомство с утверждением Гиллеля и непосредственно соотносятся с ним (так, заключение «в этом Закон и Пророки» выглядит прямой отсылкой на слова Гиллеля), но с другой стороны, развивают их и задают совершенно иную – евангельскую – меру. Если отрицательная формулировка Гиллеля – «не делай ближнему того, чего не желаешь себе» – призвана лишь удержать человека от зла, поставить преграду неуважительному отношению к другому, то в словах Спасителя – «поступайте, как хотите, чтобы поступали с вами» – содержится нечто гораздо большее: они выражают побуждение к любви, к заботливому и самому внимательному отношению к ближним.

Однако наиболее интересными представляются такие примеры, где Господь, подразумевая хорошо известные его слушателям выражения, не просто перестраивает их или наполняет иным содержанием, но самым неожиданным и парадоксальным образом переворачивает, раскрывая при этом новые, выходящие за рамки привычной человеческой мудрости отношения.

Постараюсь продемонстрировать эту мысль на трех примерах.

Среди кумранских находок были обнаружены фрагменты оригинального ивритского (Завещание Неффалима) и арамейского (Завещание Левия) текста «Завещание двенадцати патриархов», который обычно датируется II веком до Р.Х. Полный текст этого апокрифа дошел до нас по-гречески, но он известен также в переводе на сирийский, латинский, эфиопский, армянский и славянский языки. Не вызывает сомнения, что это великолепное в литературном плане произведение было известно современникам Спасителя, чем объясняется целый ряд лексических совпадений между ним и новозаветной литературой. Вот один очень яркий пример:

Завещание Иосифа 11, 1, 5-6	Мф 25:35-37
Голод мучил меня, но Сам Господь накормил меня. Одинок я был, и Бог утешил меня; я болен был, и Господь посетил меня; в темнице был я, и Бог мой смиловался надо мною.	Ибо голоден был Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и напоили Меня; странником был, и приняли Меня; наг, и одели меня; болен был, и посетили Меня; в тюрьме был, и пришли ко Мне.

На этот пример уже не раз указывали как на свидетельство литературной зависимости и «тесной связи, которая существовала между иудейской дохристианской апокрифической литературой и новозаветной литературой»[1]. Но пойдем дальше простой фиксации очевидных словесных совпадений. Слова Иосифа из апокрифа, такие трогательные и полные благодарности своему Господу, располагаются, между тем, во вполне понятной и «естественной» плоскости: праведник испытывает скорбь, и Господь не оставляет его, но поддерживает и помогает ему. С другой стороны, реакция на слова Евангелия – изумление. При внешнем сходстве выражений обнаруживается разительный контраст: в евангельской притче не Бог, а, напротив, человек питает, поит, одевает, посещает... своего Господа. Но разве способен человек опекать Бога: «Господи, когда мы видели Тебя голодным и накормили? или жаждущим и напоили?..» – так недоумевают не только евангельские грешники, но и праведники. – «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне».

Так из незатейливой, «ветхой» темы возникает неожиданное и парадоксальное по форме «новое» евангельское наставление. Причем наставление настолько важное, что от ответа на него в конечном счете (как мы увидим это чуть ниже) зависит путь в муку или в жизнь вечную (Мф 25:46).

Второй пример заимствован из трактата «Пиркей Авот», Главы (поучения) отцов. Этот трактат представляет для нас особый интерес, поскольку в нем содержатся краткие изречения, характеризующие мировоззрение древнейших раввинистических авторитетов начиная с Симеона Праведного (III в. до Р.Х.) и до начала составления Мишны (ок. 200 г. по Р.Х.). В первых четырех главах содержатся авторские наставления, принадлежащие шестидесяти учителям. До своей письменной фиксации они обсуждались и передавались изустно (т.е. составляли часть устного предания) и в этом смысле представляют богатейший материал, раскрывающий идейную атмосферу иудаизма рубежа эр. Большинство изречений, вошедших в состав следующей, пятой, главы, – анонимны. Некоторые из них могут рассматриваться как своего рода школьный фольклор или подборка известных афоризмов, рожденных в стенах бейт-мидраша. Но это одновременно и определенные житейские истины и аксиомы, в которых выговариваются исходные интуиции раввинистической этико-дидактической мудрости.

Среди прочих здесь встречается и такое поучение (5:10). Все люди делятся на четыре типа. Первые говорят: «мое мое, твое твое» – это, по определению трактата «Пиркей Авот», תינוניב הדימ, средний тип; вторые говорят: «мое твое, твое твое» – это קידצ, праведник; другие говорят: «мое мое и твое мое» – это עשר, грешник, злодей; наконец, четвертые говорят: «мое твое, твое мое» – этот последний тип именуется ץראה סע, народ земли.

Выражение «народ земли» (ам ха-арец) первоначально употреблялось фарисеями для обозначения тех, кто не принадлежал к их партии, но со временем приняло нарицательное значение: неуч, невежда, глупец, не обученный Торе, не сведущий в законе.

В связи с этим мы можем вспомнить 10 стих из 17 главы Евангелия от Иоанна, где Господь, обращаясь к Своему Отцу, говорит буквально следующее: «Все Мое Твое, и Твое Мое».

Очевидно, предельная взаимная открытость и бесконечная преданность друг другу – «все Мое Твое, и Твое Мое», – в которых описывается отношение совершенной любви между Отцом и Сыном, не укладываются в рамки этико-юридической мудрости фарисеев: для фарисеев «мое твое, и твое мое» – глупость простолюдина, для Сына Божьего – выражение вышней премудрости и любви.

Еще один пример. В трактате Сота (8б) находим такие слова:

> Сота 8б
> Какой мерой меряет человек, такой и ему будет отмерено.

Это утверждение раскрывается в следующем комментарии: Самсон последовал влечению своих глаз, и поэтому выкололи ему глаза… Авессалом возгордился своими волосами, и поэтому повесили его за волосы, и т.д. Иными словами, утверждается неотвратимость суда и воздаяния по принципу талионного права: «око за око, зуб за зуб». Но в устах Спасителя та же самая фраза приобретает прямо противоположное значение и выражает призыв к милосердному снисхождению, к отказу от суда:

> Мф 7:2
> Не судите и не судимы будете. Ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить.

Наконец, последний пример касается замены всего одного слова. В раввинистической литературе обычным обозначением толпы является слово מיבר, которое переводится «многие», но имеет также значение «большие, великие». Вероятно, совмещая оба эти значения – многие (в качестве указания на определенную группу людей) и великие (в качестве указания на особую праведность и ученость), – кумраниты использовали слово מיבר как одно из самоназваний своей общины. В связи с этим очень выразительным представляется то, что в Евангелии, когда Господь говорит об окружающей Его толпе, употребляется не греческое πολλοὶ, соответствующее еврейскому רַבִּים (многие, большие), а прямо противоположное ему по смыслу слово (т.е. антоним) μικροὶ (τοῦτοι) – «малые (сии)», за которым может стоять еврейское הלאה מינטקה. Насколько мне известно, такое словоупотребление не встречается в мишнаитской литературе и, вероятно, составляет исключительную особенность языка Спасителя.

Мф 18:6
А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому было бы лучше, если бы мельничный жернов повесили ему на шею и утопили его в пучине морской.

Тос., Сангедрин 13, 5
Всякий, кто согрешил и ввел в грех многих... – закроются за ним врата Геенны, и будет он предан ей на веки веков.

Пиркей Авот 5:18
Всякий, кто ввел в грех многих, не удостаивается раскаяться.

При общности темы (всякий соблазняющий на грех других достоин погибели) невозможно не расслышать: в одном случае – отвлеченное утверждение о многих, обращенное ко многим, а в другом – личная забота о каждом «из малых сих, верующих в Меня», т.е. доверившихся Господу.

Если перед нами малые сии, то это значит, что каждый из них, подобно ребенку, требует особой опеки и заботы. Ради одного из многих не оставишь девяносто девять. Но лишь один из малых сих, «Ангел которого на небесах всегда видит лицо Отца небесного» (Мф 18:10), может быть уподоблен заблудшей овце, ради которой пастух оставляет все стадо, и «когда найдет ее, радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся» (Мф 18:13).

Надо сказать, что среди мишнаитских притч мы найдем и такую, где пастуху ближе не одна заблудшая овца, а, напротив, один приблудивший козленочек.

> Ялкут Шимони
> Козленок рос в пустыне и пришел сам по себе и пристал к стаду. Стал пастух кормить и поить его и полюбил его больше своего стада. Говорят ему: неужели ты любишь этого козленка больше, чем все стадо? Говорит им: сколько я трудился над своим стадом, выводил его утром и заводил вечером, пока они не выросли, а этот, который рос в пустынях и лесах и пришел сам по себе в мое стадо, – разве не так мне любить его?

Конечно, я несколько упрощаю эту притчу. Ясно, что речь здесь идет о пришельце-прозелите. И все же никак невозможно обойти сравнение, опять слишком очевиден контраст: притча о заблудшей овце – образ любви жертвенной, ищущей и спасающей; а в притче о козленке, который без всякого труда пастуха сам прибился к стаду, любовь не поднимается выше обычных, мотивированных собственной выгодой отношений.

Примечания

[1] *Амусин И.Д.* Кумранская община. М., 1983.

Константин Костюк

Социальная концепция Русской Православной Церкви как система нравственных вызовов к обществу

Между обществом традиционным и обществом современным как системами социального порядка проходит незримая грань: если традиционное общество управлялось на основе морального закона, то современное общество управляется правовым законом. Господство морали или права достаточно резко отделяет один тип общества от другого. Сегодня мораль переместилась в сферу приватного. Ею руководствуются индивиды при решении собственных проблем, но практически не руководствуется общество при решении социально значимых проблем. Нравственное суждение имеет значение для общественного мнения, но не для общественного управления.

Значит ли это, что мораль и нравственность лишились своего социального значения и превратились в маргинальный элемент общественных слухов и пересудов? Нет, не значит, ведь сфера права не может претендовать на универсальное социальное значение и не может служить заменителем морали хотя бы потому, что предполагает нравственное суждение в качестве мировоззренческого ориентира, стратегического указателя. В сфере государственного управления право служит скорее техническим режимом, позволяющим регулировать конфликты, устанавливать правила общежития, но не судить о правоте и правде. Конфликт между правом и моралью как социальными механизмами – глубоко осмыслен в русской богословской литературе. Достаточно сказать, что первый русский богословский текст – «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона – посвящен именно этой проблеме. На рубеже XIX–XX столетий глубокую рефлексию она получила в книге митрополита (позднее патриарха) Сергия (Страгородского) «Православное учение о спасении».

Но и сегодня эта проблема актуальна не менее, чем прежде. Стремясь перейти к сугубо правовой системе, общество рискует утратить глубокие нравственные ориентиры, скатиться к полной нравственной наивности и невежеству. Об этом свидетельствуют многие специфически современные дискуссии, например об эвтаназии или биоэтике. Те вопросы, в отношении которых исторически не сформировалось нравственного суждения и которые лежат за пределами компетенции индивида, грозят повиснуть в этически нейтральной среде, где господствует масштаб технократического и сайентистского решения, глубоко чуждого человеческой культуре.

Хранилищем масштаба нравственного суждения должна оставаться Церковь, причем не только в отношении индивидуальной морали, но и в отношении общественной, социальной нравственности. Этой области соразмерен предмет социальной этики, которая позволяет, исходя из нравственных оснований, судить об общественных, в том числе правовых, вопросах. Проблема формирования социальной этики состоит в том, что, в отличие от права, ей чрезвычайно трудно институционализироваться, найти свой рупор и своего общественного представителя. В совокупности представителем социальной этики является гражданское общество во всем многообразии своих проявлений. Но самым громким и авторитетным голосом общественной этики призвана быть Церковь.

Церковь всегда была хранителем и носителем традиций и нравственных норм в обществе. И в этом ее призвании и задаче с течением времени ничего не изменилось. Может измениться отношение общества к моральному суждению Церкви, как это произошло в большевистской России, которая в своей идеологии принципиально отказалась от универсально значимых моральных принципов. Поэтому принятие в 2000 году «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» (далее: Социальная концепция) стало восстановлением исторически попранного права русской Церкви на общественный формат своей деятельности, на авторитет нравственной оценки социальной жизни современного общества.

Русская Православная Церковь в своей Социальной концепции сформулировала то, чего ждало от нее общество: социально-этические принципы существования современного общества, те общие морали и естественному праву начала, благодаря которым наша жизнь полу-

чает благодатное нравственное питание и не скатывается в хаос, подобный эпохе коммунистического или нацистского затмения разума.

Эти начала опираются на смысл Божьего Творения и Провидения. Они позволяют соединить смысл создания и существования человека с перспективой Евангельского откровения и реалиями нашей современной жизни. Мы живем в ситуации стремительных социальных изменений, когда каждое десятилетие, а тем более столетие не похоже на предыдущее. Новые технологии отменяют старые и даже новые социальные и правовые порядки, становятся несовместимыми с прежними. Но те смыслосозидающие начала, на которых зиждется человеческое бытие и которые, как в священном сосуде, хранятся в Святой Православной Церкви, остаются нетронутыми светильниками в этой изменяющейся жизни. Эти начала, однако, живут только тогда, когда присутствуют в сознании общества, постоянно рефлектируются и дискутируются, когда они вторгаются в нашу жизнь и руководят ею. Рупором и защитником этих начал выступает Церковь в своем социальном служении.

Важно заметить, что защита Церковью нравственных принципов не осуществляется в виде слепой приверженности традициям. Традиции – человеческие образования, и даже если они характеризуют более гармоничный общественный порядок, они не могут без оговорок быть перенесены в новые социальные контексты. Сила Социальной концепции в том, что она, призывая себе в свидетели изречения Святых Отцов и евангельские истины, выражает оценку именно современных реалий и норм социальной жизни. Существуя в контексте глобального и медийного общества, Церковь задает меру движения по этим векторам социальной эволюции, не отрицая их, а внося в это развитие оценку нравственного разума.

В качестве примера хотел бы привести разделы социальной концепции, посвященные хозяйственной этике. Современный мир живет обостренным интересом к своим производительным возможностям, позволяющим преобразовывать окружающую среду и достигать новых степеней комфорта. Он жертвует всем ради интенсивности труда и роста его производительности. И горе тем, кто здесь отстает: страны с «консервативной» хозяйственной этикой обречены на отставание и бедность. При этом технологический разум, стремящийся ко все более и более радикальному ускорению технического прогресса, со-

всем нечувствителен к проблеме сохранения экосферы человеческого обитания. Дело не только в том, что при этом утрачивается контроль над эксплуатацией окружающей среды. Полностью меняются сфера и порядок жизни человека, прикрепленного к компьютеру. Разлагается брак; формируется сугубо анонимная урбанистическая среда; капитализм, усиленный глобальными коммуникациями, подчиняет себе все заботы и мотивации человека труда. Платой за увлечения экономической рациональностью, за подчинение ей всех сфер жизни становятся экономические кризисы. Кризисы – наказание за увлечение односторонними социальными императивами. И Социальная концепция дает здесь очень ясные указания, не предлагая альтернативный порядок, но напоминая о важных противовесах сугубо экономическому либерализму: это защита труда, комплексное и многофакторное экономическое развитие, опирающееся на развитие человеческой личности, а не на ее эксплуатацию.

Современное правовое государство в своей конституции провозглашает, что отказывается от идеологии. В то же время оно не может быть морально нейтральным. Его идеология и моральный стандарт – права человека, принципы демократии. Русская Православная Церковь в своей Социальной концепции – практически в одиночку, гораздо более принципиально и громко, чем это можно услышать от протестантов и католиков, – заявила о своей собственной позиции, оппонирующей вульгарному либеральному подходу, который трактует концепцию ценности прав человека. Достоинство и права человека не должны интерпретироваться как презумпция его безгрешности и безнаказанности. Правомерная борьба за права и достоинство человека не должна исходить из мировоззренческой картины, где в центре бытия стоял бы человек, а не Бог. Достоинство человека определяется замыслом божественного устроения и усилиями самого человека в реализации этого провиденциального замысла.

Я считаю такой подход в интерпретации концепции прав человека чрезвычайно важным вкладом в дискуссию, имеющую ключевое значение для современного социума. Ибо без ценности достоинства человека нет современного общества, а есть одно из обществ эксплуатации – рабовладельческое, крепостническое, капиталистическое. В то же время, оппонируя этим ценностям, можно слишком увлечься, что зачастую и происходит. От имени Церкви эту ценность пытаются

полностью подорвать и обосновать другой образ человека – падшего, лишенного благодати и надежды на спасение, определенного к терпению и покаянию. В социально-этическом измерении эта терминология не проходит. В обществе человеческая личность должна бороться и отстаивать свои права перед лицом презирающего Божье творение Левиафана – именно ради соответствия своему богоначертанному смыслу.

Социальная концепция дает повод к развитию именно такого взгляда на вещи, так как открыто оппонирует праву на свободу совести, различая в нем источник общественного падения, апостасии. В свободе совести видится источник тотальной секуляризации общества. Действительно, не будь свободы совести, секуляризация была бы невозможна. Но без свободы выбора веры не было бы и религии, не было бы христианства, не было бы смысла в евангельском пришествии Христа. И это обстоятельство довольно четко разъясняет документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Современный человек должен освободиться от соблазна видеть в правах, которые ему предоставляются, индульгенцию своему неверию и безразличию. Права налагают обязанности, и о них напоминает Церковь.

Социальная концепция не является раз и навсегда данным документом, который верующие должны пассивно усваивать. Напротив, ее жизнь – в активной рефлексии, обсуждении, дискуссиях. Хотя она предназначена в первую очередь для верующих, ее задача – давать нравственные ориентиры всему обществу, помогать обществу в понимании смысла социального развития, в которое оно интроспективно включено, но на которое зачастую не может взглянуть со стороны. Текст Социальной концепции ориентирован на людей Церкви, однако обращается к членам Церкви одновременно и как к гражданам общества, в котором они живут и действуют; он не диктует обществу напрямую, а подсказывает нужные правила.

При этом многие нравственные требования Церкви, обращенные к миру, могут звучать радикально. По существу, призыв жить нравственно – это вызов для жизни, настроенной на конформизм. Полагать в основу своих действий нормы, ориентированные на нравственный идеал, всегда трудно. Российскому обществу, которое в течение XX столетия было дезориентировано наличием трех систем

координат, зачастую непросто определиться с тем, что морально и что аморально. Церковь помогает услышать обществу то, к чему оно за это время стало маловосприимчиво. Церковь в своей Социальной концепции полагает систему нравственных требований, которые достаточно лояльны к порядку светского мира, но требуют соблюдения нравственной меры, требуют наличия этики ответственности. Утверждение права и справедливости, сохранение брака, соблюдение гражданского мира, учитывание права слабого – эти требования могут показаться тривиальными, но нравственные правила всегда таковы: просты и полностью недостижимы. Российское общество все еще не вышло из болезненного состояния, и ему требуется не обличитель, а проповедник. Колоссальное расслоение между социальными классами, бедность, забюрократизированность и коррупция государственных институтов, слабость гражданских сил, заброшенность села, анонимная среда городов, недостаток общественной солидарности – все это требует огромной работы по переустройству общества, а для совершения этой работы очень важно представлять картину совершенного и гармоничного мира. Общество ждет этой картины от Церкви и нуждается в ней. Церковь, предвосхищая истинный и совершенный мир, может давать его проекцию, продолжая отдавать «кесарю кесарево, небесному – небесное». Расстояние между ними бесконечно, но не безнадежно. И да будут вера, надежда, любовь помогать миру преображаться из лжи в истину.

Протоиерей Георгий Рой

Христианско-этическая оценка законодательства Республики Беларусь в сфере современных биомедицинских технологий

Современная наука располагает мощными средствами вмешательства в сложнейшие процессы, протекающие в человеческом организме, и берется за решение коренных вопросов человеческой жизни, ее возникновения и продолжительности. Все чаще и чаще СМИ сообщают о сенсационных достижениях в области биомедицинских технологий. Не остается в стороне от этих процессов и отечественная медицина. Белорусская наука обладает достаточным потенциалом, чтобы внедрять и развивать достижения мировой биомедицины. Вместе с тем возникает множество весьма сложных и неоднозначных вопросов этического характера, которые во всем цивилизованном мире стали предметом острых общественных дискуссий. В спор о биотехнологиях вступили медики и юристы, философы и богословы, бизнесмены и политики. Такое пристальное внимание вполне объяснимо. Биотехнология – наука, делающая в каком-то смысле фантастику реальностью. Она сулит большие выгоды, но в то же время напрямую ставит вопрос о достоинстве человеческой личности, о праве на жизнь, о свободе человека и о его ответственности за последствия своих действий.

В настоящем докладе, во-первых, предпринята попытка представить этическую оценку современных биомедицинских технологий в контексте христианского нравственного учения и христианской антропологии; во-вторых, дается этическая и отчасти юридическая оценка практики применения биомедицинских технологий в Республике Беларусь; в-третьих, ставится вопрос о том, насколько готовым оказалось белорусское общество к серьезной дискуссии по проблемам, возникающим к контексте применения новых биомедицинских технологий.

ТРАНСПЛАНТОЛОГИЯ

Становление белорусской трансплантологии началось в 1970 году, когда на базе клиники урологии МГМИ в 4-й больнице города Минска академик Н.Е. Савченко провел первую операцию по пересадке почки. В настоящее время в Республике Беларусь выполняются трансплантации почки[1], костного мозга, печени, сердца; также проводятся пересадки стволовых клеток человека и тканей: роговицы, кожи и костной ткани. В 2007 году была принята новая редакция «Закона РБ о внесении изменений и дополнений в Закон РБ о трансплантации органов и тканей человека»[2].

Одна из главных этических проблем при пересадке органов здорового человека больному связана с абсолютной добровольностью такого решения. Принуждение к донорству, купля и продажа внутренних органов являются прямым нарушением этого принципа и определяются как преступление. Законодатели в ФРГ, например, желая исключить возможность принуждения людей к донорству, ограничили донорство только теми лицами, которые состоят в близком родстве с пациентом или особенной близости к нему, так как лишь в этом случае можно надеяться на бескорыстные и искренние мотивы[3]. Как же обстоит дело с белорусским законом? Исключает ли он возможность тайных коммерческих сделок и тайного принуждения к донорству?

Согласно белорусскому закону, круг лиц, которые могут быть донорами, чрезмерно широк. По сути, любой относительно здоровый человек в Белоруссии может жертвовать свои внутренние органы. Но где гарантия, что донорство действительно добровольно и безвозмездно? Есть ли возможность это проверить и проконтролировать? Достаточно ли одного письменного заверения о добровольности, чтобы удостовериться в таковой? К сожалению, текст закона не дает прямых и однозначных ответов на эти вопросы.

Кроме того, белорусский закон о трансплантации в случае изъятия органов у трупного донора основывается на принципе неиспрошенного согласия, а это значит, что при определенных обстоятельствах любой человек может – без данного им согласия или согласия его родственников – оказаться донором внутренних органов. Законодатели попытались решить эту проблему, но нельзя сказать, что

решение вполне удачное. Формально признается право близких родственников потенциального донора высказывать свое согласие или несогласие. Но, согласно закону, врачи-трансплантологи не обязаны осведомляться о прижизненном несогласии донора или его близких родственников[4].

Желание составителей закона облегчить работу трансплантологов и способствовать увеличению числа донорских органов может считаться оправданным. Но все же этический вопрос о согласии нельзя признать вполне решенным. Возможна ситуация, когда, несмотря на однозначно выраженное прижизненное несогласие, забор органов будет произведен. Закон не предписывает создание в Беларуси базы данных с именами заявивших о своем несогласии. Непонятным остается и то, каким образом общественность будет информироваться о вопросах трансплантологии и проблематике изъятия органов. Все это вызывает опасность утилитарного отношения к умершему человеку.

К слабым сторонам закона относится также отсутствие прямого запрета на попытки трансплантации органов, определяющих идентичность человека. С этической точки зрения было бы важным законодательно признать врачебной тайной информацию о том, кто явился донором, в случае если речь идет об имплантации органов от трупного донора. Разглашение этой информации способно вызвать дополнительные психологические проблему у реципиента.

ХРИСТИАНСКО-ЭТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ПРАКТИКИ ПРИМЕНЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ВСПОМОГАТЕЛЬНЫХ РЕПРОДУКТИВНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ (ВРТ)

Краткая история применения ВРТ

Вспомогательные репродуктивные технологии существенно развились в XX веке. Но более или менее успешные медицинские попытки вмешаться в репродуктивный процесс предпринимались еще с XVII века. В 1782 году итальянец Лазаро Спалланцани (Lazzaro Spallanzani) провел успешную искусственную инсеминацию на собаке. В 1875 году Type (Thouret) впервые провел успешную искусственную

инсеминацию своей жены[5]. К концу XIX века искусственная инсеминация становится едва ли не обыденной медицинской практикой. В этом время появляются и соответствующая литература и статистика.

Настоящим переворотом в практике применения вспомогательных репродуктивных технологий стало рождение в 1978 году Луизы Браун – первого в мире «ребенка из пробирки». Предварительно было сделано 600 переносов, прежде чем перенос 10 ноября 1977 года 8-клеточного эмбриона в полость матки привел к наступлению маточной беременности[6].

В 1986 году в лаборатории Леонова родился первый в СССР ребенок из пробирки. В 1980 году появилось первое сообщение об успешном исходе программы суррогатного материнства[7].

В Беларуси методы ВРТ впервые были применены пятнадцать лет назад. В 1995 году в Минске при содействии американских медиков из Чикагского института репродуктивной генетики открылся центр для помощи бездетным парам. В 1999 году эмбриологическая лаборатория центра была расформирована – содержать такое предприятие в Беларуси стало невыгодным. 1 июля 2001 года в Минске открылся первый Центр вспомогательной репродукции «Эмбрио»[8].

Заметим, что первое юридическое определение понятия «репродуктивные технологии» в белорусском законодательстве появилось лишь в 2006 году, спустя одиннадцать лет с начала применения методов ВРТ. Это определение было дано в Постановлении Министерства здравоохранения Республики Беларусь от 02.06.2006 № 41 «Об утверждении Инструкции о порядке применения вспомогательных репродуктивных технологий»: «Вспомогательные репродуктивные технологии – это метод лечения бесплодия, при котором отдельные или все этапы зачатия и раннего развития эмбрионов осуществляются вне организма женщины»[9]. В том же 2006 году были приняты поправки в кодекс РБ «О браке и семье», которые также затронули сферу применения ВРТ.

Сегодня в Беларуси экстракорпоральное оплодотворение применяют в четырех специализированных медицинских центрах. В Гомеле действует «Гомельский областной диагностический медико-генетический центр “Брак и семья”». В Минске – три центра: Центр вспомогательной репродукции «Эмбрио»; Республиканский научно-практический центр «Мать и дитя»; Центр репродуктивной медицины ЭКО.

При содействии центра вспомогательной репродукции «Эмбрио» в этом году был открыт кабинет ЭКО в клинике Витебского медицинского университета. Витебские медики проводят диагностику и процедуры подготовительного этапа программы ЭКО[10].

В скором времени ожидается открытие центра вспомогательных репродуктивных технологий в Гродно на базе Гродненского областного перинатального центра[11].

Несмотря на то что за пятнадцать лет уже тысячи людей прибегли к тем или иным методам ВРТ, до сих пор в Беларуси нет четкого законодательного регулирования деятельности центров репродуктивных технологий. Нельзя сказать и того, что в Беларуси тема биотехнологий стала предметом серьезного общественного обсуждения.

Этическая оценка практики применения ВРТ в Беларуси

А) Донорство мужского семени

Говоря о донорстве семени, мы касаемся весьма серьезных этических, религиозных, медицинских и юридических проблем. В строгом смысле слова в данном случае неуместно говорить о донорстве как таковом. Донорство предполагает безвозмездную жертву. Здесь же идет речь о торговле половыми функциями, что сближает эту практику с проституцией. Ведь и там и здесь происходит продажа человеком своих половых функций.

Говоря об общей этической оценке этого явления, необходимо отметить следующее.

При использовании донорских половых клеток нарушается принцип единства и нерасторжимости семейной пары. В процессе зачатия участвует некая третья сторона. В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви дается однозначно отрицательная оценка данной практики: «Манипуляции, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Кроме того, такая практика поощряет безответственное отцовство или материнство, заведомо освобожденное от всяких обязательств по отношению к тем, кто является “плотью от плоти” анонимных доноров. Использование донорского материала подрывает основы семейных взаимосвязей, поскольку предполагает наличие у

ребенка, помимо "социальных", еще и так называемых биологических родителей»(XII. 4)[12].

Опасности подвергается и сам ребенок, который может так или иначе узнать об истории своего рождения. Кроме того, ребенок заведомо лишается права знать правду о своем рождении. Всякий человек имеет право знать, кто его родители. Нельзя исключить семейных коллизий и со стороны социального отца, когда тот знает, что в жилах рожденного его женой ребенка течет чужая кровь. Он оказывается в двусмысленном положении по отношению к ребенку в сравнении с его матерью. Все это может отразиться на отношениях отца и ребенка, жены и мужа.

Итальянские исследователи Э. Сгречча и В. Трамбоне указывают также на опасность евгенизма, то есть стремления к приобретению «избранного семени». В США в Калифорнии, например, создан генетический банк, зарезервированный для лауреатов Нобелевской премии. В некоторых государствах уже принят закон, ограничивающий число претенденток на получение семени определенного донора[13].

Есть проблемы с «донорством семени» и с точки зрения генетики. Некий «донор» оставляет в генетическом банке свое семя. Возникает вопрос: «Сколько единокровных детей этого "отца" может быть зачато?» Опасность заключается в том, что эти единокровные братья и сестры даже не будут подозревать о своем родстве. При широкой распространенности подобной практики мы потеряем возможность знать о том, кто кому приходится родственником. Это, в свою очередь, может иметь следствием браки между близкими родственниками с легкопредсказуемыми последствиями наследственного характера.

Теперь следует сказать о юридической оценке практики донорства половых клеток. В РБ уже около пятнадцати лет активно предоставляются услуги центров вспомогательной репродукции и широко практикуется донорство половых клеток. Но только в 2006 году, с принятием поправок в кодекс «О браке и семье», была сделана попытка подвести под эту, спорную с этической точки зрения, практику законодательную базу. К сожалению, в процессе разработки поправок оказалось невозможно найти официальную информацию о том, какие мнения законодателей имеются на этот счет, какие конкретно нормы планируется принять. Ни белорусские средства массовой информации, ни официальный сайт Палаты представителей РБ, ни

сайт Министерства здравоохранения РБ не предоставили подробной информации. Чаще всего на Интернет-страницах и на страницах печатных СМИ появлялись лишь короткие сообщения о намерениях законодателей; изредка и поверхностно белорусские СМИ затрагивали вопросы правовых и этических коллизий, возникающих в этом контексте.

В 52-й статье нынешней редакции кодекса РБ «О браке и семье»[14] признается практика донорства половых клеток и регулируются правовые отношения, возникшие в результате рождения детей с использованием при их зачатии донорского генетического материала. Но с юридической и моральной точек зрения все равно остается много так называемых «серых зон». Определим главные этические и юридические проблемы белорусского закона:

а) допускается торговля генетическим материалом;

б) не ограничивается круг лиц, могущих воспользоваться донорскими половыми клетками;

в) на законодательном уровне не прописывается обязательное медицинское и психиатрическое обследование донора.

Б) Криоконсервация гамет. Феномен «посмертного зачатия»

Криоконсервация – это замораживание биологического материала для сохранения и использования в будущем. В настоящее время разработаны и широко применяются в центрах репродуктивных технологий методы замораживания мужских и женских половых клеток и самих эмбрионов. Замороженный биологический материал хранится в криобанке в жидком азоте при температуре минус 196°С. В криохранилище гаметы и эмбрионы могут храниться на протяжении нескольких десятков лет, так как при низких температурах все биологические процессы останавливаются. Криоконсервация гамет и эмбрионов применяется уже довольно давно (с 1984 года)[15].

В Беларуси практика криоконсервации гамет и эмбрионов законодательно не регулируется. Первая этическая и юридическая проблема, возникающая в контексте применения криоконсервации, – это правообладание донорским генетическим материалом и самими эмбрионами. Кто вправе распоряжаться этими генетическими банками? Каковы границы использования? Допустимы ли эксперименты?

В) Суррогатное материнство

При этической оценке суррогатного материнства мы можем сказать, что оно вполне сравнимо с практикой покупки и продажи детей. Ребенок становится товаром. Кроме того, в случае с суррогатным материнством рушится сама суть материнства и отцовства, подрываются первоосновы жизни человеческого общества. Ребенок рождается кандидатом на мучительный кризис идентичности в будущем. Кто его настоящая мать? Та, что его родила? Или та, что предоставила генетический материал? И «сурмама», и генетические родители оказываются под угрозой мучительных сомнений. По многим свидетельствам, «вынашивающая мать» в большинстве случаев переживает мучительный психологический стресс, отдавая рожденное ею дитя. Нередко случалось и так, что от ребенка отказывались все.

В июле 2006 года в кодекс РБ «О браке и семье» были внесены поправки, согласно которым «суррогатное материнство» признается допустимым. В ноябре того же года Совет министров РБ также издал постановление «О существенных условиях договора суррогатного материнства». Первые официальные договоры о суррогатном материнстве в Беларуси были заключены в 2007 году.

Остановимся на некоторых положениях кодекса РБ «О браке и семье». Во-первых, суррогатная мать, по белорусскому законодательству, лишается всяческих прав на рожденного ею ребенка. Во-вторых, белорусский закон признает возможность возмездной сделки между так называемыми генетическими родителями и суррогатной матерью, что в корне противоречит здравому этическому взгляду на проблему ценности или, лучше сказать, бесценности человеческой жизни. Белорусские законодатели не захотели учесть точки зрения авторитетных медицинских организаций. К примеру, в заявлении Всемирной медицинской ассоциации однозначно сказано: «ВМА безусловно отвергает любой коммерческий подход, при котором яйцеклетки, сперма и/или эмбрион становятся предметом купли-продажи»[16].

Согласно постановлению Совета министров, суррогатная мать на время беременности ограничивается в свободе передвижения, обязуется выполнять все предписания врача и регулярно отчитываться о состоянии здоровья перед так называемыми генетическими родителями. Очевидно, что условия договора, предполагаемые законом, ставят суррогатную мать в чрезмерную зависимость от врача и

генетических родителей. Материальное вознаграждение, получаемое за все эти лишения, только подчеркивает этическую сомнительность такой практики.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство. Несмотря на соглашение о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Минздравом РБ, в котором предусмотрено «обсуждение позиций по вопросам нравственной и этической оценки применения новейших биомедицинских технологий, репродуктивных технологий, контрацепции, искусственного прерывания беременности, фетальной терапии, трансплантологии, эвтаназии и др.» (пункт 2. 10), ни одной такой консультации не состоялось.

Примечания

[1] Досье БЕЛТА. Трансплантология в Беларуси // http://www.belta.by/ru/articles/dossier/Transplantologija-v-Belarusi_i_360.html.

[2] Закон Республики Беларусь от 9 января 2007 г. № 207-З «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь "О трансплантации органов и тканей человека"» // http://www.pravo.by/webnpa/text.asp?start=1&RN=H10700207.

[3] *Golser Karl.* Ethik in der Organtransplantation. Weiterbildungsreihe // Ethik in der Medizin. Brixen, 2004. S. 40.

[4] Статья 11 Закона РБ «О трансплантации органов и тканей человека»: «Забор органов у трупного донора не допускается, если руководителю государственной организации здравоохранения… до момента забора органов представлено заявление о несогласии на забор органов для трансплантации, написанное данным лицом при жизни либо его супругом (супругой), а при его (ее) отсутствии – одним из его близких родственников (родители, дети, родные братья и сестры, дед, бабка, внуки) или законным представителем. Забор органов у трупного донора не допускается также в случае, если государственная организация здравоохранения была поставлена в известность о несогласии лица на забор органов для трансплантации до его смерти путем устного или письменного заявления в присутствии врача (врачей), других должностных лиц государственной организации здравоохранения, иных лиц, которые могут засвидетельствовать такой отказ» // http://www.pravo.by/webnpa/text.asp?start=1&RN=H10700207.

[5] *Golser K.* Zugriff auf das beginnende menschliche Leben. Прикосновение к начинающейся человеческой жизни. Лекция, прочитанная 11.11. 2004 года в Минской духовной академии. Жировичи, 2004.

[6] Там же.

[7] *Байбороша Н.* Сущность института суррогатного материнства // Журнал международного права и международных отношений. 2008. № 3. С. 21.

[8] Краткая история ЭКО в Беларуси // http://www.embryo-ivf.com/ru/about/history/.

[9] Постановление Министерства здравоохранения Республики Беларусь от 02.06. 2006 № 41 «Об утверждении Инструкции о порядке применения вспомогательных репродуктивных технологий» // http://www.pravoby.info/docum09/part13/akt13829.htm.

[10] *Князева Е.* Кабинет ЭКО в Витебске // Газета «Народное слово». № 47. 29.04. 2010.

[11] Центр экстракорпорального оплодотворения планируется создать в Гродно // http://www.region.grodno.by/ru/news/archive?date=20_02_2009&page=1&ns_id=5394 (официальный сайт Гродненского областного исполнительного комитета).

[12] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 31.

[13] *Сгречча Э., Трамбоне В.* Биоэтика. М.: Изд-во ББИ, 2002. С. 233.

[14] Статья 52 Кодекса Республики Беларусь «О браке и семье»:

«Муж, давший в установленном порядке согласие на применение в отношении своей жены методов вспомогательных репродуктивных технологий, признается отцом рожденного ею ребенка и не вправе оспаривать свое отцовство, за исключением случаев, когда имеются доказательства, что жена забеременела не в результате применения методов вспомогательных репродуктивных технологий.

Лица, явившиеся донорами материала, который применялся при использовании методов вспомогательных репродуктивных технологий, не вправе оспаривать материнство и (или) отцовство ребенка, родившегося в результате применения методов вспомогательных репродуктивных технологий.

Мать ребенка, родившегося в результате применения методов вспомогательных репродуктивных технологий, не вправе предъявлять иск об установлении отцовства к мужчине, явившемуся донором материала, который применялся при использовании методов вспомогательных репродуктивных технологий.

Женщина, родившая ребенка, признается матерью и в том случае, если ребенок зачат из яйцеклетки, изъятой из организма другой женщины, за исключением рождения ребенка суррогатной матерью».

[15] *Быстрова О.В., Калугина А.С.* Способы восстановления фертильности у онкологических больных // Практическая онкология. Т. 10. 2009. № 4. С. 246.

[16] Заявление об искусственном оплодотворении и трансплантации эмбрионов. Принято 39-й Всемирной медицинской ассамблеей, Мадрид, Испания, 1987 год // http://www.medpravo.ru/International/IVF.htm.

Секция
«Вызовы современной эпохи»

Протоиерей Владислав Свешников

Кризис личности и кризис семьи

Современная действительность предлагает обильный материал для внимательного рассмотрения всеми заинтересованными сторонами чрезвычайной общественной ситуации – ее принято называть «кризисом семьи». Набор явлений, который описывает это понятие, не представляет собой ничего принципиально нового и неожиданного, но в последние несколько десятилетий он приобрел более острый, чем когда-либо, характер и стал повсеместным, особенно в пространстве постхристианской цивилизации. Постхристианская цивилизация вышла из христианской (именно – «вышла»!) через процесс, обозначаемый термином «предательство».

Слово «кризис» (греч. – суд) означает тот крайний предел деградирующей системы, *до* которого еще возможна реконструкция, ремиссия, но *за* которым выход из деструктивного состояния – нереален.

Здесь необходимо сделать некоторое предварительное замечание. Слово «кризис» (как и слово «деградация») в библейском и в общехристианском духовно-нравственном смысле прежде были неуместными по очень простой причине. Христианская вера и неверие, а также соответствующие им жизненные установки разделены резко и окончательно: по одну сторону – вера, а по другую сторону – неверие. Поэтому в строгом смысле слова невозможно говорить о пути, идущем от веры к неверию и от неверия к вере; эти пути пролегают в разных пространствах – не соединяющихся. Деградация и кризис могут существовать лишь в нерелигиозном пространстве. Если же некоторое пространство бытия манифестирует себя в религиозном качестве, а на деле в нем происходят кризисные явления, это означает только то, что на самом деле, как принято говорить, вся религиозность «уходит в свисток». То есть речь идет, по существу, о квазирелигиозности.

Некоторые относительно верные осмысленности и их реализации в нехристианских пространствах остаются возможными только

потому, что там (в этих пространствах) отчасти архаически действуют остатки влияний имевших место в прошлом христианских смыслов и переживаний. Но и эти атавистические остатки по мере удаления от реального исторического христианства слабеют. И в этом смысле уместно применять термины «деградация» и «кризис»: они выражают в своем существе поствозрожденческие содержания, осуществление которых с течением времени все более ускоряется, ибо влияние христианства на общество становится все более формальным. С другой стороны, христианское общество испытывает на себе мертвящие влияния мира, становясь тем самым во многих отношениях квазихристианским. Это легко увидеть как в конкретных частностях жизни, так и в существенных мировоззренческих осмысленностях.

Проблемы жизни общества – как общие, «вечные», так и случайные, временные – возбуждаются и формируются в общественном мнении, которое можно определить как среду вязкую, тоталитарную и одновременно неустойчивую. Но общественное, как и личное, мнение, если оно не основано на проверенных и духовных традициях, наполнено обрывочными и бледными интуициями, а потому – субъективно, фантазийно и довольно бессмысленно.

Прежде чем перейти к описанию кризисных содержаний в жизни современной семьи, необходимо обратить внимание на главный исходный пункт этих содержаний: кризис личностного бытия.

Открытие новозаветных духовно-нравственных мировоззренческих вопросов два тысячелетия назад поставило мир перед вечным вопросом о смысле бытия человеческой личности. Личность (по слову апостола Павла – новая тварь) открывается в своем качестве, когда ее содержание соотносится и с личностью Христа, и с евангельскими духовно-нравственными принципами, при воздействии которых может преодолеваться природная данность. Помимо этого, всякое индивидуальное природное бытие – не только по религиозному знанию, но и по простому наблюдению – есть бытие искаженное, несовершенное.

Воплощение Сына Божия открыло возможность для каждой индивидуальности стать личностью, а для распыленного общества – церковью, но это также вызвало в качестве реакции наиболее острые жизненные напряжения в «естественном» человеке и в различных типах реализаций смыслов существования – внехристианских и антихристианских. Когда одно и то же слово приобретает разные смыслы,

неизбежны подмены. Так обстоит дело с понятием «личность», которое вызывающе изменило свой смысл: от прежнего, сакрального, – к новому, профанному.

Смысл профанного ощущения состоит исключительно в признании уникальной неповторимости индивидуального бытия и его абсолютной ценности.

Сакральный смысл понятия «личность» наиболее точно и остро был поставлен греческим православным богословием (речь идет прежде всего о таких богословах, как Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама; из русских современников – Вл. Лосский, из современных греческих богословов более других – Христос Яннарас). Западному христианству также было не чуждо это понимание, выраженное в формулировке: «Persona est relatio» (личность есть отношение).

Термин «личность» в греческой философии и в богословии понимается как возможность и реальность отношения ко всякому иному предметному бытию – в отличие от понятия статичной индивидуальности (identity), которая существует сама по себе как некая выделенная монада с уникальным набором качеств, но без необходимости отношения к иным предметам.

Соотнесенность личности с иным бытием не ограничивается отвлеченным дискурсом, возможным лишь в силу работы разума, безразличного к предметам и по причине этого безразличия – безличностного, безлюбовного и беспредметного. Личность, оставляя предметы в их собственном бытии, вместе с тем, по слову русского философа И. Ильина, становится как бы «одержимой» ими, «схватывая» их некоей энергией особого вида сознания – сознания любви, «эротического» сознания. В этой энергии творческого сознания личность выходит из своей атомарной индивидуальности, ибо живет в мире солидарного межличностного пространства, пространства сверхприродной симпатии.

Поэтому в восточном богословском знании бытие человека рассматривается (а в жизненной практике – и реализуется) не как автономное существование индивидуальных монад, но как реальность единения и общения. Иначе говоря, поврежденное грехом внутреннее содержание жизни человека является в своем неискаженном, совершенном качестве в Иисусе Христе, Который открывает возможность

личностного возрождения для тех, кто лично переживает личность Христа как «свой», личный, живой, спасительный духовный и нравственный идеал.

В личностном, ипостасном бытии всегда выявляется некая «инаковость», неповторимость. Подлинное радостное отношение к неповторимости иной личности и само по себе неповторимо, оно являет собою личность в ее качестве, стремящемся к идеалу. Удивляясь этой, другой, неповторимости, личность выходит за пределы своего только индивидуального бытия и в этом «экстазе» «удивляется» и своему собственному личностному бытию, опознаваемому другой инаковой личностью.

Иначе говоря, центром содержания всякой личности является любовь, которая переживается и осознается духовно и нравственно.

Духовно любовь переживается прежде всего в отношении к Божественной Личности Иисуса Христа. Нравственно любовь переживается, главным образом, в отношении к другим человеческим личностям, в ощущении ценности каждой из них, включая самого себя («возлюби ближнего, как самого себя»), в невозможности неприязненностей, в неравнодушии, небезразличии (человек человеку – не прохожий), в готовности к сердечному сочувствию и милосердию, в бескорыстии, беспристрастности, внимательности.

Обострению личностного кризиса в западном мире содействовало его оправдание через влияние так называемой «персоналистской» духовной и нравственной философии, усердно и дерзко экспортируемой по всему миру. Персонализм, направленный на переживание самоценности индивидуального бытия и, соответственно, индивидуальности, рождает в конечном счете индивидуализм, одинаково противоположный и подлинно личностному, и соборному сознанию. Неразборчивое западное философское суждение обычно называет индивидуальное бытие личностным, в чем состоит коренная ошибка: между «индивидуальностью» и «личностью» – пропасть. Заметим, кстати, что паре «личность» – «соборность» противоположна пара «индивидуальность» – «коллектив». Греческое слово «ипостась», постигаемое с православной точки зрения, внутренне противоположно слову «персона».

Если же центр личностного бытия оказывается как бы «вынутым» из личности, то остается одна индивидуальная психологиче-

ская шелуха с ее нелепыми страстями и пристрастиями (симпатиями и антипатиями), с ее почти патологическими акцентуированностями характера, с ее малоаргументированными идеологическими стремлениями, с ее нелепыми своеволиями и безволиями, с ее глубоким презрением ко всяческой духовной объективности, с ее внецерковной субъективностью, с ее индивидуализмом, эгоизмом, эгоцентризмом и аутизмом.

Но именно эта «инаковая» психологическая «шелуха», эта «данность» и признается профанным сознанием как основное содержание «личности», хотя, по существу, речь идет о понятии «индивидуальность». Опираясь на знание греческих Святых Отцов, Вл. Лосский прозорливо отметил, что хотя между понятиями «личность» и «индивидуальность» и имеется нечто схожее – а именно единственность, неповторимость, уникальность, – между ними следует отметить гораздо больше различий.

Во-первых, речь идет о сакральном понимании личности как отношения. Во-вторых, индивидуальность склонна если не абсолютизировать свою неповторимость, то по крайней мере культивировать ее содержание, свою психофизиологическую данность в ее неизбежно греховном содержании. Личность же, сознавая несовершенство своей данности, полагает для себя необходимым преодоление несовершенного, поврежденного (до полной искаженности) содержания. Такое понимание было всегда трудным для западного мира, принципиально основанного на содержании индивидуалистических типов сознания. Это остро видели многие западные философы XX века, и острее других – М. Хайдеггер.

Западный «персонализм» отражает именно понимание ценности индивидуального бытия в его данности, помимо всякого соотнесения с духовной заданностью. Это свидетельствует о кризисном понимании и переживании того, что относится к понятию «личность».

Кризис личности не мог не оказаться связанным и с кризисом различных типов социальных смыслов и осуществлений, поскольку они задаются и осуществляются в человеческой жизни.

Создавая в Своем творческом акте человеческую личность, Бог осуществил в ней высший Свой дар – любовь. Предметное содержание любви должно было стать главным и в межличностном общении (типа «ты – я»), и в человеческом обществе в целом.

В профанном, поврежденном сознании и переживании искажено не только личностное, но и социальное содержание жизни. Эгоистичность, направленность любви на свое индивидуальное бытие не только умалила содержание любви, но и исказила отношение (акт) и его подлинный смысл, оставив в нем почти исключительно психофизиологическую, чувственную сторону, хотя это искажение не могло стать полным и навсегда окончательным. Но по мере деградации этического содержания жизни из нее утекали верные смыслы, и социальная жизнь все более десакрализировалась; ценность социального бытия в его подлинном глубоком переживании приобретала все менее сакральный (да и нравственно переживаемый) смысл.

Новейшее время не просто количественно усилило содержание этих кризисных явлений. Они приобрели угрожающе тотальный идеологический характер. Со стороны как некоторых государств, так и отдельных общественных слоев усилились требования интеграции в некую целостную систему с единым набором ценностных ощущений, которые складываются в непререкаемые стандарты. Эта система стандартов предполагает осуществление глобалистского проекта, в котором нет места священному содержанию жизни. Считается, что этот проект имеет в виду исключительно социально-экономические реальности. Многие события последних десятилетий заставляют усомниться, что глобализм имеет духовно осмысленный характер социальной справедливости.

Общество, не сцементированное положительными усилиями к единению на основе если не религиозных, то хотя бы этических осмысленностей, становится мнимым, иллюзорным обществом, антиобществом.

Как более ста лет тому назад писал русский философ Вл. Соловьев, необходимо относиться к социальной и «всемирной среде как к действительно живому существу, с которым мы… находимся в самом тесном и полном взаимодействии. Такое распространение (единого) отношения на сферы собирательного и всеобщего бытия совершенствует саму (личность), сообщая ей единство и полноту жизненного содержания… По мере того как всеединая идея действительно укрепляется через укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов (личностей), необходимо

ослабевают и сглаживаются формы ложного разделения или непроницаемости существ в пространстве и времени».

Во все ускоряющемся процессе интеграции как тотальной унификации мышления и образа жизни происходит существенная подмена смысла интеграции: глобализация преследует цели, противоположные духовному объединению человечества, ибо всечеловеческое единство не осуществляется через духовно-нравственное усовершенствование личностей.

При этом платой за неопределенный эффект глобализации являются не только пороки общественной жизни, но и определенное содержание индивидуального бытия. Дело не только в том, что, интегрируясь в мировое единство, человек становится индифферентным к высшим духовным и нравственным смыслам жизни; его индивидуальное содержание эгалитарно усредняется, теряя свои наиболее яркие и живые интеллектуальные и душевные особенности. Осознавая воцаряющуюся пустоту личной усредненности, человек проявляет свое личностное содержание тем, что будто бы «наполняет» эту наступившую пустоту надуманными романтическими, поверхностными, декоративными, часто бессмысленными до идиотизма формами своей уникальной «одаренности». Такая «одаренность» обманывает лишь людей с затянувшейся подростковой психологией. Отсутствие же подлинных религиозных и нравственных ценностей никакой бутафорией заменить невозможно.

В этой безнадежной секулярной ситуации можно отметить некоторое занятное сходство между двумя проектами; один из них (отживший) – это советский коммунизм, другой (еще только набирающий силу) – это современный глобализм. При всех очевидных многообразных различиях в деталях, необходимо отметить общее содержание, так сближающее эти проекты. Прежде всего, это жесткая тоталитарность, причем речь идет не только о неприкрыто направляемом общественном мнении, из-под медийного гнета которого выбраться подлинно свободной мысли почти невозможно. Но это также и тоталитарность открыто навязываемой политической, социальной и экономической модели, будто бы единственно возможной в современных условиях.

Эта тоталитарность (а с другой стороны – повсеместная личностная и общественная деградация) приводит как в советской, так и в глобалистской модели к неизбежности создания нового типа ква-

зисверхчеловека, главное качество которого – стандартность. Советский человек – дело ушедшее, но сверхчеловек «нового порядка» все больше набирает схожие (и даже худшие) качества: умственная ограниченность и эмоциональная холодность, всяческая стандартизированность содержания мышления и жизни. В своих деградационных особенностях такие индивидуальности все более явно проявляют психопатические черты.

Из такого стандартного человеческого материала легко выстроить прочное здание нового миропорядка, где закон подменит собой религию, этикет – этику и вся демократия сведется к игре «по правилам», в рамках которых индивиду будет разрешена достойная материальная жизнь в обмен на иссякающее высокое, творческое, духовно-нравственное содержание предметного личностного бытия. Либо одно, либо другое!

Девальвация человеческих ценностей в связи с кризисом личностного бытия и внедрением «нового мирового порядка» особенно очевидна при обсуждении того, что именуется «правами личности». В самом этом именовании, а также в восприятии «прав личности» общественным мнением много лукавства и двусмысленности, особенно с мировоззренческой точки зрения.

Меньше всего сомнений и разногласий вызывает юридическая сторона вопроса. Но юридические формулировки обычно соприкасаются с мировоззренческими смыслами и даже из них исходят. В законах ряда государств «права личности» обозначены в качестве ведущего приоритета. Но такая приоритетность порою входит в некоторое противоречие с иными юридическими, общественными и государственными нормами. И здесь можно увидеть духовно-мировоззренческий смысл.

Так, само слово «право» имеет гораздо большее, чем просто юридическое, содержание. Даже филологическое понимание связывает его с другими однокоренными словами: правда, правдивость, правота, праведность, правило, правильность – словами, обычно употребляющимися в нравственных контекстах. Вековая послевозрожденческая интерпретация и традиция оторвали слово «право» от этих контекстов и уничтожили его внутреннее горение, практически оставив за ним лишь один смысл: неограниченная возможность исполнения каждым своих своевольных похотей.

Интенции своеволия имеют по своему мировоззренческому откровению безнравственный, разрушительный, разъединительный характер, распыляющий, по слову И. Ильина, духовно-тварное единство в мировую «пыль»; это бесцельная пляска атомарностей, с чем никак не может согласиться дух, живущий в человеке. И даже когда эта разрушительность не столь демонстративна, интенции своеволия неизбежно порождают возможность множественности ошибок (по-гречески *amartia* – одновременно и «грех», и «ошибка»).

И главное право, на котором настаивает постхристианская (глобалистская) цивилизация, – это право не обращать внимания на ценностную, духовно-нравственную содержательность бытия. Поэтому наряду с правом человека на жизнь эта цивилизация рассматривает как равное ему право человека лишить себя этого священного дара, как в прямом и окончательном смысле (суицид, эвтаназия), так и с помощью сознательных разрушительных действий (алкоголь, наркотики и проч.), приводящих к медленному суициду.

Вместе с даром жизни человекам дано право на любовь (на дружбу, на солидарность), право на мысль (на правду), право на нравственную осмысленность (на праведность), право на эстетическое восприятие, право на духовную содержательность и право на слышание голоса Бога и Церкви – и право на святость.

Но эгалитарные и секуляризованные защитники свободы прав личности создали если не теорию, то образ мысли и соответствующее общественное мнение, согласно которым право на любовь равно праву на ненависть, право на мысль – праву на легкомысленность и правда по праву не отличается от лжи. Ложь по мере духовной деградации мира превозносится над правдой, и более того – получает жизненные преимущества и философские предпочтения. Право на грех становится предпочтительней права на святость. Таким образом, все права личности в их положительном содержании личностью же оказываются невостребованными и попранными, и сам разговор о правах личности становится бессмысленной и неумной фикцией.

Считается, что западная христианская (а по существу, постхристианская и постмодернистская) цивилизация с особым уважением относится к дару свободы и культивирует его. Но можно ли назвать свободой эгалитарное (уравнительное), имморальное и релятивное отношение? Можно ли полагать, что равнодушие к правде, истине и

любви, которое теперь называют квазиблагородным словом «толерантность», открывает путь высокому дару свободы, который, собственно, и выражает главный смысл великого понятия – «права личности»?

На деле в этой релятивной толерантности нет никакого уважения к личности (и к духовной свободе), а есть лишь пошлое безразличие. От свободы в таком сознании остается лишь тень, оттенок, видимость; или даже подмена подлинно духовной свободы ее почти карикатурным, почти физиологическим изображением либо, что еще обычней, внешним ее проявлением – своеволием.

Но дело не только в том, что подлинная содержательная свобода гораздо богаче этого мнимо-единственного ее проявления. Дело в том, что свобода открывает совершенное личностное бытие.

Личность пребывает в поиске и преодолении, индивидуальность – в стагнации и самодовольстве, и если она и ищет, то, как правило, различных форм корыстного потребления. Личность щедро дарит себя, индивидуальность постоянно «ищет своего». Личность знакома с правдой и праведностью, но не удовлетворена ее наличностью в себе; индивидуальности же только мешают порою возникающие уколы ее совести, и она ненавидит совесть, ибо ей неприятны болезненные уколы. Личность плывет по реке жизни против ее деградирующего течения; индивидуальность легко отдается этому гедонистическому течению – плыть по течению легче и приятней.

Духовный и нравственный смысл личности – любящая самоотверженная жертвенность; индивидуальность с удовольствием принимает все жертвы. Личность ищет возможности осуществить свою заданность; индивидуальность отвергает заданность (она ей мешает) и удовлетворяется данностью. Преодолевая гниющие и губительные течения мира, страстные и психологические, индивидуалистические и индивидуальные, инфантильно безвольные несовершенства, личность стремится к святости и к святому бытию; индивидуальность заботится о внешних благах и копошится в своей темной психологии, презирающей чистую святость.

И потому личность должна бороться за великий дар своих прав как за возможность реализации своего сверхиндивидуального бытия.

Никто не может запретить индивидуальности культивировать ее нелюбящее, неправедное и безответственное существование. И хри-

стианство не имеет возможности и не склонно лишать человека его свободы, даже обрывочной и мнимой.

Но никто не может лишить людей Церкви их права на правильное понимание проблемы и на опыт внятного артикулирования ее в понятиях и ценностных осуществлениях христианского сознания, что едва ли сделает это понимание приемлемым в рамках этой цивилизации.

Но речь идет уже не о деградации только личности в самом точном и духовном смысле этого слова, но и о кризисе индивидуальности, что наиболее очевидно проявляется в психологическом, нравственном и духовном аспектах. Психологически – в патологических ошибках индивидуального устройства (прежде всего – в неврозах). Нравственно – в непонимании объективных нравственных принципов и идеалов, в невнимании к ним и в нереализации их. Духовно – в игнорировании сверхземных бытийных содержаний или в искажении их (более всего – любви). Это ведет к пристрастным и страстным склонностям, к эгоизму и эгоцентризму, к устойчивому набору всяческих претензий и стремлению к их осуществлению, к брезгливому презрению к жизни общества и ко все меньшей адаптации к нему, к постоянным душевным подменам, к неразличению ценностных содержаний, к склонности к дефективным взаимоотношениям (в частности – к скандалам), к интерпретативному типу мышления, к неверным актам самосознания и к отказу от подлинной свободы.

На вызов современного мира относительно прав и свобод индивидуального человеческого бытия духовное и нравственное церковное сознание отвечает пониманием значения достоинства личности. Но поскольку само понятие и переживание смысла личности подверглись эрозии, необходимо прежде всего вернуть это понятие к его докризисному качеству и измерению. Необходимо возвращение к сакральности личностного логоса. Когда церковное сознание сумеет открыть подлинную красоту сущности личностного мира в его духовных и этических началах, оно сможет послужить миру в его робких попытках выхода из деградационных процессов.

Очевидно, о кризисе семьи (как и обо всех других кризисах) уместно говорить лишь в общестатистическом контексте (как о средней температуре больных в отделении), поскольку на его фоне до конца истории будут существовать семьи, которых кризис не коснулся.

Кризис семьи, кратко говоря, означает искаженность, до полной разрушенности – ввиду их ненужности, – нормальных созидательных отношений в системах: «муж–жена» и «дети–родители».

Сущность духовного задания в творческом выстраивании семейной жизни есть реализация любви в межличностных отношениях всех членов семьи. Соответственно, деградация семьи есть, прежде всего, деградация любви в семейных отношениях. Неверное переживание любви в супружеских отношениях приводит либо к ощущению исключительно плотски-душевных ценностей, либо к автократическим устремлениям одного или обоих супругов, либо к бессодержательному тоскливому равнодушию. Кроме того, и в супружеских взаимоотношениях, и в отношениях между родителями и детьми большое место занимают потребительские склонности, всегда действующие деструктивно.

Все перечисленные и другие признаки кризиса семьи, его причины, мотивы и результаты свидетельствуют о том пределе, за которым семья перестает существовать. В единичном смысле это означает развод и окончательное разрушение конкретной семьи; в общественном смысле – появление все большего количества так называемых «гражданских браков», которые на самом деле именно гражданскими браками в точном смысле слова и не являются, т.е. не заключаются перед лицом общества, а оказываются простым видом грубого сожительства (нередко – только полового). Именно поэтому собственно «гражданские чувства» в таких семьях не могут культивироваться и воспитываться.

Но и это еще не все. В последнее время все чаще появляются такие пары, которые не просто не хотят хоть как-то «узаконивать» свои отношения; их отношения сводятся, собственно, к более или менее периодическим встречам, при которых «семейная пара» проводит около суток отчасти в «культурных развлечениях», отчасти – почти исключительно зоологически. Семья перестает быть конструктивной ячейкой жизни общества, увеличивая его хаотическое, энтропийное состояние. Кризис семьи представляет собой одновременно центральную и предельную точку деградирующего общественного бытия.

Кризис семьи связан с общественным и даже политическим, национальным, нравственным, духовным и другими кризисами современной действительности. И если эта общая кризисная ситуация

не будет находить положительного разрешения, ситуация семейного кризиса будет только усугубляться.

В ряду кризисов, оказывающих влияние на развитие кризиса семьи, на печальном первом месте стоит именно описанный выше кризис личности – еще и потому, что он меньше других обращает на себя внимание и мало осознается общественной мыслью.

Впрочем, и в православной церковной действительности происходит, к сожалению, деградация личностного бытия, приводящая к кризису личности, который, в свою очередь, приводит к кризису семьи. Такая деградация состоит в подмене, при которой внутренняя жизнь подавляющего большинства современных православных людей оказывается материалом не столько духовного и не столько нравственного, сколько психологического переживания. В современном богословском сознании задача изменения этой ситуации практически даже не поставлена.

Только в том случае, если начнется преодоление современного кризисного состояния личностного бытия, можно будет ожидать и оздоровления семейной действительности. И тогда эта действительность сможет стать наполненной подлинной любовью, правдой, свободой, чистотой, вниманием, самоотверженной жертвенностью, помощью друг другу, пониманием друг друга, общей духовной жизнью, взаимовоспитанием – тем, что интуитивно постигается как верное бескризисное содержание семейной жизни.

Протоиерей Павел Великанов

Кризис пастырского служения и синдром профессионального выгорания (burnout)

Есть одна тема, крайне болезненная для обсуждения в церковной среде: расцерковление духовных лиц. К сожалению – а быть может, и наоборот, к нашему счастью, – мы не располагаем официальной статистикой о том, какое число священнослужителей за определенный период времени по разным причинам ушло из клира, а порой и из Церкви. В докладе будет предпринята попытка соотнести достаточно проработанное в современной психологии понятие выгорания с кризисом пастырского служения. С одной стороны, мы будем опираться на опыт западной Церкви в профилактике и терапии пастырского выгорания, с другой – рассмотрим феномен выгорания с точки зрения христианской аскетики.

При всем многообразии определений выгорания (термин введен в 1974 году американским психиатром Х.Дж. Фрейденбергом) в этом феномене выделяют три основных компонента: эмоциональное, а нередко и сопутствующее физическое истощение, которое приводит к невозможности отдаваться работе в прежней мере; деперсонализация, то есть исполнение своих обязанностей без внутреннего участия либо, напротив, с негативной эмоциональной реакцией, или «дегуманизация» общения; и третий компонент – редукция личных достижений, или, другими словами, угнетающее осознание собственной профессиональной некомпетентности[1]. Чаще всего выгорание как психосоматический синдром, как состояние внутреннего слома преследует представителей сферы обслуживания (менеджеров, врачей, учителей), которые в силу своих служебных обязанностей должны непрерывно находиться в состоянии мобилизации душевных сил для доброжелательного и отзывчивого общения с клиентами.

Неудивительно, что духовенство также попадает в эту «зону риска». В западной психологии последних десяти лет феномен выгора-

ния в среде духовенства активно изучается; проводятся статистические исследования, организуются особые институции для оказания психологической и духовной помощи пастырям, оказавшимся в этом непростом положении. С. Мьюз говорит даже об «эпидемии ухода с пастырского служения» и сообщает, что 1500 пасторов среди всех христианских конфессий в США ежемесячно становятся жертвами выгорания личности[2]. Свойства характера, наиболее благоприятные для развития выгорания, – перфекционизм, идеализм, ангажированность, потребность в социальном признании, готовность без остатка раствориться в работе – для хорошего священника являются обязательными.

Заинтересовавшись проблемой выгорания в среде духовенства, редакция сайта Богослов.Ру направила своего сотрудника – иерея Фому Дица – в Германию для ознакомления с двумя реабилитационными центрами: католическим центром «Дом обретения новых сил» (Recollectio-Haus), расположенном на территории бенедиктинского аббатства в Мюнстершварцахе, и евангелическим центром «Дом отдохновения» (Haus Respiratio), который находится вблизи Вюрцбурга на горе Шванберг. Поскольку в православной среде этот феномен мало изучен, мы вынуждены при описании выгорания духовенства опираться главным образом на опыт Католической Церкви.

Прежде чем перейти к специфике пастырского выгорания в понимании западных исследователей, необходимо отметить, что сам феномен выгорания рассматривается обычно и как результат, и как процесс. Начальная его стадия характеризуется чрезмерной активностью и отказом от потребностей, не связанных с работой, что постепенно приводит к усталости и истощению. Далее развитие синдрома профессионального выгорания приводит к снижению уровня собственного участия в профессиональной деятельности и нарастающему отчуждению по отношению к коллегам, а также к общей неудовлетворенности работой. Затем следуют перемежающиеся депрессивная и агрессивная эмоциональные реакции, переходящие в фазу деструктивного поведения, когда заметно понижаются интеллектуальные способности к выполнению сложных заданий, инициативность замещается полным безразличием к работе. Формальный подход к выполнению требований вместе с предельной самоизоляцией от окружающих достигают апогея. Психоэмоциональный надлом личности

приводит к соматическим расстройствам: постоянному напряжению, неспособности к расслаблению, бессоннице, повышенному давлению, головным болям, снижению иммунитета, а также к прогрессированию различных видов зависимостей (алкогольной, наркотической, игровой, интернет-зависимости и др.)[3]. Дном, на которое опускается окончательно выгоревший, становится «экзистенциальное отчаяние», всепоглощающее чувство беспомощности и бессмысленности жизни, которое иногда заканчивается суицидом[4].

Что же представляет собой эта профессиональная деформация личности, как иногда называют синдром выгорания, в случае с духовенством? Основные вопросы, на которые мы попробуем дать ответ, таковы:

1. Тождественен ли кризис пастырского служения синдрому выгорания?

2. Может ли синдром выгорания быть транслирован на язык святоотеческой аскетики?

В случае с духовенством в целом на первое место выходит (сохраняя основные черты выгорания) ценностно-смысловой кризис, особенно остро протекающий у священника. Автор книги «Пути выхода из выгорания» диакон Питер Абель, основная деятельность которого связана с реабилитацией выгоревших священников в Мюнстершварцахе, пишет: «Выгорание всегда сопряжено с ослаблением “харизмы” – как затухание изначального импульса, как испарение Бога среди суеты повседневной занятости священника. Чувство отчаяния может привести к утрате веры, к потере доверия к жизни и исчезновению доверия к Божественному Промыслу. Это ведет к отступлению от собственного предназначения, к утрате душевной силы и к духовной апатии»[5]. Архимандрит Киприан (Керн) в «Пастырском православном служении» среди пастырских искушений подробно описывает, что представляет собой такой кризис: «Притупление интереса к своей работе, иногда происходящее от неудач и от косности среды, может привести к тому, что пастырь, в особенности если он чрезмерно надеялся на свои собственные силы, сложит руки, духовно захиреет, впадет в уныние и безнадежное отношение к своему служению. Появляется тогда нежелание молиться, избегание служения литургии, потеря интереса к духовной жизни – и все это часто объясняется разными благовидными причинами нездоровья, усталости и

проч. Почти незаметно подкрадывается известное в аскетике "окаменненное нечувствие". Когда-то ярко горевший огонь ревности потух. Священник становится тогда формалистом, чиновником, только отбывающим номер, "отслуживающим, отчитывающим, отпевающим" и вообще отделывающимся от скучной работы. У такого утомленного, разочарованного, унывающего пастыря очень часто рождается противление Уставу, церковной традиции, иерархии ценностей, аскетике: "Все это устарело, все это уже не для нас, надо многое пересмотреть и реформировать" и т.д. Вместо того чтобы самому равняться на требования церковного строя, пастырь в таком состоянии хочет измерять церковность своим настроением и принижать церковные установления по своей лени и нерадению. Если же пастырь в своей молодости особенно сильно полагался на свое "призвание" или по своей природе подвержен скорым очарованиям и разочарованиям, то при такой духовной депрессии он близок к отчаянию и может даже совершенно оттолкнуться от того, чему он прежде поклонялся. Это может привести к снятию сана и духовной смерти»[6].

Специфическими признаками собственно религиозного выгорания выступают ропот, сомнение в истинности веры, утрата смысла религиозных действий (обрядов) и законоположений, расцерковление и сомнение в бытии Бога и Его благости. Несомненно, что духовный кризис как таковой имеет непосредственную связь с выгоранием в любой сфере деятельности, но в случае с духовенством он проявляется самым очевидным образом.

Если сравнить основные внешние причины профессионального выгорания с той ситуацией, в которой находится большинство священнослужителей, то мы встретим много общего. Основные причины выгорания, как считает доктор Абель, следующие:

1. Значительное повышение требований, предъявляемых к специалисту, постоянное расширение круга обязанностей (в случае с духовенством – нелинейное возрастание нагрузок вместе с изменением условий прохождения пастырского служения соответственно вызовам времени).

2. Прессинг со стороны работодателя, предполагающего готовность постоянно жертвовать свободным временем, семьей, здоровьем ради дела (священство по своей природе – жертвенное служение, о чем священникам регулярно напоминают).

3. Пресыщенность работой (главный враг духовной жизни – «привычка к святыне»).

4. Общая фрагментированность жизни, невозможность уединиться и сосредоточиться из-за необходимости постоянно быть «на связи», отвечать на звонки и электронные письма (аналогичная ситуация в случае с духовенством).

В исследовании, проведенном доцентом статистических наук Падуанского университета Маркантонио Кальтабиано в 2004–2005 годах, есть интересные статистические данные о группах духовенства, особенно подверженных выгоранию. Наибольшее число выгоревших – среди относительно молодых священников, в возрасте 25–29 лет; на втором месте – возрастная группа 60–69 лет; остальные распределяются более или менее равномерно (см. Приложение. Таблица 1). Выгоранию также более подвержены священники с низким уровнем образования; и духовное, и светское образование способствует, как свидетельствует исследование, появлению своеобразного защитного эффекта (см. Приложение. Таблица 2). Неудивительно, что среди священников с разным количеством лет служения больше всего выгоревших опять-таки среди молодых (до 10 лет) и, напротив, меньше всего – среди имеющих 30–39-летний опыт служения. Итак, основные факторы, связанные с синдромом выгорания, – образование и опыт служения; при этом «образование является независимой переменной, которая среди других оказывает особое влияние на “выгорание”»[7]. Статистические исследования среди духовенства западной Церкви позволили выявить основные причины выгорания: «отсутствие поддержки со стороны официальных лиц и/или противоречия с ними (26%); конфликт противоборствующих потребностей, ведущий к выгоранию (12%); конфликт между требованиями, которые предъявляются пастырю служением в церкви, и нуждами семьи и детей (11%); конфликт с членами церкви (9%); конфликт со старшими священниками (8%) и конфликт среди церковного персонала»[8]. По мнению о. Питера Абеля, внешние причины не служат лишь «спусковым крючком» для запуска назревшего духовно-нравственного кризиса; в случае с выгоранием имеет место «нездоровая синергия» работодателя и исполнителя: человек работает столько, сколько его нагружают, а нагружают его потому, что он все равно работает[9].

Но являются ли внешние обстоятельства – излишняя нагрузка, переутомление, непонимание со стороны священноначалия, материальные и семейные проблемы, конфликты внутри клира и прихода – основной причиной кризиса пастырского служения? Ограничивается ли этот кризис теми же показателями, которые имеют место и при обычном профессиональном выгорании? Имеет ли выгорание, кроме психологического, еще и духовно-нравственное измерение?

Нетрудно заметить, что понимание феномена выгорания со стороны психологии ограничивается исключительно внешними проявлениями, как и терапия, не выходит за пределы секулярного мышления: меньше работать, больше отдыхать, чаще бывать наедине с собой, наслаждаться природой, красивой музыкой, приятным общением. В то же время очевидно, что корни выгорания гораздо глубже и прежде всего затрагивают личность человека, его сердце – вместилище страстей и добродетелей.

Если взглянуть на феномен выгорания глазами святых отцов, мы получим более чем интересную картину. Прежде всего, признаки выгорания почти во всем повторяют признаки уныния: «Уныние есть изнеможение души, а душа в изнеможении не имеет того, что ей естественно, и не выдерживает мужественно искушений» (Авва Евагрий)[10]. Однако если еще внимательнее посмотреть на анализ святыми отцами этой поистине «жестокой» страсти, всплывает один примечательный факт. Преподобный Иоанн Лествичник говорит, что находящийся в унынии в телесном служении крепок как железо и в рукоделии безленостен[11]. То есть состояние гиперактивности, которое и считается отправной точкой в рассмотрении синдрома выгорания, является не чем иным, как свидетельством об уже хорошо развившемся унынии, от которого и стремится убежать человек путем предельного насыщения своей жизни работой и обязанностями[12]. Далее неизбежно следует изнеможение, гипотония физических и душевных сил. Как точно отмечает Евагрий, «уныние – это продолжительное и одновременное движение яростной и вожделеющей части души. Первая неистовствует по поводу того, что находится в ее распоряжении, вторая, напротив, тоскует по тому, чего ей недостает»[13]. Уныние делает человека «самопоедателем» – печаль и ярость, в нормальном состоянии обращенные в прямо противоположные стороны (печаль по Богу и отвращение ко всему недолжному, греховному), при унынии соединяются и превращают человека в объект «короткого замыка-

ния» души. Иеромонах Гавриил (Бунге) говорит о «внутреннем параличе», «удушии ума», которое будто колпаком накрывает все жизненные способности души, и у человека перехватывает дыхание, даже на физическом уровне[14]. О том же говорит и преподобный Исаак Сирин: «Ибо в иное время душа наша задыхается и бывает как бы среди волн, и, читает ли человек Писание, совершает ли службу, во всяком деле, каким бы ни начал заниматься, принимает он омрачение за омрачением. Он оставляет молитву и не может даже приблизиться к ней. Он совершенно неспособен представить, что наступит изменение и он опять будет в мире. Этот час исполнен отчаяния и страха, надежда на Бога и утешение веры в Него совершенно отходят от души, и вся она всецело исполняется сомнения и страха»[15].

Между унынием и выгоранием есть немало и других общих черт. Если уныние, как пишут аскеты, «гонит монаха из кельи»[16], то выгорание подталкивает его к перемене места работы или даже рода занятий, постоянно убеждая в профессиональной непригодности и некомпетентности[17]. В случае с духовенством к вышесказанному добавляется еще и соблазн снятия сана или монашества и возвращение к мирской жизни. Спасительная «теснота» священнического служения сродни воспетому отцами келейному уединению: сиди в келье твоей, и она тебя всему научит[18]. Та же «теснота» профессионального служения является главной целью выгорания как процесса деформации личности. Другое общее место выгорания и уныния – минимализм: в профессиональной деятельности он представляет собой формальное отношение к своим обязанностям, а при пастырском кризисе – предельное сокращение молитвенного делания или же полное оставление келейного правила и вообще сведение до минимума исполнения церковных установлений.

В случае со священником особую остроту проблеме профессиональной деформации личности придает то, что при выгорании все более усиливается внутренний конфликт между тем, что священник должен представлять собой «вовне», и его настоящими ценностно-смысловыми ориентирами. В такой ситуации глубокого внутреннего разлада «закваска фарисейская и саддукейская» – лицемерие и театральность – становятся неотъемлемой стороной исполнения священником своих «профессиональных обязанностей». Оборотной стороной выгорания оказывается цинизм, который выступает здесь уже в качестве последнего «защитного механизма», оберегающего

оставшиеся сокровенные тайники души от проникновения распространившейся по всему человеку лжи, выжигающей святыню.

Если посмотреть на уныние с богословской точки зрения, нетрудно заметить, что именно это состояние души более всего соответствует падшему человечеству, отвернувшемуся от Бога, обособившемуся, лишившемуся непосредственного участия в Божественном бытии: «Уныние как итог всех страстей является... чистейшим и наиболее "духовным" выражением самости Адама: чтобы обернуться к себе, он отвернулся от Бога и в тот же миг утратил самого себя»[19].

Рассматривая феномен выгорания и кризиса пастырского служения, нельзя обойти вниманием и проблему «богооставленности» как особого периода духовного становления. Архимандрит Софроний (Сахаров) этому вопросу уделяет немало места практически во всех своих трудах. Опыт Отцов свидетельствует, что после периода явного действия Божественной благодати неизбежно происходит отнятие ощутимой благодати и обострение духовной брани со страстями. Таким образом, подвижнику дается возможность проявить свою веру и верность Христу исполнением заповедей без явного утешения и поддержки. В третьем периоде благодать не оставляет подвижника уже до самой смерти[20]. О состоянии богооставленности постоянно говорит и преподобный Исаак Сирин, при этом непосредственно связывая богооставленность с унынием: «Что есть наказание? То, чтобы от этого впал ты в отчаяние из-за богооставленности, родившейся от неверия твоего. Отчаяние же предаст тебя унынию, а уныние передаст тебя расслабленности, последнее же уведет тебя от надежды твоей. Из того, что может случиться с тобой, нет ничего хуже»[21]. Отметим, что преподобный причиной богооставленности называет неверие.

Духовная жизнь человека есть постоянная реакция, живой отклик личности на изменяющуюся канву жизненных обстоятельств. Выгорание есть прежде всего духовный кризис личности, вложившей себя во что-то без остатка, но не получившей предполагаемого и желанного «дивиденда». Результатом этого духовного банкротства становится душевное истощение и состояние внутренней оппозиции по отношению к Богу, причем противостояние это зачастую неосознанно; оно находит свое проявление в нераскаянных нарушениях заповедей и правил благочестивого поведения, а внутри – в молчаливом отказе Богу в общении с Ним через сердечную молитву.

Можно предположить, что выгорание представляет собой частный случай кризиса веры, которая может быть и нерелигиозной. Пошатнувшаяся вера в ценности или смысл лишает человека опоры, он оказывается в экзистенциальной невесомости и от испуга съеживается, сжимается внутрь себя. Из этого состояния возможен только один выход: новое обретение веры, причем эта вера должна быть уже качественно иного уровня, нежели та, что была до кризиса[22]. Возможно, в этом и состоит смысл выгорания: когда человеческого материала уже не остается, когда все выжжено и стало пустыней – человек призывается стать «купиной неопалимой», невыжегаемым носителем Божественного Света.

Пастырское служение по преимуществу есть постоянное истощение себя до предела, до какой-то немыслимой и даже страшной душевной пустоты – но в то же время священство есть непрестанное восполнение или даже переполнение Божественной благодатью. Это чередование ощущения полного духовного опустошения, Богооставленности с переживаниями подъема является естественным и нормальным ритмом духовной жизни: «временами искушение и временами утешение – и в таком состоянии пребывает человек до исхода своего. А чтобы совершенно стать чуждым этому и совершенно утешиться – не будем на это и надеяться здесь», – говорит преподобный Исаак Сирин[23]. Главная ошибка, которая и запускает порочный круг выгорания, состоит в оборачивании назад, в искании прежних душевных и духовных состояний, что свидетельствует только об одном – о потере веры в Божественное водительство и о попытке подменить Живого Бога «Богом», который создается воспоминаниями и фантазией, по вполне знакомому и близкому образу.

Основная причина уныния – уязвленное «эго» человека[24], вызвавшее его на изматывающее единоборство с самим собой. Но в этой борьбе человек может обрести главное оружие против уныния – веру как вверенность Богу, полную преданность Ему. Главное лекарство от уныния – «осознанное ожидание Бога» в терпении и смирении среди мрака неверия и отчаяния: «Выйти из инфернального круга уныния можно только тогда, когда человек способен проломить брешь в темнице собственного Я, своей безысходной обособленности, чтобы открыться навстречу подлинно личностному существованию для другого и тем самым открыть свое сердце для подлинной любви – вновь обрести себя самого в даре другому»[25]. Такое смиренномудрие подру-

бает корни уныния и размыкает казавшийся самодостаточным внутренний мир человека навстречу Богу.

Можно предположить, что феномен «выгорание» – не более чем бунт падшей человеческой природы, направленный против попытки разрушить тотальную власть эгоизма[26]. В какой бы области ни трудился человек, выгорание будет неизбежным, если работа будет занимать то место в душе, которое уготовано одному только Богу. В этом смысле можно сказать, что выгорание есть начало посещения Богом человека, Его решительное свидетельство о том, что ничем иным, кроме как Творцом, душа насытиться не может. Выгорание действительно выжигает душевных идолов, ложные подпорки и тем самым поставляет человека перед лицом экзистенциального кризиса. И этот кризис тем жестче, тем ближе к исполнению Божией заповеди о любви к ближнему деятельность человека: альтруизм заканчивается выгоранием, если под ним нет фундамента веры и стремления выполнять Божественные повеления.

Таким образом, синдром профессионального выгорания и кризис пастырского служения представляют собой несколько отличающиеся по форме, но очень схожие по сути разновидности ценностно-смыслового кризиса личности, оказавшейся в духовной самоизоляции[27]. Подобные состояния были прекрасно известны святым отцам-аскетам, и в их понятийном аппарате выгоранию наиболее соответствуют уныние и окамененное нечувствие. В то же время для Отцов уныние – явление комплексное, собирающее в единый клубок едва ли не все остальные страсти, отчего и отождествляется некоторыми с богооставленностью. Однако в самой богооставленности подвижники видели особое педагогическое действие Промысла Божия, побуждающего аскета к еще большему совершенству в вере, любви и терпении.

Сегодня необходимо признать, что кризис служения – впрочем, как и выгорание в более широком смысле слова – имеет место и в среде духовенства. Нам трудно оценить эффективность реабилитационных учреждений для духовных лиц западной Церкви, а тем более – говорить о целесообразности использования этого опыта в нашей среде. Однако хотелось бы надеяться, что в ближайшее время обозначенная проблема найдет отклик среди богословов, патрологов и пасторологов и получит фундаментальный анализ с позиций православной аскетики.

Приложение

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СИНДРОМА ВЫГОРАНИЯ СРЕДИ ДУХОВЕНСТВА ПАДУАНСКОГО ДИОЦЕЗА

Таблица 1.
Деление на категории по возрастным группам (%)

Возрастные группы	**25–29**	**30–39**	**40–49**	**50–59**	**60–69**	**70–80**
Уставшие	5,9	9,0	4,4	3,5	4,0	10,8
Выгоревшие	64,7	34,3	39,7	35,1	41,3	32,4
Неудовлетворенные	-	11,9	5,9	3,5	10,7	16,2
Все прекрасно	29,4	38,8	36,8	43,9	41,3	32,4
Довольствующиеся своей ролью	-	3,0	5,9	7,0	-	5,4
Терпящие	-	3,0	7,4	7,0	2,7	2,7
Целое	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Таблица 2.
Деление по категориям и уровню образования (%)

Уровень образования	**a**	**b**	**c**	**d**	**e**
Уставшие	2,4	6,0	6,1	6,5	11,1
Выгоревшие	57,1	38,8	34,3	32,6	33,3
Неудовлетворенные	7,1	6,0	9,1	13,0	16,7
Все прекрасно	26,2	39,7	43,4	37,0	38,9
Довольствующиеся своей ролью	2,4	5,2	2,0	6,5	-
Терпящие	4,8	4,3	5,1	4,3	-
Целое	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

a = Диплом высшей средней школы или ниже.

b = Начальные богословские курсы (без степени бакалавра).

c = Бакалавриат.

d = Аттестат по церковным дисциплинам или диплом гражданского вуза.

e = Докторат по церковным дисциплинам или постдипломная специализация.

Таблица 3.
Деление на категории и количество лет служения (%)

Годы служения	**<10**	**10–19**	**20–29**	**30–39**	**>39**
Уставшие	6,7	7,8	1,7	7,7	5,5
Выгоревшие	43,3	35,9	42,4	33,8	38,4
Неудовлетворенные	10,0	7,8	1,7	6,2	16,4
Все прекрасно	35,0	40,6	33,9	49,2	34,2
Довольствующиеся своей ролью	1,7	3,1	11,9	-	2,7
Оперативные терпящие	3,3	4,7	8,5	3,1	2,7
Целое	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Примечания

[1] См.: *Burisch M.* Das Burnout-Syndrom: Theorie der inneren Erschöpfung. Zahlreiche Fallbeispiele. Hilfen zur Selbsthilfe. Hamburg: Springer, 2006. S. 26.

[2] *Мьюз С.* Духовенство и кризис: когда человеческих сил недостаточно // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 3. С. 8. «Крупномасштабное исследование духовенства (324 000 респондентов) из 6900 конгрегаций Австралии, как протестантских, так и католической деноминаций, выявило значительный уровень "выгорания" в этой среде (Kaldor, Bullpitt, 2001). 19% священников, по результатам данного исследования, оказались строго в зоне синдрома "выгорания", 56% признали себя находящимися "на границе" этого состояния. Лишь в пятой доле случаев (21%) обследуемые показали, что проблема "выгорания" их не затрагивает» (Там же. С. 1). Ср.: Baptist Sunday School Board: ежемесячно около 135 священников в SBC находятся в состоянии профессионального кризиса; в действительности эту цифру следует увеличить как минимум в два раза (http://mtmfoundation.org/News/news02.htm). В течение 2006 года 1300 пасторов Южного Баптистского Согласия сложили с себя священнические обязанности (http://www.bpnews.net/bpnews.asp?id=24977). См. также: *Frank C.* Priester mit Seelsorgen Burn-out-Syndrom (http://www.sueddeutsche.de/jobkarriere/973/464572). На этом фоне утверждение С. Мьюза о числе «выгорающих» священников уже не выглядит фантастическим.

[3] *Frank C.* Priester mit Seelsorgen. Burn-out-Syndrom. (http://www.sueddeutsche.de/jobkarriere/973/464572).

[4] *Burisch M.* Ibid. S. 39-42.

[5] *Peter A.* Spirituelle Wege aus dem Burnout. Münsterschwarzach, 2009. P. 79.

[6] *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. СПб.: Сатис, 1996. С. 37–38.

[7] *Caltabiano M.* Un'indagine sul burnout nei presbiteri diocesani // Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano. Padova: Edizioni Messaggero, 2008.

[8] *Мьюз С.* Цит. соч. С. 12.

[9] *Peter A.* Spirituelle Wege aus dem Burnout. Münsterschwarzach, 2009. P. 31.

[10] Добротолюбие. М., 1900. Т. 2. С. 257.

[11] «Уныние есть расслабление души, изнеможение ума, пренебрежение иноческого подвига, ненависть к обету, ублажатель мирских, оболгатель Бога, будто он немилосерд и нечеловеколюбив; в псалмопении оно слабо, в молитве немощно, в телесном же служении крепко как железо, в рукоделии безленостно, в послушании лицемерно» (Лествица, 13:2).

[12] Ср.: «Душевная неустойчивость ведет к неутомимой активности, внешне принимающей окраску христианской любви. Опасность такого самообмана состоит в том, что плотно заполненное расписание дня позволяет хоть как-то отвлечься от собственной внутренней опустошенности. Такая активность тем разрушительнее, что прикрывается самыми возвышенными чувствами и от этого становится неуязвимой. Чем дольше она длится, тем более разрушительными оказываются ее последствия. Ибо рано или поздно наступает страшный момент пробуждения. И тогда либо в упадке духа бросают все то, в чем до сих пор находили смысл жизни, либо ищут спасения во всевозможных развлечениях» (*Бунге Г.* Акедия: духовное учение Евагрия Понтийского об унынии / Пер. Д. Сизоненко. Рига: Христианос, 2005. С. 72).

[13] Цит. по: *Бунге Г.* Акедия: духовное учение Евагрия Понтийского об унынии. С. 50. «Всецело находясь в области алогичного, уныние как феномен в высочайшей степени иррационально. Конкретно это проявляется в том, что впавший в уныние негодует против всего, что ни попадается ему на пути (ярость), и тоскует обо всем, чего он лишен (вожделение)... Все доступное – ненавистно, все недоступное – вожделенно» (Там же. С. 54).

[14] *Бунге Г.* Акедия... С. 57.

[15] Цит. по: *Иларион (Алфеев), архиеп.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 176.

[16] Ср.: «Дух уныния гонит монаха из жилища его; а кто имеет терпение, тот всегда пребывает в безмолвии» (*Нил Синайский, прп.* Добротолюбие. Т. 2. С. 257). «Не должно во время искушений оставлять келлии, изобретая какие-нибудь благословные предлоги; но надо сидеть внутри и терпеть, мужественно встречая всех нападающих» (*Евагрий.* Добротолюбие. Т. 1. С. 573).

[17] Подобное происходит и с монашествующими, см. случай с Палладием: «Однажды я шел к духовному отцу Келлии Макарию Александрийскому, удрученный унынием, и говорю ему: "Отче, что мне делать, ибо я осаждаем помыслами, которые мне внушают: ты ничего не делаешь! Уходи прочь!" И авва ответил: "Скажи им, я остаюсь в этих стенах ради Христа!"» (*Бунге Г.* Акедия... С. 66).

[18] См.: Подвижническое слово старца Симеона благоговейного // Добротолюбие. Т. 5. С. 61.

[19] *Бунге Г.* Акедия… С. 59.

[20] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. М.: Паломник, 2003. Т. 2. С. 26.

[21] Цит. по: *Иларион (Алфеев), архиеп.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. С. 176.

[22] Демон уныния, пишет Евагрий, «тягостнее всех, но зато более всех делает душу и опытною. Если бегать или обходить борьбу, то ум останется неопытным, робким и легко обращающимся в бегство» (*Евагрий*. Добротолюбие. Т. 1. С. 573).

[23] Цит. по: *Иларион (Алфеев), архиеп*. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. С. 180.

[24] См.: *Бунге Г.* Акедия... С. 69.

[25] Там же. С. 129.

[26] Ср.: «Невозможно содружиться с Богом нам, бунтующим против Него страстьми и охотно платящим дань греха злому тирану и губителю душ, диаволу, если прежде не восстанем решительною войною против этого лукавого. Ибо дотоле мы состоим врагами и противоборцами Богу, несмотря на то, что прилагаем к себе имя верных, пока самоохотно рабствуем страстям бесчестия» (*Максим Исповедник, прп.* Добротолюбие. Т. 3. С. 253).

[27] См. подробное исследование Лучиано Маникарди «Кризис среднего возраста в жизни пресвитера» (*Manicardi L.* La crisi dell'età di mezzo nella vita del presbitero // Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano. Padova: Edizioni Messaggero, 2008).

Аркадий Малер

Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных идеологий

Если описать православную аскетическую практику как отношения субъекта и объекта, то можно сказать, что ее целью является максимальное подчинение природы человека как объекта – его богоподобной личности как субъекту. Спасительное преображение человеческой природы как духовно-телесного целого зависит не от ее внутренних, бессознательных «органических» процессов, а от сознательного, «сверхорганического», творческого действия личности. Разумеется, это преображающее действие личности нельзя воспринимать как внешнее по отношению к преображаемой природе, поскольку сама личность никогда не существует вне природы, но с формально-логической точки зрения необходимо различать личность как активно-сознательное начало в человеке – и его природу как пассивно-бессознательное начало. Поскольку основополагающим свойством личности является ее сознательность, то принципиальным условием аскетического преображения природы человека должны быть осознанность и ответственность каждого шага на этом сложном пути, сохранение необходимого трезвомыслия, без которого этот путь может повернуть в противоположном направлении. В этом смысле православная аскетика принципиально отличается от многих, так называемых восточных, аскетических практик, где не только отсутствует специфически христианское представление о личности, но и сам путь духовно-телесного преображения предполагает отказ от личностной сознательности и культивацию бессознательного состояния, аналогом которого можно считать подчинение личности безличной природе.

Персонализм православной аскетики напрямую вытекает из общей персоналистской онтологии христианства, достаточно подробно

раскрытой в трудах ведущих православных богословов от эпохи «каппадокийского синтеза» IV века до нашего времени, когда персонализм уже давно перерос рамки определенной философской школы и стал общим местом христианской мысли. Однако из этого не следует, что во внецерковном мире вполне признана персоналистская сущность христианства. Вполне можно констатировать тот факт, что значение ценности человеческой личности в христианстве для значительной части внецерковного мира является либо абсолютной новостью, либо очень большим вопросом. Особенно это касается секулярного миропонимания, для которого представление о ценности человеческой личности с ее правами и свободами возникает в философских и политических манифестах Нового времени (Модерна) и не только не следует из христианства, но прямо противоречит ему. С этой точки зрения христианство выступает как сугубо «реакционное», «консервативное» движение из средневекового прошлого, известное только своими призывами к постоянным запрещениям и ограничениям, и в этом контексте само понятие «христианский консерватизм» представляется тавтологией. Для большинства современных секулярных людей христианство по определению консервативно; христианство – это то, что запрещает, а не разрешает. Соответственно, если современному секулярному человеку что-то известно о христианстве наверняка, так это именно его аскетизм, ограничивающий «естественные» проявления человеческой свободы и ставший чуть ли не единственным имиджевым признаком Церкви. Именно поэтому антицерковные критики так много внимания уделяют мнимым богатствам Церкви, поскольку ее основной месседж обществу они видят именно в аскетическом образе жизни, понимаемом как самоцель. Обличение Церкви в «непозволительной роскоши» является обратной стороной ее обличения в излишнем аскетизме.

Между тем непонимание смысла христианской аскезы со стороны современной секулярной критики непосредственно связано с непризнанием той самой ценности человеческой личности, которую секулярное мировоззрение якобы ставит в центр внимания. На самом деле как аскетические императивы христианства напрямую вытекают из его представления о ценности личности, так и индифферентное отношение секулярного мировоззрения к аскетической проблематике следует из его ущербного понимания этой ценности, остающейся

для него чистой условностью. Дело в том, что в христианском мировоззрении личность онтологична, она существует как объективная реальность, укорененная в Самом Господе. В христианстве Сама Божественная Троица являет собой Три Личности, по своему образу и подобию создавшие личность самого человека (Быт 1:26). Как пишет, например, митрополит Минский и Слуцкий Филарет: «Человек изначально сотворен по образу Божию, который следует отождествить с его личностью, т.е. с ипостасным образом его бытия»[1]. Таким образом, личность в христианстве – это базовая онтологическая реальность, существующая *a priori* и не выводимая ни из каких субъективных процессов. В христианстве человек является личностью с самого начала своего существования и остается ею во всех ситуациях, даже когда он достигает предела психической и физической деградации. Именно поэтому человек всегда обладает относительно свободным выбором между добром и злом, между теми или иными путями своего существования, и именно поэтому ему возможно вменять его деяния, именно поэтому его можно судить и мирским, и Божественным судом. Способность к аскетическому самоограничению не просто является одним из желательных свойств христианской личности, а конституирует саму личностность человека как ту онтологическую основу, на которую наслаиваются все остальные свойства. Безличное существо неспособно к аскезе, потому что оно в принципе неспособно к свободному выбору, и лишь личность не только может, но и должна проявлять аскетические способности, то есть уметь контролировать собственную природу. При этом контроль личности над природой нельзя сводить лишь к тем ограничениям, которые человеческая душа устанавливает по отношении к плоти. В этой связи необходимо сделать две принципиальные оговорки.

Во-первых, не душа ограничивает человеческую телесность, а личность контролирует всю человеческую природу, и телесную, и душевную, поскольку душа – это часть природы человека. Это очень важная оговорка, потому что ограничивать душевные страсти несравнимо сложнее, чем плотские влечения. Более того, то, что мы называем плотскими влечениями, в действительности очень часто сопряжено с конкретными психическими переживаниями, без которых этих влечений могло и не быть. Приведу наиболее примитивный, но показательный пример: склонность человека к какой-либо конкрет-

ной пище, запрещенной к употреблению во время поста, может быть связана с определенными ассоциациями и эстетическими переживаниями, вызванными этой пищей, а вовсе не потребностью организма. Иными словами, эта склонность обусловлена не объективной потребностью плоти, а субъективной потребностью души, зачастую вошедшей в привычку. В этом смысле аскет усмиряет и совершенствует не столько свою плоть, сколько душу, состояние которой в определенной степени отражается на плоти как на внешнем инструменте души. В противном случае существует риск впасть в откровенное манихейство с его оппозицией духовного и материального и спутать следствие с причиной.

Во-вторых, аскетический контроль личности над природой вовсе не исчерпывается функцией ограничения стихийного произвола души и плоти; речь также идет и об определенном сподвижении, направлении душевно-телесных сил на те или иные действия, способствующие спасительному совершенству человека. Иначе идеалом аскезы было бы полное отрешение от любых действий и помыслов, подобно буддийской «нирване». И на этом пути преодоление душевных пороков становится гораздо более сложным и важным, чем только плотских. В противоположность этому для популярного современного представления христианская аскеза – не более чем насильственное ограничение чисто телесных вожделений и стремление максимально изолироваться от внешнего мира, а не участвовать в нем. Поэтому современный несведущий человек часто не видит разницы между мирянской аскезой, с одной стороны, и монашеской – с другой, или между аскетикой православного иночества и так называемого буддийского монашества. Этот изъян в представлении о Церкви связан с незнанием и непониманием персоналистских основ христианского мировоззрения.

В новоевропейском секулярном мировоззрении также присутствует представление о ценности человеческой личности, поскольку это мировоззрение в определенной степени унаследовало некоторые положения христианской картины мира, но само понятие «личность» лишено в нем онтологического статуса и остается условным собирательным обозначением некоторых человеческих качеств, наподобие столь же условных понятий типа «душа», «дух», «духовность» и т.п. В секулярном контексте «личность» – это не объективная онтологи-

ческая данность, а субъективное психологическое пожелание; это не свершившийся факт, а только лишь начатый процесс, завершающийся со смертью каждого человека как того странного существа, которого называют «личностью». Если в секулярном мировоззрении существует какая-то объективная реальность, то это именно природа, и поэтому фантом «личности» всегда может быть только производным от природы. Таким образом, в секулярном контексте личность возникает из становления безличного, равно как сам человек – из развития животного вида. Поэтому в секулярном мировоззрении в принципе невозможен призыв к аскезе как укрощению поврежденной грехом природы. Сам тезис о несовершенстве природы с секулярной точки зрения абсурден, поскольку природа не может быть совершенна или несовершенна, она «естественна» и сама является источником любой «естественности», а поэтому оценивать ее с позиции каких-либо сверхъестественных ценностей бессмысленно. Конечно, в возражение этому тезису можно привести множество различных теорий и практик в истории Модерна, призывающих к самоограничению и даже к преодолению человеческой природы. Достаточно вспомнить, что культура барокко и классицизма XVII–XVIII веков, основанная на рационалистической философии Декарта и его последователей (т.е. культура классического Модерна), воспринимала естественное состояние как порочное и требующее облагораживания с позиции чистого разума. Это противоречие объясняется тем, что идеология классического Модерна, в отличие от ее радикальных изводов в XIX и XX веках, еще сохраняет определенное представление о Боге, который все больше сводится к безличному абсолюту, а также сохраняет определенное представление о человеческой личности, которая все больше утрачивает свою онтологическую укорененность в Личности Бога, а следовательно, лишается своего единственного онтологического основания. Секуляризм классического Модерна состоит не столько в отказе от Творца, сколько в отказе от религии как системы мистического посредничества между Творцом и творением, что для христианской культуры означает отказ от Церкви. Именно поэтому возникновение протестантизма было существенным шагом на пути от традиционного христианства к секуляризму Просвещения. На этом пути речь шла не об эмансипации природы, а об эмансипации чистого разума, подменяющего собой целостную личность, почему природа и сохраняет в классическом Модерне свое подчиненное положение. Наи-

более последовательно эта позиция проявилась в деизме с его отказом от синергии Бога и человека, а следовательно, и от самой идеи Церкви. Однако необходимо иметь в виду, что эмансипация чистого разума была одним из основных направлений (но не единственным) секуляризации; вслед за ней, в качестве ее принципиальной, конкурирующей альтернативы, выступала идея эмансипации природы, освобождения естественного от искусственного, появившаяся уже в Ренессансе и постоянно заявляющая о себе в Просвещении. В качестве наиболее ярких выражений этой оппозиции можно вспомнить антропологический пессимизм Гоббса с его осуждением state of nature (состояния природы) как дикого и варварского, и антропологический оптимизм Руссо с его апологией «человека естественного» (l'homme naturel). Идея эмансипации природного прорывается в романтической реакции на примат искусственного в классическом Модерне. Но эта идея выглядит весьма двусмысленно, поскольку, с одной стороны, романтики пытаются реабилитировать средневековую религиозную мистику, а с другой стороны, заявляют о примате естественной природы над искусственной формой, вплоть до апологии дикости и варварства. Об этом часто забывают современные христианские консерваторы, видящие свои корни в романтической реакции начала XIX века. Им импонирует мистическая настроенность романтизма, но они не учитывают гетеродоксальную природу этой мистики. Встречное движение мистицизма и натурализма нашло себя в откровенном пантеистическом духе романтического синтеза, пришедшего на смену рационалистическому деизму. В пантеизме, который стал родовой болезнью многих мистиков Нового времени, личность полностью исчезает за ненадобностью, и любой человек предстает лишь частью «божественной природы», порабощенной рационально-формальной цивилизацией. Если на этом пути возможно говорить об «аскезе», то только в смысле обратном христианскому – не как о преодолении несовершенной природы, а как о преодолении всего не-природного: от социальных условностей и претензий разума до идеи Бога-Творца и креационистско-персоналистской картины мира вообще.

Романтическая реакция в большой степени была не столько шагом навстречу христианству, сколько шагом назад, к язычеству. Интересно обратить внимание на то, что, изначально выступая как яростный враг рационально-буржуазной цивилизации Просвещения, ро-

мантизм только придал становлению этой цивилизации дополнительную революционную энергетику, поскольку пафос «исключительного человека в исключительных обстоятельствах» в конечном счете был направлен не столько на разрушение секулярного мира, сколько на окончательную деструкцию «старого мира». Иными словами, преисполненные реакционно-романтического пафоса «пассионарии» шли на баррикады против «бездуховных» властей, а *post factum* лишь способствовали становлению национально-буржуазных секулярных республик. (Частным случаем этого общеевропейского процесса можно считать известное использование почвенно-консервативных и религиозно-сектантских настроений в движении русской секулярной революции начала XX века.) Именно в результате этого противоречивого романтического симбиоза XIX века задачи аскетического преображения человека в христианстве были либо синтезированы, либо подменены откровенно неоязыческой идеей «возвращения к природе», под которой часто понималась «природа» конкретной нации как «кровь и почва», скованная условностями космополитической цивилизации. Если для эпохи классического Модерна националистические движения шли рука об руку с процессами секуляризации, то в романтической реакции национализм вдруг предстает в религиозном обличии, где мистическая природа нации выступает как продолжение пантеистической природы мира. Обращение ко Христу здесь подменяется обращением к национальным мифам, причем реконструированным или даже заново придуманным современниками; а отсюда следует извращенная интерпретация самой христианской аскезы, когда, например, многодневные посты объясняются какими-то «природными циклами», причем свойственными конкретной национальной территории. Сама установка на «возрождение национальной традиции» минует ее христианский смысл и оборачивается к возрождению дохристианских, языческих форм. Апофеозом этой тенденции стало известное в неоязыческом контексте представление о том, что христианство якобы стремится укротить «национальные стихии», навязывая «здоровым силам нации» аскетическое самоограничение и пораженческую психологию. Логика этого тезиса довольно последовательна: если каждый человек в первую очередь является представителем определенной «национальной стихии», то он призван выражать эту стихию, как искры пламени выражают огонь, а капли моря вы-

ражают воду, а поэтому ограничивать эту стихийность противоестественно. На первый взгляд такая позиция в современном мире кажется относительно маргинальной, но она представляет собой наиболее последовательное онтологическое обоснование любого этнического национализма. Официальная идеология современных секулярных национальных государств не только не разделяет эту позицию, но и вообще не отвечает на вопрос об онтологическом основании понятия «нация» или «государство». Сама эта позиция может считаться экстремистской, но проблема в том, что любая альтернатива ей внутри секулярного мировоззрения также сводит человека к его природе и не дает онтологического обоснования его личности. Если проанализировать историю развития современных идеологий XIX–XX веков, можно выделить четыре основных направления, равно сводящих личность человека к его безличному началу, но по-разному объясняющих эту редукцию.

Первую идеологию можно назвать либерально-индивидуалистической, и сегодня она фактически является ведущей идеологией Запада, хотя и переживает кризис по внешним и внутренним причинам. Философской основой этой идеологии по преимуществу служит неопозитивизм, для которого сама категория «личности» представляется псевдопонятием наряду с «духом», «душой», «субстанцией» и т.п. С либерально-позитивистской точки зрения, каждый человек является атомарным индивидом, представляющим собой своего рода «атом» человеческой природы, которая, в свою очередь, остается частью общей животной природы. Позитивизм не только не объясняет онтологическую уникальность человека, но даже не задается вопросом об этой уникальности, подчеркивая общебиологические закономерности *homo sapiens* как организма. Причем если позитивисты XIX века могли делать из этих закономерностей совершенно партикуляристские выводы в духе откровенной евгеники и социал-дарвинизма, то неопозитивизм XX века из тех же оснований выводит необходимость этико-политического универсализма: раз все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду, то они должны быть наделены равными правами, а все различия между людьми – от биологических до культурных – имеют непринципиальный характер и не должны влиять на их общие политические и экономические права. С этой точки зрения вид человека представляет собой определен-

ное звено в общей эволюции видов, и недопустимо настаивать на сохранении каких-либо его биологических или культурных свойств как непреложных ценностей. Последним словом в развитии этой концепции стали идеи трансгуманизма и транссексуализма, в конечном счете размывающие само понятие человека как онтологической константы. Но только потому, что либерализм – это все-таки политическая идеология, а не онтологическое мировоззрение, сам человек его интересует не столько как атом человеческой природы, сколько как атом человеческого общества. В этом смысле либеральная концепция человека над-биологична, но вместе с тем – и над-онтологична, и ее не интересует онтологический статус человеческой личности. К сожалению, политические элиты современных либеральных государств крайне редко задумываются о философских предпосылках и аксиологических последствиях принятой по умолчанию секулярно-либеральной идеологии, в то время как эти последствия постоянно сказываются в общественной жизни. В рамках этой идеологии каждый человек как атомарный индивид сам определяет для себя свои моральные ценности и должен быть ограничен только внешним формальным законом, понимаемым как конвенция («общественный договор») всех остальных «атомарных индивидов». Разумеется, либерально-индивидуалистическая идеология никакие аскетические задачи перед «атомарным индивидом» не ставит, а его стремление удовлетворять собственные психофизические потребности, независимо от их содержания, воспринимает как норму. Несмотря на то что из всех современных идеологий либерализм выглядит наиболее политкорректным и наименее агрессивным, именно с ним в большинстве случаев приходится иметь дело Православной Церкви на современном Западе, и поэтому сторонникам православия необходимо помнить о глубинных мировоззренческих основаниях этой идеологии. Необходимо понимать, что популяризация того же пресловутого гомосексуализма и других извращений в современном обществе связана не только со злой волей каких-то темных сил, но прежде всего – с той идеологической доминантой, которая установилась в секулярных демократиях последнего столетия.

Вторую современную идеологию можно собирательно назвать «левой» или «леволиберальной», и хотя она произросла из общего корня с либеральным индивидуализмом, ее отношение к человеческой личности принципиально отлично. Несмотря на то что левая идеоло-

гия в XX веке претерпела значительную эволюцию, ее философским основанием так и остается марксизм, правда сильно приправленный идеями «культурной революции» (А. Грамши) и психоанализа. Стоит заметить, что сами коммунистические режимы к развитию левой идеологии имели меньше всего отношения в силу своего партийного догматизма, а основная эволюция этой идеологии проходила на либеральном Западе, где в конце 1960-х годов фактически произошла идейная революция «новых левых», определяющая лицо западной культуры вплоть до наших дней. В отличие от либерального индивидуализма левая идеология признает ценность общественной солидарности и социальной справедливости, а также готова оправдать насилие любых масштабов во имя этой самой справедливости. Так же как и либерализм, левая идеология видит в человеке не столько природное явление, сколько социальное, но при этом воспринимает его не как «атомарного индивида», которого нужно оставить в покое, а как «совокупность всех общественных отношений» (Маркс), и поэтому человек как личность проявляется только в его социальных отношениях. Отсюда навязчивый социальный холизм левой идеологии, постепенно переходящий в откровенный тоталитаризм. Один из немногих советских философов, которые стремились творчески преобразовать официальный марксизм-ленинизм, – Э.В. Ильенков (1924–1979) – пытался обосновать понятие человеческой личности, но не пришел ни к чему новому по сравнению со старой марксистской концепцией личности как «ансамбля общественных отношений», которая должна проявлять и развивать свою социальность[2]. Можно сказать, что левая идеология признает личностность человека в той степени, в которой он участвует в социальном развитии, причем именно так, как это понимают сами левые идеологи. Во всем остальном левая идеология полностью солидарна с либерализмом: человек как вид эволюционирует, и поэтому никакие временные свойства его природы и культуры не могут быть заложены в нем как постоянные и неизменные. Поэтому в вопросе о трансгуманизме или транссексуализме самые радикальные либералы и самые радикальные левые всегда будут по одну сторону, что совершенно логично. Более того, если западный либерализм сам по себе не столько утверждал, сколько лишь разрешал идеи всевозможной нигилистической эмансипации, то именно левое движение выступило их главным проводником в

60-х годах XX века. Например, либерализм сам по себе не высказывает никакого специального отношения к однополым бракам, а лишь разрешает их; в то же время левая идеология утверждает гомосексуальные отношения как ценность, свидетельствующую об эмансипации личности, понимаемой в качестве агента общесоциальной эмансипации. Если же какая-то личность настаивает на сохранении тех или иных стандартов так называемого традиционного общества, то она как будто изменяет своему назначению освобождать это общество от всех своих традиций во имя бесконечного «прогресса». Таким образом, утверждая эволюцию человека как вида, левая идеология утверждает эволюцию его ценностей и в конечном счете приходит к настоящему нигилизму, обессмысливающему человеческое существование. В этой перспективе контроль человека над собственной природой воспринимается как насилие, обусловленное поддержанием классово-иерархических отношений в обществе, одна часть которого постоянно эксплуатирует другую. Здесь марксизм смыкается с психоанализом и порождает фрейдо-марксистский синтез философии Франкфуртской школы (Э. Фромм, Г. Маркузе и др.) и постструктурализма (М. Фуко, Ж. Делез и др.), послуживших основой мировоззрения «новых левых». Любые социальные нормы и запреты воспринимаются в этом контексте как инспирированные конкретными социальными силами для подавления других сил, и в этом смысле любая культура как «система норм и запретов» (по Ю.М. Лотману) оказывается потенциально репрессивной. В отличие от либерализма «новая левая» идеология не получила пока еще своего воплощения в качестве государственного режима – возможно, в силу своей анархической природы. Но она имеет определяющее влияние на сознание европейской интеллигенции конца XX – начала XXI века и в гораздо большей степени подогревает либеральные настроения западных политиков, чем сам либерализм.

Третью современную идеологию, сопротивляющуюся христианскому персонализму, наиболее точно можно назвать органицизмом; она включает в себя целый веер всевозможных националистических, расистских и почвеннических идей, воспринимающих человеческую личность как воплощение безличного коллективного «организма». Как мы уже замечали, подобная идеология восходит к романтической реакции начала XIX века и в этом отношении претендует на звание

«правой» и «консервативной», поскольку ее прямыми противоположностями выступают либеральные и левые идеи Просвещения. Но мы также заметили, что почвенно-реакционные настроения часто входили в резонанс с секулярно-революционными идеями и даже порождали причудливый, на первый взгляд, симбиоз, ярким примером которого могут служить идеи так называемой «консервативной революции» 1920–1930-х годов и европейских «новых правых» 1970–1990-х. Здесь человек призван полностью выражать безличную стихийность своих «крови и почвы», и только это определяет его личностность, которая, в свою очередь, остается пустой метафорой из презираемого органицистами гуманистического лексикона. Конечно, в современном мире органицистские идеи представляются маргинальными и экстремистскими, но они имеют очень большую силу везде, где стремятся найти онтологическое обоснование «антиглобалистским» претензиям; и самое главное – они весьма распространены в среде самих христианских консерваторов, пытающихся объединить универсализм Нового Завета с откровенно «зоологическим» партикуляризмом. Именно в этой попытке кроются все концептуальные противоречия современного христианского консерватизма, «нетвердого во всех путях своих» (Иак 1:8). Если христианство требует выносить однозначную нравственную оценку каждому историческому событию и быть готовым осуждать преступления прошлого, то консервативный органицизм заведомо оправдывает любой исторический шаг нации как проявление ее коллективной воли, признаваемой самой большой онтологической ценностью. В этом понимании органицизм непосредственно смыкается с идеями Ницше («О генеалогии морали», 1987), а через ницшеанство – с философией «новых левых» («генеалогия власти» М. Фуко). Любые «универсальные ценности» в этом контексте интерпретируются как фантомы, придуманные «биологически слабыми» для укрощения «биологически сильных», подобно тому как в марксизме они лишь выражали претензию одного класса бесконечно эксплуатировать другой. Важно отметить, что любой человек в этой перспективе остается бессильным заложником своего «органического» происхождения и может обрести силу, только культивируя это происхождение. На этом фоне христианская аскеза представляется совершенно бессмысленной практикой, по меньшей мере потому, что она не имеет

никакого отношения к здоровью коллективного организма нации, этноса, расы и т.п., а служит целям личного спасения, независимо от состояния коллективного организма.

Четвертую современную идеологию можно прямо назвать спиритуалистической или даже более откровенно – неоязыческой. Так же как левая идеология образует концептуальную пару с либеральной, спиритуалистическая идеология представляет собой параллельную альтернативу органицизму, но с той лишь разницей, что если либеральная и левая идеологии исходят из общих онтологических предпосылок, а приходят к несколько разным выводам, то органицистская и спиритуалистическая идеологии исходят из принципиально разных онтологий, но приходят почти к одинаковым этико-политическим выводам. Если органицизм воспринимает любого человека как единичное воплощение общего «коллективного организма», то спиритуализм ставит на место последнего общий «коллективный дух». Философский разум неизбежно задается вопросом о том, какова онтологическая структура этого «духа»: существует ли он как высшая сверхценность, как безличный пантеистический бог, или же являет собой промежуточную инстанцию между пантеистическим богом и людьми? существует ли он сам по себе, независимо от людей, или же «разлит» по людям и содержится только в них? Но все эти законные вопросы в данном случае непринципиальны. Нетрудно заметить, что в отличие от трех первых направлений спиритуализм – это не секулярная идеология, а религиозная, и она остается общим знаменателем для очень многих неоязыческих идей и движений нашего времени. Вместе с этим спиритуализм необязательно ограничивается партикуляристскими моделями, иногда он делает «глобалистские» выводы – если вместо «духа народа» речь идет о «духе/душе» человечества, мира, космоса, Земли и т.п. Непосредственным следствием этой идеологии являются относительно популярные оккультистские и космистские учения, часто пытающиеся соединить религиозно-мифологическую картину мира с научной. И тогда панспиритуализм в традициях Шеллинга или Вл. Соловьева вдруг сочетается с эволюционизмом Дарвина или Лоренца. Стоит заметить, что космистский синтез достаточно распространен в России, где появилось самостоятельное течение «русского космизма», и что пантеистические идеи «всеединства» были весьма свойственны русской религиозной философии.

В истории православного богословия уже встречались попытки классифицировать современные типы социальных учений в зависимости от их отношения к дихотомии личности и природы. В своей статье «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия»[3] Владимир Лосский предложил свою классификацию, достойную особого внимания. Первое учение подчиняет личность природе и воплощается в «тоталитаризме сверхличного мифа», с которым мы встречаемся в случае органицизма и спиритуализма. Второе учение отождествляет личность с частной природой человека и воплощается в «индивидуализме духовного мещанства», с которым мы имеем дело в случае либерализма. Третье учение, в перечислении Вл. Лосского, более сложно и менее узнаваемо: оно полностью отделяет личность от природы и низводит последнюю в «низшие сферы бытия». Лосский определяет это лжеучение как «персонализм, свойственный некоторым представителям экзистенциальной философии, родившийся в протестантском мире» и предпочитающий «личность без жизни, самосознание в пустоте, свободу без содержания», и проецирует его на «беспочвенность вечной революции». Фактически здесь речь идет о левой идеологии, но, с нашей точки зрения, необходимо уточнить, что имеет в виду Вл. Лосский под ее философскими корнями. Дело в том, что сам термин «персонализм» в 1930–1950-х годах плотно ассоциировался (если не прямо отождествлялся) с экзистенциализмом, поскольку оба направления действительно были тесно переплетены. Идея «экзистенции» как автономного существования, несводимого к сущности (essentia), была ближайшим коррелятом личности как ипостаси (substantia), также несводимой к сущности–природе. Но экзистенция безлична и даже бессознательна, а ипостась христианского богословия – личностна и сознательна, и поэтому настоящий персонализм начинается там, где заканчивается экзистенциализм. Если экзистенциализм вполне сочетается с самыми разными социальными учениями и тоталитарными идеологиями – от крайне левых (например, Сартр) до крайне правых (например, Хайдеггер), то подлинный персонализм антитоталитарен от начала и до конца. Очень важно отметить это различие, поскольку экзистенциализм остается весьма популярной философской установкой, и его часто воспринимают как панацею от имперсоналистских идеологий. Также заметим, что тот антинатуралистический экзистенциализм, который имеет в виду Вл. Лосский, –

это экзистенциализм Сартра, из которого действительно можно сделать вывод о необходимости «вечной революции» в духе «новых левых», а протестантский экзистенциализм (Тиллих и др.) никакого отношения к левым идеологиям не имеет. Таким образом, классификация Вл. Лосского требует существенных уточнений. Отличие предложенной нами классификации состоит в том, что, во-первых, в левой идеологии личность понимается не как автономная реальность, а как «совокупность общественных отношений», а во-вторых, в том, что идеология «тоталитарного сверхличного мифа», по определению Лосского, принципиально разделяется на органицистский («материалистический») и спиритуалистский («идеалистический») варианты.

Все четыре идеологии современности – и либерализм, и левая идеология, и органицизм, и спиритуализм – представляют собой четыре разные мира современного нехристианского сознания, очевидно противоречащие друг другу, но единые в отрицании онтологического статуса человеческой личности; а потому они глухи и равнодушны к задачам христианской аскезы.

Для того чтобы воспринимать аскетический путь не как «физкультуру души и тела», а как необходимое условие преображения личности, требуется представление о самой личности как онтологическом субъекте. Ни секулярные, ни спиритуалистические типы мировоззрения не признают онтологический статус личности, и поэтому бессмысленно призывать их сторонников к аскетическому самопреодолению без отказа от их мировоззренческой установки.

Вместе с этим определяющее значение в понимании смысла христианской аскезы имеет не только мировоззренческий, но и чисто психологический фактор. До тех пор пока задачи христианской аскезы в массовом восприятии будут отождествляться исключительно с насильственным самоограничением (причем, как правило, ограничением телесных потребностей), никакое адекватное понимание аскетического подвижничества невозможно. Сторонние Церкви люди имеют право спросить: зачем быть православным, чтобы отказываться от плотских и психических наслаждений, если те же требования, по их представлению, выдвигают и приверженцы так называемых восточных «духовных практик»? И православные миссионеры должны им внятно ответить. В свою очередь, само православное христианство также будет восприниматься неадекватно, если будет ассоции-

роваться исключительно с аскетическим самоограничением, как будто это не средство, а цель и основное содержание церковной жизни. Таким образом, во взаимопонимании церковной среды и секулярного общества можно констатировать неприятный парадокс. С одной стороны, современное секулярное общество формально провозглашает ценность человеческой личности, но не выдвигает ей никаких аскетических требований, поскольку отрицает ее онтологический статус. С другой стороны, сама Церковь реально признает онтологичность человеческой личности и именно поэтому выдвигает ей аскетические требования, но само признание личности в Церкви совершенно неочевидно для внешнего секулярного мира, хотя требования эти вполне очевидны. Объяснить же необходимость этих требований с христианских позиций возможно только в том случае, если сначала можно доказать объективную, бытийную ценность той свободной и сознательной личности, к которой они относятся.

Примечания

[1] *Филарет, митрополит Минский и Слуцкий*. Православное богословие в новом веке // Церковь и время. 2002. № 4 (21).

[2] *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? М., 1984. С. 319–358.

[3] См.: *Лосский В.* Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Журнал Московской Патриархии. 1984. № 11.

Протоиерей Александр Ранне

Либерализм и традиционное сознание в контексте полемики вокруг «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского

Образование в любое историческое время совершается в контексте мировоззрения культурно-общественной среды. Учитель (какой бы предмет он ни преподавал), сообщая своим ученикам определенную, узаконенную программой информацию, всегда, в соответствии с Конституцией России, имеет право выразить свое отношение к этой информации с точки зрения пользы для здоровья, политики, культуры или своих собственных религиозных убеждений. В то же время совершенно очевидно, что существуют некие границы дозволенного, причем они определяются не столько даже писанными для школы указами, сколько ответственностью учителя перед родителями и, в более общей форме, перед обществом. Таким образом, общество в целом и родители, это общество составляющие, являются носителями определенной культуры, обязательно предполагающей некоторое целостное мировоззрение. В противном случае невозможно выработать те самые, совершенно необходимые для учителей в их педагогической деятельности, ограничения. Такое мировоззрение может носить тоталитарный, то есть обуславливающий все поведение человека характер или оказывать на общество влияние через постепенное формирование поведенческих стереотипов, в свою очередь, оказывающих на общество все более глубокое влияние. Надо сказать, что всякое мировоззрение всегда стремится к всеохватному влиянию на общество, однако по большей части это стремление ограничено существованием внутри общественной среды иных мировоззренческих структур, что является несомненным благом для общества в целом (особенно с политической точки зрения), но не может не быть отягчающим моментом в педагогической практике.

Современное российское общество только на поверхностный взгляд кажется чрезвычайно многообразным по религиозному признаку. На самом деле конфессиональные группы проживают на территории Российской Федерации очень компактно, образуя почти всегда некую своеобразную культурную среду. Единственным противовесом во все времена было существование господствующей православной среды, которая смягчала и облагораживала (культивировала) нравы и традиции местного населения. В наше время уже нет господствующей православной среды, но есть претендующее на господствующее положение в обществе мировоззрение либерализма. «Либерализм в широком значении – это интеллектуальная и нравственная установка на такую организацию общественной жизни, которая построена на признании политических и экономических прав индивида в пределах, ограниченных действием законов, понимаемых как обобщение естественных потребностей нормальных цивилизованных людей»[1]. Конечно, приведенная цитата из политической энциклопедии нашего времени мало что дает для уяснения самой природы либерального мировоззрения. Но поскольку этот доминирующий тип политической культуры Запада, охватывающий основные идейно-политические течения от консерватизма до социал-демократии, все более проникает в ткань российской общественной жизни, мы должны разобраться, что доброго и одновременно опасного он приносит в нашу общественную жизнь и какие коррективы в связи с этим необходимо вносить в воспитательный процесс.

Другая политическая энциклопедия обращает внимание на следующие основные принципы классического либерализма: «1) абсолютная ценность человеческой личности и изначальное равенство всех людей; 2) автономия индивидуальной воли; 3) сущностная рациональность и добродетель человека; 4) существование определенных неотчуждаемых прав человека, таких как право на жизнь, свободу, собственность; 5) создание государства на основе общего консенсуса… 6) договорный характер отношений между государством и индивидом; 7) верховенство закона как инструмента социального контроля и “свобода в законе” как право и возможность жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе… 8) ограничение объема и сфер деятельности государства; 9) защищенность – прежде всего от государственного вмешательства – частной

жизни человека и свобода его действий (в рамках закона) во всех сферах общественной жизни; 10) существование высших истин разума, доступных усилиям мысли индивида, которые должны играть роль ориентиров в выборе между добром и злом, порядком и анархией»[2].

Для православного традиционного сознания все эти положения вполне приемлемы. И ценность человеческой личности, и равенство людей, и право на жизнь, свободу и собственность, и договорный характер отношений с государством, и даже признание существования высших истин разума, ориентирующих в процессе выбора между добром и злом. Но есть в этом перечне пункт, который противоречит не только православному традиционному сознанию, но и сознанию всех религий, признанных на территории России традиционными. Это – третий пункт, в котором говорится о сущностной рациональности (то есть разумности) и добродетельности человека. Это положение либерального мировоззрения вытекает из древнего как мир выражения, автором которого был известный софист Древней Греции Протагор. Его философия и философия его единомышленников всех времен строилась на фразе, обоснованной языческим мировоззрением: «Человек – мера всех вещей». Это утверждение не может быть принято человеком традиционного сознания, потому что, во-первых, рождает нравственный релятивизм (что и было отличительной чертой греческих софистов), а во-вторых, противоречит учению об изначальной поврежденности человеческого существа грехом. Человек, с точки зрения православного учения, нуждается в исцелении, и нельзя не согласиться, что это вносит в педагогику совершенно иной смысл.

В принципе можно было бы вспомнить библейское учение о том, что человек сотворен «по образу и подобию Божию». И потому его разумность (отнюдь не возможность осуществлять мыслительный процесс вообще, но именно принимать правильные решения) и добродетельность (в определенной степени связанная со способностью принимать правильные решения) обусловлены уже самим творческим актом Бога, вызывающим из небытия мир и человека. И если нам этот мир не нравится, если он кажется нам патологически и неизлечимо больным, мы вполне имеем право вместе с Иваном Карамазовым «не принять его», с ним не согласиться. Или вообще, как Марина Цветаева, «вернуть Богу билет». Но мы должны помнить, что живем не в том

именно мире, который Бог совершенно сотворил, а в том, который мы исказили и продолжаем калечить своими собственными грехами. Столь неприглядное человеческое несовершенство не может объясняться несовершенством Божественного творчества, во-первых, потому, что свобода человека является выражением его достоинства и (также) совершенства, и, во-вторых, потому, что Бог принимает вину за человеческие грехи на себя. Христос не только умирает на кресте, превозмогая тяжесть мирового зла Воскресением: Он оставляет человеку его свободу.

Отсюда, вероятно, и рождаются бесконечные попытки человеческих сообществ бороться со своими недугами и ошибками самостоятельно, сохраняя свою свободу, в том числе и от Бога. Если не получается гармонии в обществе, где личность, индивидуум приносится в жертву общему благу, – значит, необходимо общее благо принести в жертву личности. Казалось бы, в западном мире на путях манипулирования интересами в области законов, экономики и общественно-политической жизни удалось найти этот срединный характер относительно справедливого благополучия. Однако уже сейчас видно, что мир западной культуры не может мыслиться замкнутым пространством, а открытие его для остального человечества несет в себе смертельную опасность для самой западной культуры и цивилизации. Поэтому, стремясь сохранить достигнутое – относительное – материальное благополучие, западная международная элита пытается выстроить остальной мир по своему образу и подобию. Но достигнуть этого повсеместно невозможно в силу несоответствия уровней развития различных народов и их культур. Более того, даже если все-таки представить себе такую возможность, мы неминуемо должны будем вспомнить, что по закону энтропии всякая замкнутая внутри себя структура обречена на деградацию.

В этом смысле сегодня для России наступает момент истины: мы должны выбрать для себя соответственную нашему нравственно-культурному уровню модель развития общества. Уже сейчас видно, что материальные и экономические ресурсы сами по себе не приводят к тому уровню благоденствия, которым так привлекает нас Запад. Чтобы конкурировать, производя качественные промышленные товары, нужен качественный человек, уважающий самого себя и то дело, которое он делает. Короче говоря, человеку нужен смысл, ду-

ховный смысл его творческого участия в жизни. И смею думать, что такой смысл жизненно необходим именно русскому человеку.

Конечно же, одна проповедь личного добра не может исправить человека… В патологической общественной среде ее услышат лишь особенно, от природы духовно чуткие люди. Но и изменить среду без осмысленного духовно-нравственного обращения к конкретной личности – невозможно. Мы, христиане, утверждаем, что кардинальным образом, т.е. в своей сущности, по сердцу, человек может преобразиться, только вступив в таинственный внутренний диалог с Самим Христом. Задача Церкви, смысл ее исторического существования и заключается в том, чтобы познакомить человека со Христом, привести его к этому таинственному диалогу. Как к этому идти, какие средства уместны для нас в контексте современной действительности – это проблема, которая волновала лучших представителей российской интеллектуальной общественности начиная с XIX века. Особенно ярко и глубоко она была поставлена после знаменитой «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского[3], которая имела достаточно широкий отклик с разных сторон. С либеральной точки зрения великого русского писателя пытался критиковать господин А. Градовский, а со стороны церковной, консервативной общественности – К. Леонтьев. Поскольку мы собрались здесь не для того, чтобы полемизировать с либеральным воззрением на жизнь, а для того, чтобы постараться найти наиболее приемлемые способы воздействия на современного человека и особенно на подрастающее поколение в условиях либеральной действительности (либеральной – т.е. прежде всего свободной по отношению к нравственным ценностям), гораздо более интересной и полезной мне представляется полемика между Ф. Достоевским и К. Леонтьевым. В первую очередь потому, что это полемика если и не внутри Церкви, то внутри русской культуры.

Смысл «Пушкинской речи», как объясняет сам Ф.М. Достоевский, в том, чтобы на примере творчества Пушкина, «совершеннейшего художника», сумевшего «перевоплотиться в гении чужих наций» и продемонстрировать способность ко всемирной отзывчивости, показать, что он является всего лишь совершеннейшим выразителем этой общенациональной черты русского народа. «Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею

всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»[4]. Напрасно К. Леонтьев в своей статье «О всемирной любви»[5] обвиняет Достоевского в космополитизме («признание космополитической любви, которое он считает уделом русского народа» или «пересказано лишнее – о какой-то окончательной гармонии»). Писатель в своей речи выражается довольно точно и в духе евангельском. Христос перед своим вознесением говорит ученикам: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие» (Мк 15:16). Подобным образом и Достоевский видит великую миссии русского народа в том, чтобы «изречь окончательное слово великой, общей гармонии братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» И это не пророчество, это даже не убеждение русского писателя; это, как он сам об этом говорит, – его мечта. Впрочем, мечта небезосновная. Неслучайно творчество Пушкина для Достоевского является гениальным выражением внутреннего содержания национального характера русского народа. Русский народ как бы олицетворяется в образе Пушкина, и отсюда эмоциональные слова Достоевского в конце речи: «Но Бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и, бесспорно, унес с собою в гроб некоторую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем». С моей точки зрения, если это и не осознанное самим автором пророчество, то, во всяком случае, пророчество по существу. Ибо и русский народ, возможно, умер, не справившись со своими собственными страстями, «в полном развитии своих сил». И значит, единственным спасением для народа русского, убившего в себе свою собственную культуру, является проповедь о Христе воскресшем! Проповедь эта спасительна потому, что не только исцеляет человеческие души, но и полагает основание для того, чтобы начать все сначала, с нуля.

Но как это делать, какие средства сегодня наиболее действенны? Вот здесь и намечается интереснейшее – но отнюдь не новое для христианской истории – разномыслие двух православных христианских русских мыслителей.

К. Леонтьев обвиняет Достоевского в том, что у него «собственно мистические чувства выражены слабо, а чувства гуманитарной идеализации даже в речах иноков выражаются весьма пламенно и пространно». Мол, Соня Мармеладова один раз только панихиду от-

служила. Но что же он сам предлагает проповедовать современному ему русскому просвещенному обществу?

Леонтьев признает, что герои Достоевского «о Христе говорят хорошо, красноречиво, пламенно, с большой искренностью, но все-таки не совсем православно, не святоотечески, не по-церковному…» Все эти речи (как он сам выражается, применяя слово, сказанное апостолом Павлом) – «млеко», т.е. для новоначальных. Леонтьеву не нравится критика монаха Феропонта, не нравится «тлетворный дух», породивший духовный кризис Алеши Карамазова, ему все хочется расположить по заранее написанным канонам. Но в том-то и дело, что жизнь эти рамки разрывает, ставя перед человеком все новые неразрешимые, «проклятые» вопросы. И не касаться их настоящий художник не имеет права, потому что духовная жизнь есть не только борьба со своими страстями, но еще и добровольно принятая на себя мука над непостижимым, главным и противоречивым. Совсем не все эти проблемы можно разрешить посредством молебнов, панихид или обращений к старцам. Знаменательно, что нигде ни у Леонтьева, ни у Достоевского нет обращения к Евхаристии как приобщению к Богу через восприятие в себя Тела и Крови Христовых. А ведь это основная тема для исторического христианства. Здесь запечатлено основное противоречие смысла существования этого мира. И леонтьевский призыв «ходить к обедне», и глава из романа «Братья Карамазовы» «Кана Галилейская», где, по мнению некоторых исследователей, прикровенно присутствует тема Евхаристии, по существу, ничего не исправляют.

Призыв Достоевского к братству и гуманности Леонтьев критикует в том смысле, что, мол, они Христом, безусловно, рекомендуются, но нигде Христос не обещал, что посредством этой гуманности люди дойдут до благоденствия. В это, конечно, можно и не верить, но призывать людей любить друг друга, как Христос возлюбил мир, – эту проповедь отменить невозможно. Да и необходимо понимать, к кому было обращено это слово: к русской либеральной общественности в первую очередь. Сам Леонтьев это прекрасно понимает и пишет в конце своей статьи: «…Впрочем, большинство наших образованных людей, даже и посещающих храм Божий и молящихся, так невнимательно и небрежно относятся к основам учения христианского, что, пожалуй, речь более православная не так бы и понравилась…». Таким

образом, получается, что Достоевский выбрал все же правильную тональность и нужные для того, чтобы достучаться до сердца слушателей, средства. Речь Победоносцева, которой так восхищается Леонтьев, напротив, была обращена к выпускницам женского училища, к дочерям священно- и церковнослужителей. Ее пафос в том, что Христос познается не иначе, как через Церковь. Эту речь обер-прокурора Св. Синода и Достоевский назвал «великолепной», и она вполне соответствовала уровню духовности аудитории. Поэтому эмоциональные восклицания Леонтьева «Пушкинская речь – предательство», «И ты тоже, Брут? Увы, и ты тоже» на самом деле неуместны, да и с основным смыслом статьи самого Леонтьева не согласуются.

Но есть еще одна тема в этой полемике, очень современная для нас и по-настоящему сложная, если не трагичная. Это тема отношения к Европе.

Действительно, восклицание Достоевского «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!» вызывает поначалу чувство неловкости. Особенно сегодня, когда мы прекрасно понимаем, что нас там не ждут, мы там не нужны. Подобное объяснение в любви, если допустимо так выразиться, представляется некоторым заискивающим лакейством. Но это впечатление от фрагмента. Русский писатель тщательно выверяет фразы. И ему прекрасно известна психология человека, который, стоя на обочине в пыли, кланяется в сторону проехавшей кареты. Рассуждая о Евгении Онегине и Татьяне, он пишет: «О, если бы тогда, в деревне, при первой встрече с нею, прибыл туда же из Англии Чайлд-Гарольд или даже, как-нибудь, сам лорд Байрон и, заметив ее робкую, скромную прелесть, указал бы ему на нее, – о, Онегин тотчас же был бы поражен и удивлен, ибо в этих мировых страдальцах так много подчас лакейства духовного!» Хорошо зная этот внутренний комплекс русского человека перед всем тем, что приходит из Европы, Достоевский призывает не раболепствовать перед техническими или цивилизационными достижениями, а поделиться с народами Европы щедростью своего сердца, его всемирной открытостью, чистотой сохраненного в Православии образа Христа. Он хочет преобразить лакейство в искреннее отношение жертвенной любви.

Отношение же Леонтьева к современной ему (и, по-моему, можно вполне сказать: и нам) Европе прямо противоположно. «О, как мы ненавидим тебя, современная Европа, – восклицает мыслитель, – за

то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием». Суть этой ненависти заключается именно в отношении западной либеральной общественности к Католической Церкви. Леонтьев так и определяет свою позицию: «Любить же современную Европу, так жестоко преследующую даже у себя римскую Церковь, – Церковь, все-таки великую и апостольскую, несмотря на все догматические оттенки, отделяющие ее от нас, – это просто грех». У известного русского публициста, православного консерватора и последовательного монархиста можно найти в этой статье и более хлесткие выражения: «Лучше быть верующим католиком, чем эвдемонистом и либерал-демократом!!! Уж это слишком мерзко!!»

В этом отношении Достоевский является носителем совершенно другого отношения к Римско-Католической Церкви. В обращении к известному российскому либералу А. Градовскому он пишет: «Христос не померкнет от них [от наук] у нас, как на Западе, где, впрочем, не от наук Он померк, как утверждают либералы же, а еще прежде наук, когда сама Церковь западная исказила образ Христов, преобразившись из Церкви в Римское государство и воплотив его вновь в виде Папства. Да, на Западе воистину уже нет Христианства и Церкви, хотя и много еще есть Христиан, да и никогда не исчезнут. Католичество воистину уже не Христианство и переходит в идолопоклонство, а протестантизм исполинскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текущее, изменчивое (а не вековечное) нравоучение»[6]. В этом замечательном во всех отношениях высказывании есть много верного по существу, но, может быть, не совсем верного по форме. Во-первых, нелишне подчеркнуть, что здесь Достоевский повторяет те же мысли, которые он вложил в уста князя Мышкина и в историю о Великом Инквизиторе. Главный герой романа «Идиот» в своей знаменитой речи не только провозглашает антихристов характер католицизма ввиду того, что он утверждает право Церкви на светскую власть, но и пророчески предсказывает, чем это должно закончиться. Занимаясь политикой, стремясь к участию в светской власти, Церковь неминуемо берет на себя тяжкие грехи тех, кто добивается земной власти, кто стремится сохранить ее за собой. Но настоящая апокалиптика начинается тогда, когда власть осуществляется как бы от имени Церкви, но вне того Христова закона любви, который немыслим без свободы

религиозного самовыражения. Достоевский был современником той напряженной борьбы, которую Католическая Церковь на Западе вела с распространением либеральных тенденций. Папа Пий IX никак не хотел отрекаться от блестящей, как ему казалось, эпохи правления Иннокентия III, когда без его влияния в Европе не происходило практически ничего, когда французский король Филипп вынужден был расстаться со своей третьей женой и по воле папы объявить крестовый поход против непокорной Англии. Энциклика Пия IX «Quanta cura»[7] была опубликована в 1864 году. Она содержала приложение[8] с перечислением заблуждений, и среди них, к примеру, следующие: «Неверно, что Церковь не имеет права использовать силу или что она не обладает светской властью… Неверно, что Церковь должна быть отделена от государства, а государство от Церкви…» Эти положения энциклики широко обсуждались в Западной Европе именно в те годы, когда Достоевский с семьей проживал во Флоренции и работал над своим романом «Идиот». Он, конечно, не мог остаться в стороне от этой полемики еще и потому, что в свое время претерпел страдания за прочитанное на собрании петрашевцев письмо В. Белинского Н. Гоголю. На этих собраниях много говорилось и о французском богослове Фелисите Робере де Ламенне, христианском католическом социалисте. В начальном периоде своей карьеры этот богослов страстно противился попыткам Наполеона Бонапарта использовать Церковь в своих целях. Одно время в Риме хотели даже назначить его кардиналом; но в результате своих духовных поисков Ламенне пришел к выводу, что абсолютные монархии всегда подвергаются искушению использовать Церковь в своих интересах, и поэтому папы, вместе со всем церковным сообществом, должны возглавить движения за ограничение абсолютизма, поддерживать свободу слова и стать провозвестниками нового порядка в Европе. Ему не удалось убедить в этом папу Григория XVI, с которым он лично встречался, и де Ламенне вынужден был покинуть церковь. Но ведь и Достоевского в России, мягко говоря, не поняли, что, несомненно, оставило глубокий отпечаток на его самосознании. Критикуя политику Католической Церкви, Достоевский не мог не видеть плененность Церкви Православной государственным аппаратом имперской России. Не может быть, чтобы они не обсуждали положение Церкви в России с В.С. Соловьевым, который прямо говорил, что после реформ Петра I Церковь в России находится в со-

стоянии паралича. Но в том-то и дело, что это был плен, за который в то же время (и это надо признать) церковная общественность той эпохи несет определенную ответственность. Сегодня Католическая Церковь тоже находится в плену, но это плен другого характера: это социально-культурологическое пленение. Князь Мышкин определяет расплату за спровоцированный атеизм в два миллиона жизней. «Ведь и социализм порождение католичества и католической сущности! Он тоже, как брат его атеизм, вышел из отчаяния в противоположность католичеству в смысле нравственном, чтобы заменить собой потерянную нравственную власть религии, чтобы утолить жажду духовную возжаждавшего человечества и спасти его не Христом, а тоже насилием! Это тоже свобода через насилие, это тоже объединение чрез меч и кровь! "Не смей веровать в Бога, не смей иметь собственности, не смей иметь личности, fraternité ou la mort[9], два миллиона голов!"»[10] Только вот жертва эта была принесена Россией.

Трудно, конечно, согласиться с писателем в том, что христиане там, в Европе, будут всегда, а вот христианства и Церкви там уже давно нет. Во-первых, он сам с восторгом принял тезис К. Победоносцева, что «Христос познается не иначе, как через Церковь», а во-вторых, после Второго Ватиканского собора многое в жизни западных христиан изменилось, но Церковь осталась и уже не претендует на светскую власть и использование силы. С другой стороны, пророческими оказались слова писателя о стремительном впадении современного протестантизма в нравственный релятивизм.

Китайская ваза, представлявшая такую ценность для Елизаветы Прокофьевны из романа «Идиот», разбита. «Пророчество исполнилось». Но стоит ли жалеть об этом глиняном горшке? Это ведь только символ, взятый из книги пророка Иеремии. Иерусалим должен погибнуть, и ветхозаветный пророк бьет глиняный горшок на главной площади иудейской столицы. Но тот, кто читал Библию, знает: народ будет возвращен из плена. Достоевский, так гениально использовавший это библейское символическое действие, это тоже знал.

Леонтьев прав, говоря, что Христос не обещает наступления на земле «повсеместного торжества любви и всеобщей правды». Но в то же время он неправ, когда утверждает, что все для Христа «на земле неверно и неважно». Достоевский прав, проповедуя чистоту искренней человеческой любви, свободно изливающейся к Богу и ближнему

в евангельском смысле слова. Но он неправ, когда с подозрением, как бы со стороны всматривается в Церковь, боясь подойти ближе (о чем свидетельствует переписка В.С. Соловьева и В. Розанова). Эта его неправота рождается из неумения различить в греховной куче осколков китайской вазы – исторического христианства, воинствующего «против плоти и крови», – Евхаристическую чашу, наполненную жертвенной кровью Христа, который побеждает «духов злобы поднебесной».

Леонтьев неправ, когда требует обязательного погружения всех в жизнь православной традиции, это лишает его возможности быть проповедником слова Божьего для всех. Достоевский же обращается ко всем, кто близок ему по своим духовным поискам и смятению. Он сам, постепенно преодолевая свои соблазны и сомнения, в последние годы жизни окончательно и вполне возвращается в Церковь. Достоевский пишет, отвечая на критику г-на А. Градовского: «[От народа] я принял вновь в мою душу Христа, которого узнал в родительском доме еще ребенком и которого утратил было, когда преобразился было в свою очередь в "европейского либерала"»[11]. Христос, которого Достоевский принял так искренне в свою душу, привел его обратно в Церковь, и писатель умер как настоящий христианин, причастившись Святых Христовых Тайн.

Поэтому и сегодня, в это чрезвычайно сложное и противоречивое время, для православного педагога, православного проповедника самым, наверное, главным делом является необходимость найти такие средства, которые познакомили бы современного человека, нового гражданина новой России, российского школьника с неискаженным образом евангельского Христа. Этот образ бережно донесла до наших дней Православная Церковь, и нужно непреложно верить, что Христос обязательно приведет каждого, кто Его искренне полюбил, в свое Небесное Отечество.

Примечания

[1] Либерализм // Политическая наука: Словарь-справочник / Авт. и сост. И.И. Санжаревский. 2010 (http://polit-gloss.narod.ru/).

[2] Либерализм // Политология. Энциклопедический словарь. М.: Publishers, 1993.

[3] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1880. Август.

[4] Там же (Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине).

[5] *Леонтьев К.* О всемирной любви // Варшавский дневник. 1880. 29 июля, 7 и 12 августа (№ 162, 169, 173).

[6] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1880. Август (Глава третья).

[7] *Папа Пий IX*. Окружное послание «Quanta cura» (http://www.unavoce.ru/library/quanta_cura.html).

[8] Syllabus, или Перечень, заключающий в себе главнейшие заблуждения нашего времени, указанные в консисториальных аллокуциях, энцикликах и иных апостольских посланиях святейшего господина нашего Папы Пия IX (http://www.unavoce.ru/library/syllabus.html).

[9] братство или смерть (*франц.*)

[10] *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений: В 15 т. Л.: Наука, 1988-1996. Т. 6. С. 544-545.

[11] *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1880. Август (Глава третья).

Протоиерей Кирилл Копейкин

Христианство в «конце истории»

Христианское переживание истории пронизано эсхатологизмом. «“Времени не было”, “времени не будет” – вот как вкратце можно определить тему “начала” – Книги Бытия и тему “конца” – Апокалипсиса, возвышающихся над современным историческим “время есть”», – писал профессор Парижского Свято-Сергиевского богословского института Владимир Николаевич Ильин[1].

Переживание мира как потока истории органично укоренено в библейском мирочувствии; по меткому замечанию С.С. Аверинцева, «если мир греческой философии и греческой поэзии – это “космос”, т.е. законосообразная и симметричная структура, то мир Библии – это “олам”, то есть поток временно́го свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история… Греческий “космос” покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему меру; библейский “олам” движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу»[2]. Отсюда – эсхатологические настроения, пронизывающие иудаизм и, в особенности, христианство, ибо Воплощение Сына Божьего стало поворотным моментом истории – и неслучайно мы отсчитываем время нашей эры от Рождества Христова.

Уже два тысячелетия своей истории Церковь живет в непрестанном ощущении близости конца времен, а сегодня, в начале III тысячелетия от Рождества Христова, эти настроения, пожалуй, еще более обострились (и симптоматично, что одна из прошедших конференций была посвящена эсхатологической проблематике). Примечательно, что сегодня рассуждения о «конце света» становятся чрезвычайно популярными и в секулярной внецерковной среде, а мысль о приближающемся «конце истории» получает вполне рациональное подтверждение.

В 1989 году известный американский политолог и социолог Френсис Фукуяма опубликовал статью «Конец истории?»[3], на основе которой в 1992 году издал книгу «Конец истории и последний человек». В своих работах Фукуяма настаивает на том, что в XX сто-

летии главными соперниками либеральной идеологии были коммунизм и фашизм, но они проиграли битву идей, и сегодня у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. Эта победа «единственно верной» идеологии, собственно, и знаменует собою «конец истории», которая отныне реализуется как история глобализации.

Один из крупнейших отечественных историков-востоковедов И.М. Дьяконов, подводя итоги своим многолетним исследованиям в работе «Пути истории. От древнейшего человека до наших дней», выделил восемь фаз исторического процесса: первобытную, первобытнообщинную, раннюю древность, имперскую древность, средневековье, абсолютистскую постсредневековую, капиталистическую и посткапиталистическую. По Дьяконову, «исторический процесс являет признаки закономерного экспоненциального ускорения. От появления Homo sapiens до конца I фазы прошло не менее 30 тыс. лет, II фаза длилась около 7 тыс. лет, III фаза – около 2 тыс., IV фаза – около 1,5 тыс., V фаза – около тысячи лет, VI фаза – около 300, VII фаза – немногим более 100 лет; продолжительность VIII фазы пока определить невозможно. Нанесенные на график, эти фазы складываются в экспоненциальное развитие, которое предполагает в конце концов переход к вертикальной линии или, вернее, к точке так называемой сингулярности. По экспоненциальному же графику развиваются научно-технические достижения человечества, а также… численность населения Земли»[4]. Ускорение исторического процесса приводит к тому, что после каждого цикла на все оставшееся развитие приходится время, практически равное половине прошедшего этапа; время как бы «сворачивается в спираль», устремляясь к некоторому пределу.

Главным движителем прогресса Дьяконов считал развитие военных технологий. Однако «изменения в военной технологии сами по себе не обусловливают смену общественных отношений (производственных отношений). Их обусловливают только такие изменения, которые сопровождаются сменой ценностной ориентации. И наоборот, перемена ценностей не приводит к коренной смене общественных отношений, если она не подкреплена наступившей или хотя бы могущей наступить революцией в технологии производства оружия». Система ценностных ориентаций, так же как и технология изготов-

ления оружия, является продуктом человеческого разума – того, что греки называли λόγος'ом. Поэтому, переформулируя тезис Дьяконова, можно сказать: главным движителем человеческой истории является сила человеческого λόγος'а. И показательно, что сегодня на первый план выходят именно информационные войны – войны, в которых главным оружием является слово.

Анализ закономерностей исторического процесса, проведенный Дьяконовым, так же как и рассуждения Фукуямы, хорошо согласуется с исследованиями глобальных демографических процессов, предпринятыми известным российским физиком Сергеем Петровичем Капицей. Он предложил посмотреть на демографическую проблематику с несколько неожиданной точки зрения. Капица рассмотрел население Земли в целом и пренебрег относительно небольшими (в масштабе всей планеты) флуктуациями, изучая динамику роста всего населения Земли, а не исследуя, как меняется численность населения той или иной страны. «Только поднявшись на глобальный уровень анализа, переоценив масштаб проблемы, рассматривая уже все население мира как единый объект, как взаимосвязанную систему, удалось описать развитие человечества в целом, – утверждает Капица. – …Для этого надо было… рассматривать человечество с самого начала его появления как глобальную структуру. В этом случае причину роста следует искать не в сумме всех действующих факторов, а в том коллективном взаимодействии, которое охватывает все человечество и определяет его развитие»[5]. Взаимодействие же это – информационное, языковое, логосное.

Традиционно считалось, что демографический рост связан прежде всего с ресурсными изменениями, с развитием экономики и ростом производительности труда. Основные положения были сформулированы еще в XVIII веке выпускником богословского факультета Кембриджского университета англиканским священником Томасом Мальтусом. Их можно суммировать следующим образом:

• народонаселение ограничено средствами существования;

• рост народонаселения может быть остановлен лишь причинами, которые сводятся к нравственному воздержанию, или несчастьями (войны, голод, эпидемии).

Мальтус пришел к выводу, что народонаселение растет в геометрической прогрессии, а средства существования – в арифметической.

Накопленные же к настоящему моменту эмпирические данные свидетельствуют о том, что численность человечества на протяжении всего времени его существования растет по гиперболическому закону. Это в 1960 году показали Х. фон Ферстер, П. Мора и Л. Амиот в статье «Конец света: пятница, 13 ноября 2026 года от Рождества Христова»[6]. Согласно их данным, динамика роста населения Земли лучше всего аппроксимируется гиперболой

$$N = C/(t0 - t),$$

где t0 – 13 ноября 2026 года, когда численность человечества должна стать бесконечной, а C – константа, по порядку соотносимая с возрастом Вселенной. Примечательно, что демографический рост не зависит ни от ресурсной базы, ни от каких бы то ни было войн и эпидемий. «Так, от пандемии чумы в 1348 году в Европе умерло не менее трети населения, а в отдельных странах, например в Норвегии, вымерла половина жителей. Не меньший урон приносили войны. Однако человечество в целом показало исключительную глобальную устойчивость своего роста и развития, на фоне которого указанные потери были не более чем преходящими, хотя и трагическими, эпизодами истории»[7]. Очевидно, что динамика человечества обусловлена наличием иных факторов, нежели динамика популяции животных.

Уже после выхода в свет работы Х. фон Ферстера, П. Мора и Л. Амиота реальная динамика роста численности населения Земля стала все больше отходить от гиперболической зависимости. Темпы роста населения резко снизились, и начало формироваться то, что получило наименование «глобального демографического перехода». Если на протяжении всей предшествующей истории – от каменного века до настоящего времени – наблюдался гиперболический рост народонаселения, то сегодня – за микроскопическое по историческим масштабам время – происходит изменение закона, действовавшего на протяжении тысячелетий. Если все предыдущие локальные демографические спады были связаны прежде всего с увеличением смертности вследствие различных катаклизмов (войн, голода, эпидемий) и после всех этих бедствий человечество быстро восстанавливалось и выходило на прежнюю траекторию, то нынешнее снижение

темпов роста населения вызвано качественно отличной причиной – резким снижением рождаемости. Причем это падение рождаемости никак не связано с ресурсным кризисом, но, напротив, наблюдается на фоне роста ресурсной базы, так как среднедушевой доход постоянно растет. Более того, рождаемость падает в первую очередь в развитых цивилизованных странах, где, казалось бы, ресурсов гораздо больше, чем в странах третьего мира. Не связано это и с кризисом христианской системы ценностей, поскольку такие же явления наблюдаются и в индустриально развитых странах Дальнего Востока – Южной Корее, Японии. Возникает впечатление, что на протяжении жизни двух поколений происходит что-то вроде фазового перехода, перехода на новый, не типичный для всей прежней истории режим развития, в определенном смысле «отменяющий» всю предшествующую историю. Этот переход отражается и в культуре: возникает эпоха постмодерна, для которой характерно ощущение завершенности того пути, по которому европейская цивилизация двигалась в течение предшествующих столетий, переживание распада привычной системы ценностей.

Ту ситуацию, в которой оказалось сегодня общество, Капица называет демографическим переходом, подобным фазовым переходам, с которыми нам приходится сталкиваться в мире физическом. Типичный пример фазового перехода – кипение воды. Мы наливаем воду в чайник, ставим его на огонь, и температура воды растет до тех пор, пока не достигнет ста градусов. Чем больше мы подводим к чайнику тепла, тем быстрее он нагревается. Но в какой-то момент, когда температура воды достигает ста градусов, начинается фазовый переход: вода закипает и из жидкой фазы переходит в газообразную. При этом, как бы мы далее ни увеличивали приток тепла к чайнику, температура воды выше ста градусов не поднимется, пусть даже вся она выкипит и превратится в пар.

Капица убежден, что сегодня наша Земля оказалась в ситуации фазового демографического перехода, когда человечество переходит в какое-то принципиально новое состояние. Происходящий сегодня демографический переход – наиболее глубокое изменение в истории человечества за все время его существования. «Никакие события – ни эпидемии или войны, ни даже изменения климата несоизмеримы с теми, которые ныне разворачиваются»[8], – убежден он.

С чем же может быть связан такой переход? Причина эта, по Капице, связана с тем, что произошедшее на протяжении жизни последних двух поколений резкое увеличение скорости информационного обмена натолкнулось на естественное ограничение – продолжительность человеческой жизни. Человеческая цивилизация – цивилизация информационная. Именно непрерывно нарастающий поток новых знаний, новых технологий приводит к непрестанному ускорению человеческой истории. Происходящий же на рубеже тысячелетий демографический переход Капица связывает с тем, что сегодня продолжительность процесса появления принципиально новой информации стала много меньше продолжительности человеческой жизни. Если раньше человек, покидая этот мир, оставлял его практически таким же, каким застал, придя в него, то сейчас мир радикально меняется на протяжении жизни одного поколения. Тех знаний о мире, которые прежде человек получал на протяжении юности, вполне хватало на всю жизнь. Сегодня мир меняется столь стремительно, что знания чрезвычайно быстро устаревают. Ныне человек, окончив университет или духовную академию, спустя некоторое время обнаруживает, что, если он хочет соответствовать требованиям современной жизни, ему следует непрестанно повышать свою квалификацию. Отсюда возникает концепция непрерывного образования: тот, кто хочет заниматься творческой деятельностью, быть социально активным, должен все время учиться, все время двигаться вперед.

Ныне мы, похоже, находимся на пороге какого-то нового состояния мира. Если раньше прогресс человечества воплощался в постоянном количественном росте – росте численности населения, количества выплавляемой стали, собираемой пшеницы, величины валового национального продукта, – то сегодня мы, кажется, дошли до какого-то рубежа, дальше которого двигаться по той же траектории, как прежде, уже невозможно. «Не количественный рост, а его [человечества] качественное развитие становится центральным фактором нашей социальной эволюции», – утверждает Капица. «В обозримом будущем нас ожидают переход к новой парадигме развития человечества, переход к обществу, где знания и система образования будут определять развитие. Поэтому должна произойти столь же резкая, как изменение скорости роста, смена целей и ценностей в жизни че-

ловечества, – убежден он. – …После перехода история, естественно, будет продолжаться, но есть все основания предполагать, что развитие будет совершенно иным»[9].

В известном смысле нынешний демографический переход – логическое продолжение и завершение того процесса, который начался в выделенное Ясперсом «осевое время» – период примерно от 800 до 200 года до Р.Х., когда в разных культурах, практически не связанных друг с другом, начали происходить сходные духовные процессы. Суть их, по Ясперсу, состояла в том, что именно в это время человек едва ли не впервые начал осознавать свою индивидуальность. Ясперс назвал это время «осевым» именно потому, что произошедшая индивидуализация сознания заложила фундамент для грядущего расцвета человеческой личности. И вся история человечества есть история личностного диалога между человеком и Богом, диалога, который возможен лишь потому, что человек сотворен по образу и подобию своего Творца. Этот диалог может происходить даже в форме отрицания Бога – но это все равно диалог, отношение. Нынешний же момент – особенный. «По широте и глубине перемен во всей человеческой жизни нашей эпохе принадлежит решающее значение. Лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время»[10], – писал Ясперс. По Дьяконову, диагностическим признаком нынешней фазы является «становящееся всеобщим учение о минимизации личностного дискомфорта при отсутствии какой-либо религиозной или философской идеологии. Это учение и служит социально-психологическим обоснованием существования данного общественного строя; оно предполагает плюрализм не только мнений, но и религий»[11]. С одной стороны, традиционные формы отношений между Богом и человеком сейчас, в эпоху стремительно происходящих перемен, кажутся чрезвычайно архаичными и не удовлетворяют многих, ищущих Бога; а с другой стороны, тяга к сакральному необычайно велика, что выражается, в частности, в росте так называемых «новых религиозных движений». Человек жаждет более личностного, более индивидуального и интимного контакта с Трансцендентным. Как утверждал выдающийся русский социолог и культуролог П.А. Сорокин[12], исторический процесс представляет собой циклическую смену двух основных типов культуры – секулярной и

сакральной; современная культура переживает кризис, связанный с господством материалистического мировоззрения и гипертрофированным развитием науки. Выход из этого кризиса он видел в развитии «идеациональной» культуры, ориентированной на сверхъестественное. Становление в XXI веке интегральной культуры, по Сорокину, предполагает беспрецедентный синтез рациональной, чувственной и сверхсознательной стихий. Сумеем ли мы достойно ответить на те вызовы, которые предлагает нам нынешний мир, покажет стремительно накатывающееся на нас будущее.

В контексте христианской традиции время воспринимается как путь в вечность – именно так говорит о нем преподобный Иустин (Попович), святой XX века – века, для которого характерно особенно острое переживание скоротечности времени. Для библейского сознания характерно понятие полноты времен – πληρώματος τῶν καιρῶν, – той качественной перемены, к устроению которой движим весь мир (Гал 4:4). Слова Иисуса Христа «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня… проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк 4:18-19) преподобный Иустин понимает как благовестие о наступлении нового эона, нового века, становящегося путем в вечность. Преподобный же Максим Исповедник писал: «Так как века, предопределенные по намерению [Божиему] для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца, когда Бог поистине осуществил и исполнил Свое совершенное Вочеловечивание, то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного обожения людей»[13].

Примечания

[1] *Ильин В.Н.* Шесть дней творения. Париж, 1991. С. 20.

[2] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 88-89.

[3] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

[4] *Дьяконов И.М.* Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М.: Восточная литература, 1994. С. 352–353.

[5] *Капица С.П.* Очерк теории роста человечества. Демографическая революция и информационное общество. 2008 (http://spkurdyumov.narod.ru/kapitsa555.htm).

[6] *Foerster H. von, Mora P., and. Amiot L.* Doomsday: Friday, 13 November, A.D. 2026. At this date human population will approach infinity if it grows as it has grown in the last two millennia // Science. 1960. № 132. P. 1291-1295.

[7] Ibid.

[8] *Капица С.П.* Цит. соч.

[9] Там же.

[10] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 29.

[11] *Дьяконов И.М.* Цит. соч.

[12] См.: *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.

[13] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос XXII.

Протоиерей Владимир Воробьев

Христианский университет в современном образовательном пространстве

В XXI веке государство или общество, желающие иметь влияние на окружающий мир, не могут обойтись без собственной развитой и сильной системы высшего образования. В частности, нравственное воспитание молодежи, осуществимое только на базе религиозного мировоззрения, в современной Европе и России возможно только с помощью христианского образования. Об этом сказал еще великий Гете: «Всякий, кто не верит в будущую жизнь, мертв и для этой».

Современное образовательное пространство во всем мире немыслимо без университетов, которые являются ведущими центрами мировой науки и образования. Существует много специальных научных учреждений и образовательных институций, имеющих свои конкретные цели и задачи, но абсолютным приоритетом обладают принципы и идеи, издавна заложенные в основание университета. Это:

1. Фундаментальное, наиболее полное высшее образование, приобщающее к научной традиции и воспитывающее широту и гармонию интеллектуального кругозора, культуру и креативность мышления.

2. Научные школы, объединяющие творческие устремления ученых и их учеников, посвятивших свою жизнь науке.

3. Значительная автономия, гарантирующая свободу научной совести и научных изысканий, оставляющая жажду и поиск истинного знания главным принципом, не позволяющая подчинить науку, научные школы и, следовательно, образование одним только прагматическим, партийным или политическим интересам.

4. Единство и открытость научных исследований, означающие свободную публикацию основных научных результатов, свободный идейный обмен и дискуссию.

5. Абсолютная верность истине и, следовательно, – нравственность, честность, устремленность к добру, а не ко злу.

Идеал университета, выпестованный христианской цивилизацией, инициировал мощнейшее развитие европейской науки (а значит, и культуры), теперь, к сожалению, от этого христианского идеала во многом отказавшейся. Тем не менее современные университеты во всем мире продолжают оставаться главным средоточием интеллектуальной жизни и творчества, главными поставщиками специалистов-профессионалов высшей квалификации. Университет – наиболее удобная форма высшей церковной школы. Только в университете можно быстро открыть и развить до требуемого уровня новые образовательные направления и специализации, опираясь на весь комплекс церковно-богословского знания. Несмотря на «воинствующий» западный секуляризм, христианство в Европе еще удерживает свои позиции – в значительной степени именно благодаря университетам, которые множеством нитей связывают современную науку, культуру, образование, общественную жизнь с Церковью и верой. Именно университеты являются местом интенсивного и плодотворного общения старшего поколения с той молодежью, которая в ближайшем будущем будет определять жизнь государства, нации, религиозных институций. Присутствие христианских университетов в образовательном пространстве и христианское присутствие в университетах вообще в огромной степени влияет на положение христианской веры и Церкви в мировом завтра.

Современная университетская система, рожденная Западной Церковью в XI веке, насчитывает во всем мире примерно 15 000 университетов. Три признанных мировых рейтинга лучших университетов мира (QS-THES-200 – выходит с 2004 года, его делают приложение к газете «The Times» – «The Times Higher Education» и консультационная компания Quacquarelli Symonds; ARWU-500 – с 2003 года, составляется Институтом высшего образования Шанхайского университета; Webometrics – рейтинг сайтов университетов мира, публикуется два раза в год с 2004-го, составитель – Cybermetrics Lab, входящая в Centro de Informacion y Documentacion (CINDOC) при Высшем совете по научным исследованиям Испании) указывают на первых местах университеты Америки, Великобритании и Германии. Эта ситуация адекватно отражает положение названных государств в мире. Даже самые лучшие российские университеты занимают очень низкие места. Слабость наших университетов связана прежде всего с тем, что

Россия сегодня не успевает реагировать на грозные знамения времени и принимать необходимые для спасения нации меры (хотя это и не является прямой причиной нашего отставания). Тем более нам необходимо изучать и учитывать опыт других стран и церквей – чтобы не повторять своих и чужих ошибок и не «открывать Америку» заново.

Сегодня организация образования в демократических странах осуществляется по аналогии с устройством экономики: «потребителям» образовательных услуг предоставляется выбор по принципу свободного рынка. Существуют альтернативные образовательные системы, альтернативные школы, университеты, которым государство дает значительную автономию и предоставляет право осуществления их деятельности, а в случае признания государством их образовательного уровня и актуальности они обычно получают и значительное государственное финансирование. В секуляризованном западном мире конфессиональные учебные заведения – в первую очередь католические и протестантские – являются такими альтернативными школами, вузами, факультетами.

Католическая Церковь на протяжении многих веков систематически проводит грандиозную работу в образовательной сфере. Существует очень большая сеть высших католических образовательных учреждений, которые разделяются на несколько видов в зависимости от формы и степени управляемости папским престолом. Наиболее гибкая форма – университет – позволяет не только комплексно обеспечивать кадрами высшей богословской квалификации весь спектр церковных служений, связанных с внутренней жизнью Церкви и ее миссией в мире, но и оперативно, адекватно реагировать на новые нужды Церкви в изменяющихся условиях. Именно благодаря католической университетской науке в западном мире никогда не ставилась под сомнение компетентность выступлений, сделанных от лица Католической Церкви.

В настоящее время система высшего католического образования насчитывает в 63 государствах 252 высших учебных заведения (см., например, ватиканский ежегодник «Annuario Pontificio» за 2009 год). В основном это университеты, в меньшем числе – теологические факультеты или институты. В их число входят:

1. 45 понтификальных, или папских, т.е. находящихся в прямом ведении папского престола, хотя и на разных основаниях, расположенных в 38 государствах. В частности, в Риме существует 20 «пап-

ских училищ» (atenei romani), принадлежащих непосредственно Ватикану. Из них:

7 – со статусом университета: Григориан, Латеранский, Урбанианум, Фомы Аквинского (или Анжеликум), Салезианум, Санта-Кроче, Антонианум. Для статуса университета в ватиканской папской системе необходимо иметь три обязательных факультета, «прописанных» в апостолической конституции «Sapientia christiana» (теологии, канонического права, философии), но можно иметь и другие, утвержденные Конгрегацией католического образования. Папские университеты имеют в своем составе собственно богословские факультеты;

2 – со статусом академии (которые тоже часто называют университетами): Св. Ансельма (Ансельмианум) и «Царица апостолов» – женская академия;

7 – со статусом специального института по какому-то конкретному направлению: Библикум, Восточный (PIO), Институт исследования проблем семьи и брака (Pro familia), Институт латинистики (классической и христианской), Духовной музыки, Христианской археологии, Институт изучения арабского языка и ислама;

4 – папских факультета: богословский факультет св. Бонавентуры, папский богословский факультет при Папском духовном институте «Терезианум», папский богословский факультет «Марианум» (Pontificia Facolta Teologica «Marianum»), папский педагогический факультет «Ауксилиум» (женский).

Единственными принципами, объединяющими все папские высшие учебные заведения – очень разные! – являются «папская милость», которая была дарована им в силу тех или иных заслуг, а также принадлежность Государству Ватикан (правда, у некоторых университетов это соединяется с принципом экстерриториальности в Риме, у других – нет).

2. Так называемые «церковные» университеты, институты и факультеты, несколько дистанцированные от Святого Престола, но имеющие право давать «церковные» ученые степени.

3. Католические университеты, институты и факультеты, находящиеся «в лоне» Римско-Католической Церкви. Их преподаватели получают мандат от местного епископата и готовят студентов к получению «церковных» ученых степеней.

4. Прочие католические университеты, институты и факультеты (их много), находящиеся в разной степени зависимости от Римско-Католической Церкви (некоторые из них – государственные).

Как для «папских» и «церковных» высших учебных заведений, так и для остальных католических университетов и факультетов имеются апостолические конституции, соответственно – «Sapientia christiana» (1979 года) и «Ex corde ecclesiae» (1990 года). Обе конституции приняты при понтификате Иоанна Павла II и представляют собой применение идей II Ватиканского собора к соответствующим типам университетов. Интересно, что конституция по образованию появилась менее чем через год после избрания Папы Иоанна Павла II на престол (в августе 1978 года). На уровне Папской курии папскими учебными заведениями управляет Конгрегация Католического образования (Congregatio pro Institutione Catholica), или Конгрегация семинарий и учебных заведений (Congregatio de Institutione Catholica de Seminariis atque Studiorum Institutis)[1] при Папской курии (одна из 9 конгрегаций).

Ватиканские (папские) ученые степени признаются многими государствами.

Общим и весьма важным принципом для католических учебных заведений является патронаж со стороны какого-либо ордена. Так, например, иезуиты курируют 49 учебных заведений в 30 государствах. С середины XX века мощный вклад в развитие католического образования стала вносить, под покровительством Папы, сравнительно молодая католическая организация «Opus Dei», имеющая целью противостать процессу дехристианизации, указать путь христианской святости современным людям, которые занимаются своей профессиональной деятельностью и живут в миру обычной трудовой жизнью. Эта попытка сохранить общий язык с современной молодежью, по-новому открыть ей красоту и смысл Христианства, с использованием прежде всего системы и методологии образования и науки, выразилась в том, что усилиями «Opus Dei» были собраны необходимые средства и созданы новейшие университеты высокого современного уровня, быстро приобретшие огромный авторитет.

Каждый университет или вообще образовательный центр, в котором собирается цвет нации или церковного сообщества, где

профессорская корпорация воодушевлена искренним стремлением послужить Церкви, становится мощным бастионом в войне с неверием, со все более распространяющимися подделками христианства. Однако на смену первоначальному энтузиазму неизбежно приходят обычные для конфессионального учебного заведения проблемы: необходимость постоянно увеличивать привлекательность учебного заведения; при улучшении профессиональной подготовки не терять «духовную составляющую»; сохраняя открытость учебного заведения миру, не утратить главное – «неотмирность» христианского устроения, готовность самоотверженно служить Богу, а не только своим интересам. Решение этих проблем более всего зависит от того, удастся ли привлечь в университет таких в прямом смысле святых профессоров, которые своим примером увлекут на путь подвига учащихся. На практике очень скоро встают вопросы методологии преподавания богословских дисциплин, их соотношения с проблемами современной жизни, с предметами, обеспечивающими светский профессиональный уровень. Очень трудными в современном секулярном мире оказываются вопросы душепопечения студентов, организации их быта, богослужебной и церковной жизни, опыта монастырских трудовых «послушаний» и т.п.

Структура протестантских высших учебных заведений в чем-то более проста, так как не имеет в своем составе папских университетов, патронажа иезуитского и других католических орденов, сложного взаимодействия с католическими семинариями. Однако, в соответствии с многообразием деноминаций, протестантские теологические факультеты и другие учебные заведения представляют собой чрезвычайно пеструю картину. Тем не менее повсюду более или менее одинаково и в соответствии с действующей европейской традицией решаются главные проблемы, характерные для всех конфессиональных учебных заведений:

1. Гарантируется академическая свобода теологических факультетов;

2. Государство признает дипломы не только факультетов государственных университетов, но и высших церковных учебных заведений, обеспечивающих высокий уровень и качество образования;

3. Полностью или в значительной части обеспечивается государственное финансирование, так как все граждане страны имеют

равные права на образование, независимо от их религиозной принадлежности и религиозного выбора;

4. Гарантируется прямое участие религиозных структур и их ответственных лиц в деятельности теологических факультетов государственных университетов, в частности:

– в назначении на профессорские и преподавательские должности;

– в экспертизе и утверждении учебных программ и пособий;

– в организации учебного процесса;

– в организации приема абитуриентов на факультет;

– в принятии решения о выдаче диплома теологического факультета;

– в допуске к соисканию ученой степени доктора теологии;

– в формулировании требований к диссертационной работе и порядку ее защиты и проч.

Нет необходимости говорить, что на Западе, где многие старейшие университеты возникли на базе именно теологических факультетов, не может даже возникнуть вопрос о том, является ли теология наукой и может ли существовать ученая степень доктора теологии. Возникновение подобного вопроса свидетельствует либо о непонимании истоков европейской и мировой культуры, либо о трагической искалеченности сознания вопрошающего большевистским воинствующим атеизмом.

Россия после падения советского режима и государственной атеистической идеологии, побежденной небывалым по масштабу подвигом новомучеников и исповедников Российских, сегодня старается залечивать полученные раны. Русской Православной Церкви необходимы священники и миряне, умеющие говорить с окружающим миром одновременно на языке тысячелетней культуры и современного знания. Если мы не успеем вернуть нашей Церкви отнятые у нее богатства богословской и светской науки, образованности, нравственности, традиции семейного воспитания и православной школы, то окажемся несостоятельными и оттолкнем от себя тех, кто пытается найти в Церкви спасительную опору в нынешнюю эпоху глобальных кризисов и катаклизмов. Это заставляет настойчиво ставить вопрос о скорейшем и качественном религиозном образовании, о профессиональной подготовке церковных людей, способных защищать интересы нашей Церкви, обеспечивать ее кадровые потребности.

До революции Русская Православная Церковь, будучи государственной, чрезвычайно много сделала для системы образования в России. Все образование давалось на мировоззренческой базе Православия и потому было православным. В течение советского периода, когда Церковь была отделена от государства и школа – от Церкви, воспиталось несколько поколений людей, которые не понимают, какое отношение к школе может иметь Церковь и что общего между наукой и верой, верой и нравственностью. Поэтому так важно осознать, что религиозная альтернатива атеистической парадигме в образовании и гуманитарной науке необходима для полноценного изучения и понимания истории, культуры, искусства, литературы, философии, а тем более религии; что внерелигиозные или надрелигиозные гуманитарные исследования феномена религии вполне бесперспективны с научной точки зрения; что попытки построить внерелигиозную мораль уже доказали свою беспочвенность.

За последние восемнадцать лет в России создана хоть и не очень масштабная, но жизнеспособная система теологического образования. Пробита стена между Церковью и высшей школой, создана правовая база для светского, религиозного по содержанию высшего образования, реализуемого под патронажем Церкви. После утверждения государственного образовательного конфессионального стандарта по теологии Церковь смогла законно входить в вузы. Система теологических кафедр, родившаяся благодаря принятию конфессионального стандарта и созданию Совета по теологии в составе Учебно-методического объединения (УМО) классических университетов России, уже сейчас охватывает сорок с лишним вузов, по большей части – государственных, и продолжает развиваться. Там, где Церковь оказывает теологической кафедре должное внимание, в короткое время меняется вся атмосфера в университете и вокруг него. Университет поворачивается лицом к Церкви, муниципальная администрация, всегда плотно связанная с университетом, становится благожелательной, молодежь начинает относиться к Церкви с интересом. Наконец, именно благодаря разработке и принятию государственного конфессионального образовательного стандарта по теологии стало возможным принятие закона об аккредитации духовных школ, логически необходимым оказалось государственное признание богословских научных степеней и званий.

Теологические кафедры в университетах являются зачатком альтернативного религиозного образования. Это значит, что появятся учителя и ученые, способные понимать двухтысячелетнюю христианскую философию, искусство, литературу, способные говорить о религии и религиозной культуре с настоящим знанием предмета, а не с позиций якобы объективного атеизма. В то же время эта система остается незавершенной: чтобы она могла воспроизводиться, необходимо защищать диссертации по теологии, иметь кадры высшей квалификации. Для этого нужно, чтобы теология была внесена в перечень научных специальностей и окончательно получила у нас «права гражданства». Россия, в 1992 году открывшая теологическое образование, теперь отстала от Украины, уже внесшей теологию в номенклатуру научных специальностей и в ВАК, и от Белоруссии, открывшей в составе Белорусского государственного университета Институт теологии. Хотя во всем мире в течение многих веков существуют теологические факультеты, доктора теологии, богатейшие христианские архивы, библиотеки, музеи, огромная научно-богословская литература, некоторые представители нашего ученого сообщества и государственной администрации до сих пор не сознают, что, сопротивляясь развитию религиозной науки и образования, они противопоставляют Россию всему культурному миру.

Ответом на эту советскую позицию части современных российских ученых звучат слова крупнейшего русского богослова-библеиста первой половины XX века, известного всему миру профессора Николая Никаноровича Глубоковского: «Не должно быть спора, что богословие может быть предметом чисто научного изучения, подобно всяким другим предметам. В таком качестве и достоинстве ему естественное и законное место… в университете. С другой стороны, и последний, оставаясь верным своему званию *universitas*, должен радушно открыть свои двери и аудитории для богословских дисциплин»[2]. Н.Н. Глубоковского беспокоило, что духовные школы в современном мире перестают быть полноценными научными центрами, так как по определению являются закрытыми, а наука в наше время закрытой быть не может. Если не появится у нашей Церкви своих университетов, то духовным школам всегда будет угрожать маргинализация. С другой стороны, без духовных школ университетам грозит секуляризация, отрыв от церковной жизни, потеря духовного измерения

и обращенности к церковным проблемам, что ярко проявляется в протестантизме. Следовательно, необходимо сочетание двух путей, двух форм – идея «двух крыльев». Не конкуренция, а сотрудничество, определяемое единством цели. Взаимодополнительность семинарской и университетской форм богословского образования представлялась Глубоковскому важной задачей развития обеих: «При одних Духовных Академиях “богословие” опять рискует сделаться замкнуто-конфессиональным, а всякая другая “внешняя” теология заранее подвергается подозрению… Только совместное существование в России университетских богословских факультетов и Духовных Академий лучше всего может обеспечить для богословской науки обязательные права и благие плоды веры и свободы»[3]. На Поместном соборе 1917–1918 годов были представлены проекты, выработанные 10-м Отделом Предсоборного Совета и касающиеся духовно-учебных заведений, в частности Положение о богословском институте. В Объяснительной записке к проекту Положения говорилось[4]:

«Комиссия приняла во внимание, что

1) Потребность религиозного знания у современных девушек не меньшая, чем у юношей;

2) Для женщины как матери и воспитательницы христианская просвещенность столь же необходима, как и для мужчин;

3) Женщины отличаются особою религиозностью и могут иметь громадное воспитательное влияние в семье и приходе;

4) История древней Церкви указывает на широкое участие женщин в церковно-общественной жизни в должности, например, диаконис;

5) Теперь, в виду недостатка священнослужителей – законоучителей с полным средним богословским образованием в деревнях и с высшим в городах, женщины, окончившие Богословский Институт, с успехом могли бы преподавать Закон Божий в школах;

6) Вопрос о совместном обучении полов в современной педагогической литературе признается спорным лишь относительно переходного возраста

– пришла к заключению, что принятие женщин в Богословский институт не стояло бы в противоречии с задачами и целями Института».

В современных университетах обучаются не только мужчины, как это бывает в духовных школах, но и женщины, и то, что Церковь

без богословски образованных женщин в современном мире не может отстаивать свои позиции, ни у кого не вызывает сомнений.

Можно добавить, что только свободное и взаимодополняющее развитие богословской науки и высшего богословского, или, что то же, теологического образования в духовных школах и в университетах под патронажем Церкви, позволит создать цельную и гармоничную систему православного образования и нравственного воспитания в нашей стране.

Примечания

[1] Это второе наименование Конгрегация получила согласно апостольской конституции «Regimini Ecclesiae universae» от 15 августа 1967 года.

[2] ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 2. Ед. хр. 9. Л. 1.

[3] ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 2. Ед. хр. 9. Л. 2–2 об.

[4] РГИА Ф. 833. Священный Собор. Оп. 1. Д. 35 Л. 42–42 об., 62, 67–67 об., 101–102.

Владимир Шохин

Тайна искупления и таинство покаяния: несколько небогословских рассуждений

Представляемые в этом докладе размышления являются не больше чем продолжением тех, на которые меня три с лишним года назад подвиг журнал «Фома», собиравший мнения людей разных специальностей о том, что они думают о Таинстве Покаяния и на что хотели бы обратить внимание его читателей. Тогдашняя моя публикация появилась в крайне сжатой, анкетной форме[1], и сейчас я хотел бы более развернуто представить прежние мои соображения и поделиться новыми. Называю же я их «небогословскими» потому, что, во-первых, у нас обычно считается богословской такая презентация материала, в которой львиную долю занимают цитаты из Отцов Церкви, а в моем докладе цитат этих будет совсем немного; и, во-вторых, ввиду отсутствия претензий на систематичность и научность в подаче материала. Цель моя – скорее сформулировать для себя некоторые жизненно важные вопросы, нежели предлагать ответы на них несравненно более, чем я, компетентной аудитории. Говоря по-другому, речь в данном случае идет о размышлениях не теолога, но рядового прихожанина, пытающегося лишь следовать рекомендации Апостола: «вникай в себя и в учение» (1 Тим 4:16).

Тайна Искупления, составляющая, согласно христианской теологии, главное в домостроительстве человеческого спасения, а следовательно, и для «жизни во Христе», которой посвящена настоящая конференция, не только является безумием для эллинов (1 Кор 1: 23), но располагается за чертой доступности и для «верующего разума». Уже свт. Григорий Богослов недоумевал, кому именно могла быть принесена вселенская жертва, если таковым «реципиентом» не мог быть, по рассуждению, ни всеблагой и всеправедный Бог, ни падший до

конца враг Бога и человека; он предлагал остановиться на том, что мы можем постигать лишь результаты Искупления («дела Христовы»), тогда как «большее да почтено будет молчанием»[2]. Знаменитая юридическая теория, систематизированная Ансельмом Кентерберийским и занявшая прочное место в схоластических учебниках по догматическому богословию, не смогла дать ответ на тот же вопрос «кому?» без ущерба для учения о Божественных атрибутах. Однако и последовательно антиюридические концепции, правильные в отрицании схоластического решения вопроса, наталкиваются на явный искупительный образ Агнца Божьего, Который берет грех мира (Ин 1: 29)[3] ради удовлетворения вселенской правды. Скорее всего, догмат об Искуплении следует рассматривать как многомерное единство составляющих, каждая из которых по отдельности является сверхразумной. К ним относятся и возглавление Вторым Адамом рода человеческого (без ясности в том, идет ли речь о роде в целом или также и о каждом представителе этого рода в отдельности и каким образом само это возглавление могло осуществиться); и Его «военная» победа над диаволом, преступившим границы каким-то непостижимым, но несомненным образом данной ему реальной власти; и «медицинское» обновление Им человеческой природы (без устранения основного результата болезни в виде смерти); и многое другое, что никак не может быть удовлетворительно рационализировано вопреки оптимизму современной философской теологии[4]. Существуют, однако, пути познания хотя и не дискурсивные, но более достоверные.

Так, например, когда человек пытается стоять за правду Божью и встречается с объединенной силой человеческой ненависти, питаемой из инфернальных источников, с предательством тех, кто были им облагодетельствованы, и ощущает состояние богооставленности, он вполне может восчувствовать, помимо «достойно по делам нашим приняли» (Лк 23:41), также и малую причастность Кресту Господню, представив себе, если умножить этот его опыт в бесконечное множество раз, и цену своего искупления. Однако такие ощущения Креста выпадают на долю немногих. Зато многие вполне могут духовным чувством опознать эту цену после слов священнослужителя «прощаю и разрешаю», без труда постигая, что очередного перечисления собственных – одних и тех же – грехов, даже при наличии более или менее искреннего сожаления о них, ни в какой мере недостаточно для

освобождения от их «груза». И таким образом человек «узнаёт», что Кто-то действительно каким-то образом взял на Себя его ношу, которая для него самого неподъемна.

Вместе с тем Таинство Покаяния переживает у нас в настоящее время, если пользоваться языковыми штампами, весьма глубокий кризис. Он обусловлен, на мой взгляд, тем, что, вследствие новомодной практики неограниченно частого причащения мирян, Покаяние дает нечто вроде входного билета на участие в Евхаристии, превращается в довольно формальную процедуру, которая, по причине самой своей частотности и формальности, становится значительно больше похожа на благочестивый обряд, нежели на Таинство. Все большее число пастырей, отстаивающих эту частотность в евхаристической практике и осознающих положение дел, предлагают (что иногда уже осуществляется) обходиться в ряде случаев и без предварительной исповеди. Однако значительно правильнее было бы предложить противоположное: более серьезное отношение к самой Евхаристии, которая по указанной причине также проходит «спуск» от Таинства к обряду.

Не буду останавливаться подробно на основательности аргументации сторонников «евхаристического возрождения», которая могла бы стать темой отдельного доклада (и не одного)[5]. Отмечу лишь, что обозначенный выше «кризис Таинства Покаяния» способствует тому, что многие серьезные вопросы, связанные с его духовно-практическим осмыслением, не только не решаются, но и не ставятся. Своими размышлениями над некоторыми такими вопросами мне бы и хотелось поделиться с участниками настоящей конференции (еще раз подчеркну, что я скорее ищу ответы на них, нежели предлагаю таковые). Речь пойдет о некоторых общераспространенных представлениях в связи с Таинством Покаяния, которые заслуживают того, чтобы их проблематизировать, и здесь (в отличие от случая со сверхразумными догматами) рациональный дискурс уже вполне в своих правах.

Первое из этих представлений состоит в том, что исповедь, принимаемая священнослужителем, является единственным путем к избавлению от грехов. Оно имеет несомненные и твердые основания. В самом деле, в Евангелии четко сказано Апостолам и до Воскресения: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф 18:18). А первое, что было им сказано по Воскресении, звучало так: «Примите Духа Святого. Кому

простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин 20:22-23). Из этих стихов ясно следует, что если бы отпущение грехов было возможно без свидетельства священнослужителя, то не имелось бы нужды и в учреждении самой церковной иерархии, которая восходит к Апостолам и является богоустановленной[6]. С другой стороны, если мы внимательно отнесемся к содержанию ектений, часов, домашнего правила (особенно вечернего)[7], то убедимся, что все эти «чины» предполагают реальную возможность прощения грехов через обращение человека непосредственно к Богу – и без посредничества священнослужителя. Иначе придется считать, что все перечисленное есть лишь дань некоему (пусть и высокодуховному) этикету, а такой вывод едва ли может быть принят церковным сознанием. Житие прп. Марии Египетской, которое рассматривается как образец покаяния (а потому и занимает такое важное место в богослужении Великого Поста начиная с первой седмицы), также однозначно свидетельствует о том, что она получала разрешение от греховных помыслов, взывая к Господу в пустыне, где не было никакого священника. Так религиозный разум впадает в паралогизм – неразрешимое раздвоение между одинаково обоснованными взаимоотрицающими положениями А и не-А. Правда, там, где формальная логика не дает выхода, можно поискать его в диалектической, представив себе, например, что само разрешение грехов есть не столько факт, сколько процесс, в котором различимы определенные стадии и степени и в котором разрешение от священнослужителя может быть одной из них (завершающей), а в некоторых случаях и заменяемой искренним обращением исповедующегося к Самому Богу, возможно опосредованному предстательством Церкви Невидимой. Однако согласимся, что здесь есть над чем подумать, особенно если учесть, что юридический подход к Таинству Покаяния (как, впрочем, и ко всему, что́ есть в Церкви) затруднителен, ибо не в любом случае, когда человек получает разрешение от священника, он получает его и от Бога[8].

Другое общепринятое представление состоит в том, что Таинство Покаяния исчерпывается оставлением грехов. Для этого также есть основание, поскольку в таком важнейшем вероучительном документе, как «Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви», оно определяется как «Таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении (то есть волеизъявлении) прощения

от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Господом Иисусом Христом»[9]. Представляется, что данное определение далеко от полноты и что в этом отношении оно напоминает определение Церкви в том же документе, «формальность» которого много раз становилась объектом критики богословов и дореволюционной России, и русского Зарубежья. Задача состоит, однако, не в критике (особенно с учетом того, что цитируемый катехизис по самому своему жанру никак не был задуман как подробный богословский трактат), но в расширении горизонта видения определяемого понятия – вполне в соответствии со знаменитым призывом самого свт. Филарета Московского: «богословие рассуждает». Рассуждение в данном случае может опираться на обращение к тому евангельскому тексту, который содержит наиболее, если угодно, графическую модель Таинств Покаяния и Евхаристии, – к великой притче о блудном сыне (Лк 15:11-32). То, что в ней относится к Евхаристии, – это когда отец велит, приведя упитанного тельца, начать пир и веселиться о духовном воскресении бывшего духовного мертвеца. А в том, что предшествовало этому и относится к Покаянию, можно различить несколько стадий. Это, прежде всего, осознание сыном своей катастрофической ситуации («придя же в себя» – ст. 17), затем, его решимость спастись («встану, пойду к отцу моему» – ст. 18), далее, единственно правильная самооценка («и уже недостоин называться сыном твоим: прими меня в число наемников твоих» – ст. 19). Все это предшествовало встрече с отцом, которая начинается с того, что точно соответствует исповеди. Когда же при этой встрече сын только еще начинает подготовленное им покаянное слово, отец приказывает (ст. 22) одеть его в лучшую одежду (которую прообразовала, по некоторым толкователям, та, что фараон пожаловал Иосифу, посвятив его в сан правителя, – Быт 41:42), надеть на его руку перстень (знак власти, притом царственной) и обуть его (обувь – атрибут свободного человека, но и хозяина, ибо рабам на Ближнем Востоке в обуви было ходить не положено)[10]. Так вот, прощение грехов сына состоялось еще до встречи с отцом, т.е. исповеди, ибо, как сказано, «и когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его» (ст. 20)[11]. После же исповеди (а ей соответствуют слова: «Отче! Я согрешил против неба и пред тобою и уже недостоин называться сыном твоим» – ст. 21) состоялось восстановление царственного достоинства бывше-

го грешника и его свободы, что он смог «заслужить» только одним – своим твердым смирением, которое, по недоступным для нас до конца законам духовной жизни, более всего другого угодно Богу. А это и есть то восстановление «внутреннего человека», которое, необходимо предполагая прощение грехов, включает и много большее[12].

Наконец, согласно третьему, очень распространенному, представлению, Бог дает человеку в Таинстве Покаяния безусловное и абсолютное прощение исповеданных грехов, которое ничем не может быть отменено. Основание для этого находят в самом догмате Искупления: согласно ему, Единородный Сын Божий избавил нас своими крестными страданиями от греха, проклятия и смерти. И для многих людей данное представление удобно до такой степени, что им кажется, будто им достаточно всего только исповедать любой грех (пусть и самый тяжкий) и получить разрешение от него, чтобы уже раз навсегда «договориться с Богом»[13]. Однако другая евангельская притча – о немилосердном должнике, который, будучи должен несметную сумму своему господину и получив от него прощение всего долга, не пожелал простить ничтожный долг своему товарищу (Мф 18:23-35), – заставляет этот оптимизм подкорректировать. Притча эта также по-своему очень графична, ибо, исходя из расчетов владыки Кассиана (Безобразова), который перевел таланты и динарии в современные ему франки, долг немилосердного должника перед Богом превышал долг его товарища перед ним не менее чем в 60 000 раз[14]. Самоочевидно, что речь идет о символических числах, но не менее очевидно и то, что предлагаемая пропорция очень наглядно демонстрирует необходимость Божественного Искупления для прощения наших грехов. Самоочевидно и то, что притча очень настойчиво призывает нас к прощению наших ближних, грехи которых перед нами совершенно ничтожны в сравнении с нашими перед Богом – вследствие различия между Божественным и человеческим достоинством. Однако мне ни разу не доводилось слышать, чтобы в проповеди на данное зачало был учтен и другой очень важный момент: Бог может свободно и взять обратно Свое оставление грехов, даже дарованное в Таинстве Покаяния, в зависимости от последующего образа жизни человека. А если так, то правильнее считать, что в этом Таинстве дается не безусловное отпущение грехов, но – под условием, «авансом», и что Бог дает человеку возможности, шанс на самоисправление, но никак не гарантии –

кроме как гарантии на то, что при желании «договориться с Богом» он будет отдан истязателям, пока не отдаст… всего долга (Мф 18:34).

Сказанное вполне позволяет понять, что современное облегченное отношение к Таинствам Покаяния и Евхаристии, о котором шла речь в начале доклада, основано на невнимательном отношении к Писанию, которое настоятельно рекомендует совершать святыню в страхе Божием (2 Кор 7:1). Но кажется, что здесь есть возможность для приближения и к Тайне Искупления, которое также, вероятно, может быть мыслимо не только «статически», но и «динамически» – в соответствии не только с Божественным милосердием, но и с Божественной правдой[15].

Примечания

[1] См.: *Шохин В.К.* Восстановление «внутреннего человека» // Фома. 2007. № 3. С. 25–26.

[2] *Григорий Богослов, свт.* Слово 45. На Святую Пасху. Цит. по: *Лосский В.Н.* Искупление и обожение // Лосский В.Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 393.

[3] Подразумевается пророчество: «Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис 53:5).

[4] Отмечу, что попытки рационализации Искупления являются одним из самых популярных предметов сегодняшней аналитической «христианской философии».

[5] Упомяну только, что в качестве одного из основных аргументов приводится практика Древней Церкви, в которой все причащались за каждым богослужением. Эта практика, однако, незаконно абстрагируется от общего контекста ее жизни, в которой, в противоположность жизни современной, христиане жили Вторым Пришествием Христовым, жаждой исповедничества и мученичества за Христа, а также отречением от земных благ, уделяя значительно меньшее место внешней обрядности (не зная, например, многословных акафистов, многочасовых очередей за святой водой или бесконечных по длительности постов). Поэтому желающие взять только одну ниточку из всей ткани древней христоцентричности уподобляются детям, которые из всей булочки выбирают одни изюминки. Совершенно не учитывается и суровая практика древней епитимии, которая существенно ограничивала количество допускаемых до Таинства Евхаристии на многие годы (иногда и до самого смертного одра). Наконец, забываются и проповеди к антиохийской пастве свт. Иоанна Златоуста (который также жил в эпоху Церкви сравнительно «древней»), настойчиво убеждавшего ее в том, что нет смысла даже и приходить в храм тем, кто не показывает результатов в исполнении Божественных заповедей (подобно тому как и занятие мирскими делами имеет смысл только при достижении успехов в них, а не просто для провождения времени). Мне же за три десятилетия пребывания в Церкви еще ни разу не довелось услышать, чтобы какой-нибудь пастырь поставил целесообразность приобщения пасомых в зависимость от чего-то большего, чем говение и вычитывание положенных канонов.

[6] Поэтому протестанты в рамках своей логики совершенно последовательны, отрицая Таинство Покаяния вследствие отрицания Таинства Священства.

[7] Или к рекомендации прав. Иоанна Кронштадтского (который саму общую исповедь и ввел) немедля после каждого осознаваемого согрешения читать 50-й псалом.

[8] Свт. Феофан Затворник писал, что после исповеди священник может сказать «прощаю и разрешаю», а Бог: «А Я – нет». Это и понятно из того, что священник может руководствоваться и вполне человеческими мотивами – типа земной выгоды, страха перед сильными мира сего, особой личной расположенностью к исповедующемуся лицу или просто слабостью своего характера (как это было с ветхозаветным священником Илием).

[9] Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Составлен Митрополитом Филаретом (Дроздовым). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. С. 58.

[10] См.: Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту. Реферат: *Marshall I.H.* The Gospel of Luke. A commentary on the Greek text. The New International Greek Testament Commentary: 3. Текст реферата: Я.Г. Тестелец. М., 2004. С. 180–181.

[11] В этом поразительном моменте «снимается» дилемма свободного человеческого выбора и Божественного предопределения для спасения, которой теология усердно занимается по крайней мере со времен блаж. Августина и до настоящего времени. Сын пошел к Отцу потому, что Сам Отец вышел к нему навстречу, но Он вышел к нему потому, что сын к Нему двинулся. Эти начальные движения со стороны человека и Бога навстречу друг к другу целесообразно видеть взаимообусловливающими и сущностно одновременными.

[12] Позволю себе выразить надежду, что такого рода расширение понимания Таинства Покаяния в сравнении с определением нынешнего краткого катехизиса может быть учтено и составителями монументального нового.

[13] Совсем не случайно, что я услышал эту формулировку от клирика, так как в церковной среде претензии на «особые отношения» с Богом иногда озвучиваются смелее, чем среди рядовых мирян, но мысли в этом духе широко распространены и среди последних.

[14] См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Матфея. Paris, 2003. С. 125.

[15] Есть мнение, что стих, согласно которому уже на Голгофе Иисус говорил: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:34), – был изъят из некоторых древних рукописей и потому, что показался переписчикам противоречащим будущим событиям, прежде всего сокрушению Иерусалима в 70 г. римскими войсками. Несомненно, что этот стих является немалым испытанием для рациональности, поскольку «неведение» в нем предполагается, скорее всего, не только у исполнителей Преступления, но и у его организаторов, которых в нем меньше всего можно было бы заподозрить, исходя из очень немалого «ведения» (Мф 26:63) первосвященника Каиафы (слова которого были очень близки словам самого «автора мирового зла» в эпизоде искушения в пустыне, чье «ведение» под вопрос обычно не ставится). Однако можно предположить, что организаторы казни Иисуса даже в тот момент еще не исчерпали возможности искупительной молитвы за них до такой степени, как они сделали это после Воскресения, заплатив за лжесвидетельство воинам, которых наняли стеречь гроб (Мф 28:12-14).

Ольга Седакова

Вопрос о человеке в современной секулярной культуре

Что есть человек, что Ты помнишь его?

Пс 8:5

Есть старинная китайская легенда. Когда Император хотел узнать, как обстоят дела в Поднебесной, он приглашал музыкантов и просил исполнить перед ним песни, которые в это время чаще всего звучали в его стране. По тону, мелодии и гармонии этой музыки он составлял себе ясное представление о том, что происходит в государстве и чего, следовательно, можно ожидать в ближайшем будущем. В этой процедуре нет ничего от гадания или других видов магии. Больше всего она похожа на медицинскую экспертизу. Музыка (и искусство вообще), кроме всего другого, чем они заняты, – весьма точный диагностический прибор, своего рода датчик, который пишет кардиограмму эпохи. Вопрос в том, как читать запись.

Если мы попробуем применить этот древний метод диагностики, мы сразу же натолкнемся на препятствия, которых в до-постмодернистском обществе не знали. Прежде всего, наша современность, в отличие от традиционных культур, как будто не обладает устойчивым и общим для всех символическим языком формы, когда та или иная тональность, та или иная гамма цветов, характер линии что-то определенно *значат*, что-то *выражают* (о. Павел Флоренский замышлял собрать и описать минимальные общечеловеческие символы этого рода в своем Symbolarium'e). Во всяком случае, современное («актуальное») искусство настаивает на том, что никакого универсального символизма вообще не существует, все символические системы условны, навязаны нам («репрессивны») и потому подлежат «деконструкции». Всякая попытка читать искусство в «медицинском» (т.е. этическом, оценочном) свете выглядит в нашей просвещенной современности совершенно недопустимой. И неслучайно! Опыт

XX века с его судами над «патологическим искусством» в Германии или «сумбуром вместо музыки» в Советском Союзе научил быть осторожнее. Во избежание недоразумений отмечу, что речь совсем не о том, чтобы судить искусство, массовое или экспериментальное, – но о том, чтобы выслушать его сообщение, прочитать эту кардиограмму нашей современности. Понять, что поют в нашей Поднебесной.

Представив на миг некоторую сумму того, что теперь поют, играют, показывают, – всего того, что больше всего бьет в глаза и лезет в уши, нельзя не признаться (хотя бы себе, если не другим): дело плохо. Почему люди этого хотят? Чего они в этом хотят? Почему они так несчастны, чтобы этого хотеть? Один из последних классических философов Европы, наследник Витгенштейна, выслушав очередной актуальный опус (в тот раз это была воистину садистская минималистская оратория), заметил: «Интересное, однако, общество, которое в форме искусства производит исключительно сатиру на себя!» Сатира, пародия, гротеск, изувеченная и оглупленная до предела копия-ремейк… Образы всеобщего распада и крушения, тотального слабоумия, какие-то кошмарные мутные сны, которые при этом давно перестали пугать и стали предметом коммерции. Почему это востребовано? *Травма* – один из центральных моментов этого искусства: переживание травмы как его главная тема, нанесение травмы как его форма: травмы слуху, зрению, уму, всем «привычным понятиям» читателя-слушателя-зрителя. Художник и его зритель как будто ничего и не видели в этом мире, кроме травмы, которая, по мнению психологов, стоит в самом начале жизненного опыта человека: его «ранние травмы» определяют всю его последующую жизнь. Психологи и социологи, как известно, – наши авгуры, главные интерпретаторы современности; все другие гуманитарные области спланировали на плоскость психологии и социологии: там последнее, «объективное» объяснение всему. «Вначале были руины» – так выразил это настроение один из самых авторитетных голосов современности Ж. Деррида. Если вдуматься в это высказывание, оно (как и большая часть популярных *mot*) совсем не реалистично – просто потому, что с руин ничего не начинается; «вначале» должно было быть нечто, затем пришедшее в упадок, в состояние руин. Так же как ранним травмам должен был бы предшествовать некий еще не травмированный субъект: нельзя же травмировать то, чего нет. Подобным образом дело обстоит и с

«падшестью», о которой охотно говорят. Прежде чем упасть, нужно еще было побывать где-то, откуда затем предстояло падать. Но именно так теперь *помнит* человек: начиная с травмы, начиная с руин. Так он помнит и себя, и мир. *Начала* он не помнит. Вероятно, никогда еще о *начале* не забывали так крепко. Вот об этом, я думаю, и сообщают песни, которые теперь поют в нашей Поднебесной. Конца, заметим, они тоже не помнят. Где неизвестно настоящее начало, там неизвестен и конец. *Конечность* человека, его *смертность* – популярные темы современных рассуждений: но странна эта конечность, никак не сопоставленная с бесконечностью, и эта смертность, не сопоставленная со смертью и бессмертием!

Вместе с Началом из области человеческого опыта исчезает все то, что непосредственно происходит из Начала: внимание, глубина, сосредоточенность, благодарность, изумление, милость, хвала, почтение, вдохновение, дар, надежда на то, что представляется невозможным, доверие, высокая печаль… Все, о чем всегда говорило искусство – и чего искать в песнях нашего времени (я продолжаю говорить о самых «типично современных») просто нелепо. В этом пространстве вне начала и вне конца («мы живем после конца», говорят они, но такого в области жизни просто не бывает: вся она – *перед* концом!) для всего названного и для многого еще просто нет места. Это пространство вне начала и конца, вне гибели и спасения, вне смысла и бессмыслицы, пространство анти-эсхатологическое и анти-аскетическое называется *обыденностью*. Современный человек погружен в обыденность, как никогда прежде. Она герметично закупорена: все другое, чем она, представляется невозможным. О невозможном нечего и говорить, и надеяться на него глупо.

Говоря об антропологии современного секулярного (теперь уже говорят: постсекулярного) общества, я имею в виду прежде всего европейский мир – но не затем, чтобы противопоставить его российскому: во всяком случае, в том, что́ поют, два эти мира не слишком отличаются. Мы принадлежим одному, планетарному историческому моменту. Разве только то, что в западном контексте давно стало рутиной публичной художественной жизни, в российском контексте еще часто воспринимается как скандальный вызов. Но это не ребяческое подражание Западу, а воздух эпохи, который достиг наших

пространств с некоторым запозданием. Другой поток этого воздуха – гуманистическая социальность – нас еще не достиг. И говоря о современном обществе и его «кардиограмме» – искусстве, нельзя не удивиться их, по видимости, поразительному контрасту. Социальная жизнь современного общества, которое называют терапевтическим или пермиссивным, гуманна как никогда. Достоинство человека – отдельного человека, независимо от его сословных, этнических, гендерных и т.п. признаков – никогда еще не было так уважаемо. Сама по себе эта идея достоинства человека, *dignitas*, – главный лозунг гуманизма, начавшего Новое время, – имеет, безусловно, христианское происхождение. Ни одна другая традиция не поставила на вершине всех ценностей одну человеческую душу, ее гибель или спасение. Христианство здесь продолжило и усилило ветхозаветную интуицию в каком-то смысле «нечеловеческого» достоинства человека, о котором с изумлением спрашивают стихи Псалмов, среди них и тот, который мы взяли эпиграфом. Без такого утверждения человека классическому гуманизму было бы просто не на что опереться, не с чего начать.

В наши дни предпочитают говорить не столько о «достоинстве», сколько о «правах» человека, но смысл этих «прав», в сущности, тот же: защита достоинства отдельного человека перед лицом безличных инстанций. За окончательное утверждение этих прав как необсуждаемой и всеобщей, уже формальной нормы заплачено катастрофическим опытом тоталитаризма XX века, который институционно отменил ценность отдельного человека и его жизни. Вопрос о человеке в тоталитарном мире и у устроителей этого мира звучал бы прямо противоположно псалмическому: «Что такое человек, чтобы думать о нем, – в сравнении с нашими планами, целями, идеями, с “исторической необходимостью”, со светлым будущим пролетариата или торжеством арийской расы?» Что такое в сравнении с этим отдельный человек – или тысячи и тысячи таких отдельных людей? Есть вещи поважнее. И все почти вещи поважнее человека. Не только такие отдаленные предметы, как светлое будущее или единственно верное учение, – но что такое отдельный человек рядом с необходимостью построить вот эту железную дорогу в самый краткий срок?

В том, какие уроки извлечены из этого опыта, российский мир и мир западноевропейский пока далеко расходятся. Мы живем, необходимо это признать, в обществе, не пересмотревшем и не изжившем

той циничной жестокости, которая внушалась людям из поколения в поколение (достаточно вспомнить, что слово «беспощадный» употреблялось – и теперь еще употребляется у нас – как положительное: «будем вести беспощадную борьбу»). В беспощадности, в «святой жестокости» к недобитому врагу виделось нечто высокое, героическое и даже трагическое. Это называлось «социалистический гуманизм».

Западный мир ответил на свой катастрофический опыт раскаянием в образе «нового гуманизма»: его выражения – это и поставленные на вершине общих ценностей «права человека», и общий «терапевтический», «пермиссивный» характер современного общества, о котором я уже упоминала. «Мы больше никогда и ни о ком не можем решить: это не человек» – так можно выразить урок, извлеченный европейской культурой из лагерей массового истребления, из авантюры «сверхчеловека». И никто не скажет, что это противоречит евангельской проповеди: может быть, после всех столетий христианской цивилизации в этом отношении его впервые всерьез услышали – слово о великой ценности убогого. Но что дальше? А дальше, увы… Ради того, чтобы в дальнейшем никого не судить, чтобы сохранить человеческое достоинство за больным, уродливым, безумным, порочным, бесталанным, невежественным существом, следует отказаться от наших старых представлений о здоровье, красоте, разумности, добродетели, таланте, образованности. Все это репрессивные нормы. Отказаться от больших идей и замыслов – потому что за ними следуют большие бойни; от религий – поскольку они порождают фанатизм, который делит всех на «своих» и «чужих», и т.д. и т.п. От всего, что несет в себе силу – потому что сила и насилие больше не различаются. Плохо различаются вера и фанатизм, уверенность суждения и доктринерство. Ниже, ниже, ниже – туда, где почти ничего не осталось. Это антропология нового гуманизма. «Что такое человек? Это существо травмированное, ранимое, бедное, больное, опустошенное своей долгой историей. Ничего хорошего в нем нет: он и сам может превратиться в палача. И такое существо необходимо хранить. И не требовать от него по возможности ничего чрезвычайного». Образ человека прекрасного, как космос, почти всемогущего, свободного и деятельного, обладающего неограниченной способностью к познанию, – образ, вдохновлявший первый, классический гуманизм, – сменился в новом гуманизме на противоположный. Достоинство челове-

ка просто в том, что он – какой-никакой – есть, достоинство живого просто в том, что он жив. И такого помнит Господь – добавим мы. Но новый гуманизм этого не добавляет. Его идею выразил влиятельнейший французский философ Андре Глюксман в своей «Одиннадцатой заповеди»: «Помни, что тебе присуще зло!» Прекрасно, и этому веками учила монашеская педагогика. Но есть еще одна вещь, которую забыли еще крепче, и может быть, стоит о ней сказать: «Помни, что тебе присуще нечто благое».

Этот своеобразный кенотизм – самая поэтическая и серьезная часть нового гуманизма. Из нее может возникнуть – и порой возникает – новая мысль, новое искусство; искусство бедное, тихое, почти беззвучное, почти бесцветное. Его еще не слышно за грохотом и ревом времени. В этой бедности рождается новая интенсивность.

А то, что слышно везде и о чем мы вели речь, – искусство обыденности, которую я назвала реальностью анти-эсхатологической и анти-аскетической. Анти-эсхатологической – поскольку она хочет существовать «просто так», начиная не с начала и кончая не концом, не спрашивая о смысле и бессмыслице, в мире «необходимого» и «развлечений». Анти-аскетической – имея в виду аскезу не как некоторую систему самоограничений и отказов, то есть обыкновенную абстиненцию, с которой ее часто путают, но как открытую, динамическую реальность, как человеческую волю к *другому*, к тому, что, если исходить из данности, представляется совершенно невозможным и абсурдным, – к тому, что поэт назвал «усильем воскресенья».

> Смерть можно будет побороть
> Усильем воскресенья.

Эта воля пробуждает от мутного сна обыденности, как о том рассказывает древняя сирийская «Песнь о жемчужине», переведенная С. Аверинцевым. Царский сын, забывший на чужбине (в Египте, то есть в рабстве) и свой род, и свое задание (отнять у Змея и принести Отцу таинственную жемчужину), получает спасительное послание из дома:

> Как начертано было в сердце моем,
> Так и были начертаны слова письма.

Я вспомнил, что царский я сын,
Что свобода моя взыскует сродного ей,
Вспомнил и о жемчужине оной,
Коей ради пришел я в Египет…

Современный человек вспомнил о том, что он нищий и никчемный, что он бессильный раб. Об этом забывал классический гуманизм, забывало Просвещение. Но эта память не будет окончательно правдивой, если она не дойдет до конца, то есть до начала:

Я вспомнил, что царский я сын.

Если человек не вспомнит, что он – тот, кого помнят. Чему не перестает изумляться Псалмопевец.

Александр Филоненко

Свидетель в евхаристической антропологии

Размышления о жизни во Христе среди вызовов современного мира предполагают не только осмысление самих вызовов, но и всматривание в фигуру свидетеля, внимание к которой существенно изменяется в европейской культуре. Если последние два века фигуру свидетеля изгоняли, прибегая к философским практикам подозрения, которые замещали ее модернистским автором с его просвещенческим самостоянием и пришедшим ему на смену постмодернистским интерпретатором, то новый век все более определенно возвращает эту фигуру в круг современной культуры. Так, например, выдающийся французский философ Поль Рикер предложил продумать философию свидетельства в ее несводимости к философии подозрения. С одной стороны, фигура свидетеля оказывается в фокусе современной гуманитаристики, привнося в нее традиционную для богословия проблематику; а с другой стороны, современное богословие, осмысляющее опыт гонимой Церкви с ее сонмом свидетелей – мучеников и актуальное свидетельствование о Христе перед вызовами современности, необходимым образом возвращается к самому свидетельству как истоку христианской культуры.

В своем докладе я попытаюсь (1)* рассмотреть общие черты возвращения фигуры свидетеля в современную культуру и стоящие за этим изменения самой культурной чувствительности; (2) проследить богословские последствия такого возвращения и продемонстрировать связь свидетельства и евхаристического гимна в контексте богословия общения и определяемой им евхаристической антропологии.

---

* Ссылки даются в тексте и относят к списку литературы в конце доклада: первая цифра – порядковый номер в списке, вторая – страницы.

СВИДЕТЕЛЬ И НОВАЯ КУЛЬТУРНАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Начать надо с истории исчезновения фигуры свидетеля из культуры Нового времени. Именно эту задачу, на наш взгляд, решает Вальтер Беньямин, когда в 1936 году публикует эссе «Рассказчик», посвященное творчеству Николая Лескова. В нем он прощается с уходящей фигурой рассказчика и набрасывает его портрет, противопоставляя рассказчика автору романа. И хотя речь идет о литературе и ее теории, аналитика Беньямина имеет антропологическую и культурологическую значимость. Более того, если беньяминовские проводы рассказчика, как мы попытаемся показать, оказались преждевременными, а рассказчик-свидетель не только не исчез из культуры, но и возвращается в ее фокус, то предложенный в этом эссе антропологический портрет оказывается ключом к современной культуре.

Беньямин начинает свой анализ с описания ситуации, далекой на первый взгляд от насущной и грозной проблематики европейской культуры между двумя мировыми войнами. Эта такая ситуация, когда повседневный опыт «говорит нам, что искусство повествования сходит на нет. Мы все реже встречаемся с людьми, которые в состоянии что-то толком рассказывать. Замешательство все чаще овладевает компанией, если вдруг кто-то попросит кого-нибудь рассказать историю. Все обстоит так, словно у нас отняли наследный дар, казавшийся неотчуждаемым, надежнейшим из надежных, – дар обмениваться жизненным опытом» (4, 384).

По его мнению, причина исчезновения людей, способных поддержать разговор и при любых обстоятельствах рассказать интересную историю, «очевидна: акции опыта сильно упали в цене» (4, 384). Для того чтобы рассказ существовал, необходим авторитет личного опыта для слушающего. Мы расспрашиваем и слушаем, потому что считаем личный опыт другого чрезвычайно важным для своей жизни. Такое падение ценности личного опыта – прямой результат Первой мировой войны: «Разве мы не заметили, что, когда закончилась война, люди пришли с фронта онемевшими? Вернулись, став не богаче, а беднее опытом, доступным пересказу?» (4, 384).

Беньямин писал это в 1936 году, когда Европа стояла перед повторением того же самого онемения. Для него важно то, что катастрофа XX века поставила под вопрос возможность разворачивания

собственной жизни, возможность, которая исходила бы из доверительного разговора о личном опыте другого человека. Он считает, что непоправимо разрушилось сообщество рассказчиков, и выясняет причины этого. И более того, пытается показать, что рассказ начал исчезать не вчера, что Первая мировая война – это сильное финальное событие, а вся история Нового времени – это история постепенного вытеснения рассказа романом (4, 388). История исчезновения описана Беньямином через целый ряд оппозиций:

1. Рассказ – от слушания и внимания к опыту других, роман – от одиночества. Так же обстоит дело и со слушателем, и с читателем: «Тот, кто слушает историю, находится в обществе рассказчика… А вот читатель романа одинок» (4, 406). Рассказ коммунитарен, роман – продукт индивидуализации и соотнесен с книгой, читаемой в уединении.

2. Рассказ строится на интересе к иному, его авторитет есть авторитет далекого и чудесного. Форма сообщения, сродственная роману, – информация о ближайшем и своем, стремящаяся к правдоподобию (4, 390–391). Книга сближается с прессой. Две типические фигуры рассказчика: оседлый земледелец и купец-мореплаватель, преобразившиеся в ремесленной мастерской в оседлого мастера и странствующего подмастерья.

3. Рассказ разворачивается вокруг событий, избегая их объяснений, которые выхолащивают события до фактов. «Уже наполовину владеет искусством повествования тот, кто способен рассказать историю, удерживаясь от пояснений» (4, 391). Роман же исходит из фактов-новостей, «нашпигованных объяснениями» (4, 392–393).

4. Рассказ возможен лишь в сообществе слушающих, которое собрано видами ремесленной деятельности, связанными со скукой. Роман расцветает в индивидуализированном обществе, в котором нет времени для скуки.

5. Рассказ связан с обществом, в котором опыт смерти публичен и пронизывает всю жизнь. Рассказ умирает в буржуазном обществе, стремящемся «огородить людей от необходимости созерцания умирающих» и вытесняющем само умирание в больницы и санатории, «из поля внимания живущих». Приватизация смерти в Новое время разрушает рассказ, но питает роман, пишущийся для того, кто не знает о своей смерти.

6. Смысл рассказа – в начинании, которое определяется слышанием другого рассказчика. Рассказчик всегда – не автор и не толко-

ватель, а свидетель. В романе же смыслополагание осуществляется через его конец. Толкователь-интерпретатор приходит после конца. Если романы мы читаем, чтобы добраться до конца, и нами движет вопрос «чем все это закончилось?», то рассказ задается, по образцу Шехерезады, возможностью вопроса «а что было дальше?».

7. Рассказ и роман по-разному связаны с истоками историографии. Если рассказ связан с историческими хроникерами и летописцами, описывающими события, избегая их объяснения, которые – на небе, то роман соотносится с историками, стремящимися доказательно объяснить события (4, 400).

8. Память романиста связана «с вечностью, в противоположность короткой памяти рассказчика» (4, 403), которая определяется интересом слушателя к рассказчику, «связанным со стремлением запомнить рассказываемое» для того, чтобы «пересказать рассказ другим» (4, 402). «Чем больше забывает о себе слушающий, тем глубже запечатлевается в нем услышанное» (4, 394).

9. Рассказ является «ремесленной формой сообщения», погруженной в жизнь того, кто рассказывает. Если в романе голос самостоятелен, то в рассказе мир раскрывается как многоголосица, ищущая согласий, одним из которых является согласие души, а глаза и руки рассказчика – это сочетание его образа, голоса и жеста. Задача рассказчика, говоря языком ремесленника, заключается «в том, чтобы обрабатывать сырой материал опыта – чужого и своего – основательным, полезным и уникальным образом» (4, 416–417).

10. Если романист исходит из достоверности индивидуального опыта, то рассказчик открывает лестницу коллективного опыта, «для которого даже самый глубокий шок опыта индивидуального, то есть смерть, не является препоной и препятствием» (4, 409). Эта лестница уходит «в пропасть неживого» (4, 412), но возводится к свидетельству праведников и держится авторитетом благоговения, утерянным в романе (4, 411). «Рассказчик вступает в сонм учителей и мудрецов… Рассказчик – это та фигура, в которой праведник встречается с самим собой» (4, 417–418).

Итак, все выделенные характеристики рассказа и романа служат у Беньямина для аргументации одного сильного тезиса: европейская культура, с одной стороны, отказалась от ремесла ради буржуазного производства, а с другой стороны, столкнулась с Катастрофой XX века, когда личный опыт перестает быть значимым для передачи

другому и не помогает справиться с опытом катастрофического масштаба. Поэтому рассказчик уходит. И что же приходит ему на смену? После изгнания рассказчика утверждаются великие рассказы, или метанарративы, модерна с их волей к утопии; им же на смену приходит постмодернистская ирония, расцветающая в ситуации, когда, по словам Жан-Франсуа Лиотара, «ностальгия по утраченному рассказу и та была утрачена большинством людей» (8, 100). Постмодерн выдвигает в качестве субъекта культуры фигуру толкователя, определяемую иронией внутренней свободы, неспособную легитимировать новое знание. Однако в 1990-х годах происходит общее обновление гуманитаристики, и после модернистского автора и постмодернистского толкователя возвращается рассказчик, восстанавливающий форму свидетельства. Для того чтобы аргументировать это утверждение, я обращусь к замечательному примеру такого поворота, а именно к вышедшему в 2004 году программному произведению «Производство присутствия: чего не может передать значение» Ханса Ульриха Гумбрехта, немецкого литературоведа и теоретика культуры, работающего в Стэнфордском университете. Теоретический жест этой книги направлен на преодоление кризиса в современной гуманитаристике, который, по Гумбрехту, заключается в абсолютизации процедуры интерпретации. Он направлен на то, чтобы «твердо выступить против привычки систематически отвлекаться от присутствия, против безраздельно центрального положения, которое занимает толкование в академических дисциплинах, именуемых у нас “гуманитарные науки и искусства”» (6, 12). Мы имеем дело с ситуацией, когда всякий гуманитарий способен развернуть десяток интерпретаций для всякого текста, и такое перепроизводство обусловлено редукцией гуманитарного знания к институту, обслуживающему интерпретационную машину. Гумбрехт показывает, что этот кризис означает выпадение из исследовательского поля опыта присутствия, порождающего тексты. Выход из кризиса связывается с возвращением вопроса о порождающем текстуальность присутствии. Тогда ядро гуманитаристики смещается с вопроса об эффектах значения на проблему отношения эффектов присутствия и эффектов значения. Сам Гумбрехт анализирует этот эпистемологический сдвиг применительно к филологии, философии, эстетике, истории и педагогике, но речь идет не только о трансформации академического пространства, но и о новой куль-

турной чувствительности. Описывая истоки современного кризиса гуманитаристики, он развивает типологическую схему европейской культуры, выделяя в ней культуру присутствия, близкую к Средневековью, и культуру значения, расцветающую в Новое время и господствующую в XX веке. Эта схема весьма близка схеме Беньямина. Их сравнение позволяет соотнести рассказ с культурой присутствия, а роман – с культурой значения. Строится она также через выделение типологически значимых оппозиционных характеристик:

1. Культура присутствия есть культура тела – культура значения с господствующей субъект-объектной парадигмой есть культура духа или сознания.

2. Если тело включено в мир и обладает внутренним смыслом, то дух как субъект эксцентричен по отношению к миру.

3. В культуре присутствия знание откровенно и является результатом самораскрытия мира (как дара, а не усилия человека) – в культуре значения знание есть результат истолковывающей активности субъекта.

4. Культура присутствия разворачивается вокруг вещи как единства субстанции и формы – культура значения разворачивается вокруг знака как единства означающего и означаемого.

5. Культура присутствия соотносит человека с космосом и его преображением, в котором человек не автор, а соработник, – для культуры значения важен автономный человеческий активизм, и преобразование мира становится главным призванием.

6. «Производство присутствия» разворачивается в пространстве как совокупности мест, занимаемых телами, – а эффекты значения предполагают господство времени как атрибута сознания.

7. Насилие как занятие пространства телами в культуре присутствия и – власть как откладывание актуального насилия в культуре значения.

8. В культуре присутствия событие есть поразительный разрыв континуальности – в культуре значения событие удивительно как эффект неожиданности, возводимый к ценности инновации.

9. Карнавал телесности и – игра/вымысел как работа мотивов и значений.

10. Евхаристия, в которой «производится реальное присутствие Бога», и – парламент, в котором решения принимаются не столько

физическим присутствием парламентариев, сколько «интеллектуальным достоинством соперничающих воззрений и аргументов».

11. Связанная с различением Евхаристии и парламента оппозиция платоновского реализма квантифицируемой интенсивности присутствия в культуре присутствия и логической неквантифицируемости реального в культуре значения (6, 86–92).

Итак, выход из постмодернистского тупика Гумбрехт видит в актуализации новой культурной чувствительности, связанной с культурой присутствия. Именно она определяет возвращение рассказчика. В новой «интеллектуальной среде», ищущей не парадигматического доминирования среди интерпретаторов, а «производства присутствия» в рассказах свидетелей, и раскрывается вновь культура присутствия. Любопытно, что, не будучи богословом, Гумбрехт подчеркивает евхаристичность культуры присутствия, а описывая эффекты присутствия – прибегает к концепту эпифании. В своей аналитике присутствия он стремится показать, что культура значения определялась допущением об активности выделенного из реальности субъекта, по отношению к которому сама реальность объективна и пассивна, но культура присутствия рождается не из автономной активности субъекта, а как ответ на активность реальности.

Необходимо сделать следующий шаг и выделить основные формы производства присутствия и связанные с ними языковые практики. Сам Гумбрехт ограничивает себя лишь одной формой активности реальности – как насилия. Такое присутствие есть вызов реальности, над которым мы не властны, но на который мы не можем не ответить. Для многих теоретиков события 11 сентября положили конец постмодернистской эпохе неспешных и иронических интерпретационных игр, поскольку реальность раскрыла себя катастрофическим образом. Мы оказались в «пустыне реального». Присутствие как насилие предопределяет понимание культуры как системы защиты от реальности. Такое понимание задает и отношение к языку как защитной среде; голландский историк Франклин Рудольф Анкерсмит пишет о нем: «Мы владеем языком, чтобы у нас не было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык – это щит, ограждающий нас от прямого контакта с миром, который происходит в опыте» (2, 33).

Однако сам Гумбрехт обнаруживает ограниченность отождествления присутствия с насилием и говорит о двух модальностях эпифа-

нии, не сводимых к форме насилия: «Раскрытие Бытия может совершаться как в модальности прекрасного, так и в модальности возвышенного… оно может приводить нас в состояние аполлонической ясности или же дионисийского исступления» (6, 120). Следует выделить возвышенную форму присутствия, когда реальное раскрывает себя через преодоление экзистенциального горизонта, очерченного языком, а человек открывает опыт потери дара речи, опыт молчания перед этим возвышенным. Ища присутствия за пределами значения, мы открываем реальность как таковую, которая, по Анкерсмиту, «опережает и превосходит мир, данный нам в языке и через язык. Как это ни забавно, но получается, что реальность как таковая и, следовательно, прошлое как таковое должны внушать нам ужас». Следует вспомнить меткое замечание Анкерсмита на призыв Ницше покинуть «тюрьму языка»: «Ницше забыл добавить, что тюрьма языка – это очень комфортная тюрьма, где всегда есть газ, свет, горячая и холодная вода, где повсюду расставлены удобные кресла и приготовлена теплая постель. Ведь с незапамятных времен человечество прилагало всевозможные усилия, чтобы сделать эту тюрьму языка максимально комфортной» (2, 5). Самонадеянно, в просвещенческом духе, стремясь к реальности за пределами значения, мы открываем возвышенное через события боли, утраты, смерти, ужаса, страдания и печали, открывающие «мир травмы» (2, 6). Эпифания возвышенного открывает для нас присутствие вне языка. В языке же она проявляется как разрыв, выражающийся в романтической поэтике бесконечного.

Но существует ли иная форма присутствия, не сводимая к насилию и возвышенному опыту, и, соответственно, иная культура, не сводящаяся лишь к защите от вызовов реальности, помнящая не только о шрамах, оставленных опытом возвышенного? Следует рассмотреть этот вопрос в качестве вопроса о прекрасном как форме присутствия и воспользоваться философией Другого, в которой культура может рассматриваться не только как защита от вызовов чужой реальности, но и как ответ на зов Другого. Присутствие Другого может проявляться как вызов Чужого, на который я не могу не ответить, или как зов, на который я могу не ответить, и тогда ответ – свободен и раскрывает мою человечность. Культура, которая понимается как защита от вызова, неполна, и это замечательно проявляется в постмодернистских концептуализациях культуры.

Безусловно ценно, когда человек способен защитить себя и свою «идентичность» от катастрофических вызовов, которые стоят перед ним, но проблема заключается в том, что, защитив себя от вызовов, человек может оказаться неспособным расслышать зов. Общество хорошо защищенных от вызовов людей, которые не слышат друг друга и Бога, и есть постмодернистская социальность. Кризис общения в индивидуализированном обществе ставит вопрос о культуре как слышании, послушании и прислушивании к зову Другого. Как возможна такая культура? Вопрос об этой культуре – вопрос о возможности преодоления тотальности насилия, поставленный Эммануэлем Левинасом в предисловии к «Тотальности и бесконечному» как первый вопрос философии Другого. Левинас показывает, что стремление предотвратить катастрофу насилия через нейтрализацию Чужого с помощью его размещения в мире своего собственного, мир, мыслимый как перемирие в тотальной войне, чреваты торжеством тотальной анонимности. Трезвость политики, которая стремится обуздать насилие с помощью легитимного насилия, определяет философию войны. Ей Левинас противопоставляет эсхатологию мира, превосходящую трезвость послевоенного перемирия и предполагающую «существование людей, одновременно включенных в бытие и обладающих чертами личности, способных отвечать за свою жизнь, стало быть, уже взрослых, то есть способных говорить от своего имени, а не повторять анонимные слова, диктуемые им историей. Мир возникает как такая способность говорить. Эсхатологическое видение разрывает тотальность войн и империй, где люди не говорят» (7, 68). Культура, держащаяся слышанием Другого, предполагает ответ на зов Другого и разговор, преодолевающий разделения, но пестующий различия. Субъективность в такой культуре предстает «как приемлющая Другого, как гостеприимство» (7, 71), а речь включает целый ряд форм слышания зова, одной из которых является рассказ.

Первой же из этих форм и богословски наиболее значимой является речь-благодарение, для раскрытия которой следует обратиться к феноменологии данности Жан-Люка Мариона. Его феноменология благодарения начинается не с ответа на дар Другого, но с обнаружения самого дара среди данностей. Если классическая феноменология имеет дело не с дарами, а с феноменами-данностями, среди которых

дар неразличим, то феноменология Мариона помогает распознать в феномене данность, раскрывая в ней нередуцируемое давание: «Феноменология начинается не с очевидности или явленности (тогда она бы оставалась идентичной метафизике), но с изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления – местом для данности» (13, 20). Работа благодарения есть обнаружение дара в этом мире. Каждый день мы имеем дело с данностями этого мира, но когда за данностью мы узнаем дар, это и означает работу благодарения. Начало этой работы узнавания митрополит Сурожский Антоний представляет следующим образом:

> Если только мы осознаем, что ничто из того, что мы называем своим, нам не принадлежит, и одновременно поймем, что это нам ДАНО Богом и людьми, – вокруг нас начинает водворяться Божие Царство… Если мы были бы действительно внимательны к тому, что происходит в жизни, мы из всего могли бы собрать, как пчела собирает мед, благодарность. Благодарность за каждое движение, за дыхание свободное, за небо открытое, за все человеческие отношения... И тогда жизнь делалась бы все богаче и богаче, по мере того, как мы будто беднели бы все больше и больше. Потому что когда у человека больше ничего нет, и он осознает, что все в жизни – милость и любовь, он уже вошел в Царство Божие (3, 153).

Наша способность расслышать зов есть способность за данностью, повседневностью, серостью, обыденностью жизни разглядеть изумительный дар. Изумительный – не в сентиментальном, а в феноменологически точном смысле этого слова: как выводящий из ума в бесконечное встречи с Другим. Работа благодарения оказывается введением в культуру слышания зова. Моя связь с опытом не может быть описана классической феноменологией. Дело не в том, чтобы поставить себя перед опытом реального, но в том, чтобы этот опыт пережить через работу благодарения как встречу с данностью в качестве дара. И тогда оказывается, что всякой работе понимания предшествует операция благодарения, которая оказывается универсальной и первой. Тогда мы можем говорить, если последовать за Марионом, о том, что современная гуманитаристика, ищущая производства при-

сутствия, должна открыть в своем ядре евхаристическую герменевтику (14, 149–152). Мы не можем больше говорить об универсальной герменевтике, например, в духе Гадамера, поскольку такая герменевтика абсолютизирует процедуру интерпретации. Но мы можем говорить о герменевтике, которая помнит о своем рождении из опыта, и это памятование – работа благодарения. Евхаристическая герменевтика указывает на то, что работа благодарения, которая предшествует усилию понимания, оказывается этой формулой связи опыта и повествования. Евхаристическая герменевтика есть альтернативное предложение по отношению к постмодернистскому тезису о том, что мы имеем дело с текстами и ничем другим, кроме текстов. Для нее важно проследить, как речь и текст рождаются работой благодарения. Евхаристическая герменевтика и есть то теоретическое пространство, в котором становится возможным помыслить рассказ, рождающийся из слышания в событии встречи, такой рассказ, который сопрягает опыт и повествование внутри сообщества слушающих. Если философия подозрения стремится к достоверности и очевидности, подкрепляя свое стремление волей к анонимному доказательству, то философия свидетельства основана на практике гостеприимства и опыте встречи и предполагает не столько обнажение нейтральной реальности, сколько общение, вырастающее из этой встречи с Другим.

ВОЗВРАЩЕНИЕ РАССКАЗЧИКА: ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ БОГОСЛОВИЯ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Если в центре новой гуманитаристики – отношение эффектов присутствия и эффектов значения, то ее важнейший вопрос – это вопрос о присутствии и вырастающем из него языке благодарения, а также об их связи с рассказом и иными языковыми формами. Такая методологическая интенция определяет современный богословский поворот в гуманитаристике, чувствительной к опыту и языку эпифании и Евхаристии. Но и само богословие поворачивается к вопросу о даре и благодарении и об их языковых формах, раскрываясь как богословие общения, включающее в себя евхаристическую антропологию. Такое богословие в качестве порождающей практики обращено к Евхаристии и определяется работой благодарения. В самом деле, бо-

гословие общения исходит не из опыта Богопознания, но из Богообщения. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, которое служит основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением. Но событие встречи с Богом возможно лишь по милости Божьей и предполагает два условия: человеческую открытость ей и благодарность как единственный ответ на Божье действие. Как отмечает митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас, евхаристический этос, являющийся следствием богословия общения, исходит вовсе не из рационального аргумента: «Единственным доказательством бытия Божия является его любовь – демонстрируемая нашим собственным бытием, в инаковости и общении. Мы любимы, следовательно, Он существует» (15, 98). Богословие общения начинается с узнавания за данностями мира избыточной и щедрой Божьей милости, а это узнавание и есть плод благодарения. В нем человек предстает как человек благодарящий, *homo gratificus*. В русском богословии XX века мы можем выделить плодотворную линию богословия общения, которая связана с жизнью и мыслью матери Марии Скобцовой с ее интуицией внехрамовой литургии, с евхаристической экклезиологией отца Николая Афанасьева, с богословием встречи митрополита Антония Сурожского, с литургическим богословием отца Александра Шмемана, с богословием Славы Божьей Сергея Аверинцева, с библеистикой и миссионерским служением отца Александра Меня, с гимнографическими исследованиями и каритативным служением отца Георгия Чистякова.

Если доминирующими языками православного богословия в XX веке были либо спекулятивный язык, ориентированный на актуальное философствование (софиология), либо практический язык аскезы, подчиняющий катафатику спекулятивной мысли апофатике мистического, опытного богословия (неопатристический синтез), то первым языком евхаристического богословия не могут быть ни апофатика, ни катафатика. Эпифания, раскрывающаяся как зов, выходит за пределы как апофатического, так и катафатического языков и вместе с тем является истоком обеих языковых практик. В самом деле, зов рождает апофатическое усилие, поскольку является как дар, опрокидывающий человека в благоговейное молчание и лишающий дара речи. Зов, будучи расслышанным в конкретных ситуациях с особыми языковыми практиками, приостанавливает эти практики, раскрыва-

ясь как их разрыв. Но в этом разрыве рождается живое общение через окликнутость зовом, и ответом является благодарение. Событие зова-дара раскрывается в мире благодарением, им сбывается и пребывает. Благодарение и составляет исток катафатического усилия.

Если в неопатристической перспективе, благодаря В.Н. Лосскому, принято выделять у Дионисия Ареопагита апофатический путь утверждения и катафатический путь отрицания и придавать особое значение апофатике как «основе всякого истинного богословия» (9, 132), то Марион, исследуя «Ареопагитики», показывает, что «Дионисий стремится заменить глагол говорить, заимствованный из предикативного языка, другим глаголом – *humnein*: воспевать, возносить хвалу. Что означает эта замена? Безусловно, она указывает на переход к молитвенной речи, ибо "молитва есть речь, но она не истинна и не ложна" (Аристотель)» (10, 218). Марион утверждает, что богословие Дионисия Ареопагита неверно радикализуется до апофатики мистического богословия и катафатики богословия божественных имен, в то время как за скобками остается богословие хвалы-гимна. Если спекулятивное богословие строится или апофатически, или катафатически, то евхаристическое богословие общения в качестве первого богословия обращается к литургическому гимну. В сердце евхаристического богословия находится евхаристический канон Божественной литургии, содержащий формулу в форме ответа, из которого рождается всякое богословствование: «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе покланятися на всяком месте владычества Твоего». Ища оснований теории хвалебного дискурса в «Философских исследованиях» Витгенштейна и сопоставляя хвалу и перформатив, Марион выделяет особенности гимнического перформатива, важнейшей из которых является следующая: хвала находит свое обоснование не в собственном субъекте, но в Том, на Кого направлена хвала. Она, «конечно, работает как перформатив ("Я воспеваю Тебя…"), но как такой перформатив, который не производит словами вещи, а творит словами дары» (10, 225). Итак, гимн, или хвалебный дискурс, является первым языком евхаристической герменевтики, соотносящей Присутствие и Евхаристию, Славу Божью и хвалу, дар и благодарение, опыт и язык. Без внимания к гимну как первому богословскому языку мы обречены на разрыв между опытом исихии и апофатикой мистического богословия, с одной стороны, и

догматическим богословием – с другой. Кризис современного академического богословия состоит в том, что между евхаристическим опытом Божьего присутствия и нашим умозрением – теорией и интерпретационными практиками – потеряно посредничающее звено, и это звено – гимн.

Современное богословие нуждается в развернутом понимании гимна. Это остро почувствовал Владимир Вениаминович Бибихин; он совершил первые соответствующие, параллельные марионовским, шаги в прояснении особенностей гимна, прочитав в весеннем семестре 2000 года на философском факультете МГУ курс лекций «Философия – грамматика поэзии». В этом курсе он предложил набросок теории гимна: «В современной литературной теории, поэтике гимн не выделяется отдельно рядом с эпосом, лирикой, драмой, включается обычно в лирику. Я его выделяю настолько отдельно, что различия между учтенными теорией жанрами считаю малыми, отличие гимна от них всех большим» (5, 133). Рассматривая, как и Марион, перформативную природу гимна, Бибихин констатирует: «Гимн – предельный поступок, крайний подъем, торжественный момент истории с уверенностью в предельности этого события. Изменение-расширение принимается с радостью… поющий вступает в себя, какого раньше, может быть, никогда не знал, и этого себя нового узнает как настоящего» (5, 139). Более того, обнаружение подлинного Я поющего раскрывается в гимне и в разделенной социальности Мы: «Видно, что на пределе, к которому тянется гимн, Я становится Мы, потому что готово охватить всех – а это, в свою очередь, потому, что соединяется с жизнью, бытием. Когда песня делает эти два перехода, ко всем и ко всему, участвуя во всех и во всем, слово “лирика” уже меньше подходит для именования такой поэзии; есть основание, пожалуй, говорить особым образом о гимне» (5, 142).

Евхаристическая антропология исходит из евхаристического перформатива, формирующего человека благодарящего, и раскрывается через связь гимна и рассказа – свидетельства как пути разделения дара. Гимн, «творящий словами дары» и ищущий разделенности благодарения, раскрывается как речь-действие, обращенная к слушателям и в такой обращенности порождающая рассказ-свидетельство. Переход от благодарственного гимна к свидетельству замечательно выразил митрополит Сурожский Антоний:

> Плод жизни – благодарность, но благодарность сама должна принести плод… Благодарность – и только она – может побудить нас к предельному подвигу любви по отношению к Богу, по отношению к людям. Чувство долга, обязательств, может, не найдет в себе силы, чтобы совершить последний подвиг жизни, жертвы и любви. Но благодарность – найдет (3, 154).

Именно в этом переходе можно выделить еще целый ряд форм, среди которых остановимся на плаче и проповеди. В 1926 году, своем последнем году, Рильке в элегии, посвященной Марине Цветаевой-Эфрон, завершая свой поворот к гимну, усматривает близость к нему плача:

> …но темная тяжесть
> Голос наш клонит к земле и в плач обращает наш гимн.
> Плач… Разве гимну не младший он брат – но склоненный? (11, 205).

Плач – гимн, обращенный к земле, – способен вывести из немоты, в которой мы оказались после катастроф XX века. Он есть та форма хвалебного дискурса, внимание к которому способно преодолеть немоту отчаяния. Представляется важным то, что в XX веке, благодаря Бахтину, мы получили развернутую теорию смеховой культуры, но при этом несоизмеримо мало знаем о культуре плача и о связанной с ней культуре поминовения. И гимн, напомнивший о себе в поэзии Хлебникова и Рильке, и плач, обретший голос в «Реквиеме» Ахматовой, должны войти в фокус евхаристической герменевтики и связанной с ней гуманитаристики, обращенной к «производству присутствия». Для богословия их осмысление означает поворот к литургике как первому богословию, из которого рождаются аскетика и догматика.

Следующей после плача производной формой гимна является проповедь, современный кризис которой, по наблюдению О.А. Седаковой, состоит в том, что она, выйдя из гимнической колыбели (12, 335), порвала связь с гимном и превратилась, согласно аверинцевскому определению, в «дидактическое произведение ораторского типа, содержащее этические требования» (1, 363). Развитие евхаристического

богословия, безусловно, связано с обновлением гомилетики, впечатляющие примеры которой оставили митрополит Сурожский Антоний, отец Александр Шмеман, Сергей Сергеевич Аверинцев, отец Александр Мень, отец Георгий Чистяков. Изначально проповедь как свидетельство является прямым и первым плодом гимна. Проповедь как жанр, который выводит гимн из Церкви в мир, является следующей формой дискурсивной практики, которая наиболее интересна для евхаристической герменевтики. Наконец, из проповеди рождается третья дискурсивная практика, выводящая к современной культуре и связанная с ней обновляющейся гуманитаристикой, а именно рассказ, соизмеряющий гимн с жизнью через свидетельство. Для Лескова было очевидно, что авторитет рассказа зиждется на праведниках, живое свидетельство которых и образует ткань церковного предания. Рассказчик возвращается в культуру, мыслящую себя как ответ на зов, в трех ипостасях: гимнографа, проповедника и свидетеля.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. К.: Дух і літера, 2006.

2. *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007.

3. *Антоний, митрополит Сурожский*. О благодарности // Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. СПб.: Сатисъ, 1994. С. 149–156.

4. *Беньямин В.* Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 383–418.

5. *Бибихин В.В.* Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.

6. *Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

7. *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000.

8. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М., СПб.: Институт экспериментальной социологии, Алетейя, 1998.

9. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 111–310.

10. *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ. Париж, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. № 56.

11. *Рильке Р.М.* Элегия (Марине Цветаевой-Эфрон) / Пер. А. Карельского // Бродский о Цветаевой: интервью, эссе. М.: Независимая газета, 1998. С. 205–206.

12. *Седакова О.А.* Язык проповеди, язык проповедника // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Библиотека-фонд «Русское Зарубежье», 2008. С. 330–241.

13. *Marion J.-L.* Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

14. *Marion J.-L.* God without Being. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

15. *Zizioulas J.D.* Communion and Otherness. London, New York: T&T Clark, A Continuum imprint, 2006.

Алексей Беглов

Жизнь во Христе: уроки отечественной церковной истории XX столетия

XX столетие стало временем мученического и исповеднического подвига Русской Церкви. Мученического подвига, по своим масштабам – как отмечали многие современники – сопоставимого с эпохой мученичества первых веков христианской эры. Образ и опыт мучеников этого периода, Новомучеников и Исповедников Российских, должен был бы стать (но не стал) одной из центральных тем богословского осмысления в сегодняшней российской богословской и религиозно-философской мысли. В настоящем докладе мы хотим предложить несколько размышлений историка о том, в каком направлении могло бы двигаться это осмысление.

«Жертвы» или «герои»? Осмысление подвига новомучеников в современной литературе

Как мы сказали, сопоставление российских новомучеников и мучеников первых веков достаточно распространено. Наряду с этим обращалось внимание и на существенное отличие этих явлений. Мученики первых веков были (и такими сохранились в церковном предании) свидетелями веры и воскресения; поставленные перед выбором: вера во Христа и смерть или отречение от Него и сохранение жизни, – они выбрали веру и пребывание со Спасителем и тем самым засвидетельствовали истинность Его воскресения. В отличие от них мученики XX столетия часто были лишены какой бы то ни было возможности выбора. Будучи представителями групп, подлежавших социальной сегрегации, они были обречены на лишение гражданских

прав, а затем и жизни. В подавляющем большинстве случаев им никто не предлагал сохранить жизнь ценой отречения от веры[1]. Они оказывались не свидетелями, а жертвами. В этой связи можно вспомнить афоризм Варлама Шаламова, сказавшего, что в сталинских лагерях нет героев, а есть только жертвы.

Действительно ли в лице мучеников мы почитаем только жертв, подобных невинным (и несознательным) вифлеемским младенцам-мученикам, «которых убили только за то, что Бог стал человеком»? В литературе предлагалось осмысление неминуемого мученичества советского периода как свидетельства не воскресения, а Голгофы, т.е. свидетельства о человеческой природе Христа, сказавшейся в Его смерти, в отличие от Божественной природы, которая сказалась в Его воскресении и о которой свидетельствовали раннехристианские мученики[2]. В этой интерпретации образ новомучеников сливается с образом страстотерпцев, невинных страдальцев, проявивших христианское терпение перед лицом неминуемой расправы. В такой трактовке новомученики оказываются только малой частью невинно пострадавших в годы политических репрессий, выделенных из этого бесчисленного сонма, так сказать, по конфессиональному признаку. Между тем при ближайшем рассмотрении такое прочтение подвига новомучеников вызывает вопрос: если к началу советского эксперимента вся страна была крещена, то почему бы тогда не прославить как страстотерпцев всех раскулаченных и высланных крестьян? Очевидно, парадигма жертв размывает понимание мученичества.

С другой стороны, в литературе, прежде всего правозащитного направления, присутствует тенденция осознать мученичество советского периода именно как героизм, как подвиг сопротивления советской власти[3]. Но чтобы наполнить такое понимание мученичества XX века конкретным содержанием, нам приходится совершить определенную интеллектуальную и историческую редукцию. В фокусе такой интерпретации оказываются церковные движения и персоналии, достаточно ярко проявлявшие свою политическую оппозиционность существовавшему режиму, прежде всего так называемые «катакомбные» движения. Если же такая оппозиционность проявлялась недостаточно четко, в качестве

признака сопротивления режиму принималась церковная оппозиционность священноначалию Русской Православной Церкви Московского Патриархата. В такой трактовке мученичества церковные явления систематизируются в рамках бинарной оппозиции: сопротивление vs. коллаборационизм. Церковные оппозиционеры оказываются героями сопротивления, а священнослужители и миряне, сохранявшие верность священноначалию, вне зависимости от их жизненной позиции и кончины, подпадают под подозрение в потворстве режиму.

Между тем историческая реальность – сложнее. Даже оппозиционеры не всегда были нелояльны существовавшему режиму. Кроме того, придерживаясь этой парадигмы, мы игнорируем мученичество остальной, не оппозиционной, части Патриаршей Церкви, которая численно, по количеству приходов, превышала оппозиционные движения. Квалифицировать ее позицию как коллаборационизм – примерно то же самое, что обвинять в коллаборационизме раскулаченных и загнанных в колхоз крестьян. Кроме того, необходимо принимать во внимание соборное решение Церкви, которая в прославлении новомучеников посчитала правильным не разделять мучеников, верных священноначалию, и умеренных оппозиционеров, сохранявших молитвенное единство с митрополитом Петром (Полянским).

Таким образом, парадигма новомучеников как жертв размывает понимание мученичества, а парадигма мучеников как оппозиционеров, диссидентов сужает, а главное – искажает наше понимание этого феномена, чрезмерно акцентируя церковно-политический аспект церковной истории XX века. Без сомнения, историческое и богословское осмысление подвига новомучеников должно продолжиться. Думается, ключом к такому осмыслению может быть одно характерное словоупотребление современников, которые именовали *новомучениками* не только собственно казненных и погибших в заключении, но и все их окружение, говоря о *поколении новомучеников*. Таким образом, при осмыслении подвига новомучеников и исповедников Российских надо учитывать судьбы не только казненных и пострадавших, но и тех, кто был рядом с ними, хотя и не попал в тиски репрессивной машины.

ПОДВИГ НОВОМУЧЕНИКОВ В СВЕТЕ ОСОБЕННОСТЕЙ СОВЕТСКОЙ РЕПРЕССИВНОЙ ПОЛИТИКИ

В упомянутом словоупотреблении современников содержится глубокое понимание особенностей советской репрессивной системы. Ведь массовые репрессии 1920–1950-х годов, с их арестами, лагерями и казнями, были только вершиной айсберга репрессивной политики, которая основывалась на массовой социальной сегрегации.

Сегрегация по классовому признаку была официальной политикой Советской России в 1918–1936 годах, закрепленной в первых конституциях. Тогда целые категории жителей советской республики были лишены гражданских прав, прежде всего пассивного и активного избирательного права. Среди этих категорий были бывшие дворяне, бывшие крупные собственники, духовенство, представители армии и полиции старого порядка, а с начала 1930-х – и раскулаченные крестьяне. Лишение гражданских прав, зачисление в категорию «лишенцев» для этих людей означало только начало испытаний, поскольку именно они попадали под каток повышенного налогообложения; именно они первыми подлежали выселению из крупных городов во время «чисток»; их дети не имели права на высшее образование; они были лишены доступа к централизованному снабжению продовольствием в период существования карточной системы, что фактически означало обреченность на голодную смерть; именно они, в конце концов, оказывались в первую очередь в числе политически неблагонадежных, и значит – кандидатов на политическую репрессию.

С 1936 года категория лишенцев формально была упразднена, но социальная сегрегация фактически продолжала оставаться нормой советской политики и в последующие десятилетия. Наряду с открыто декларировавшейся классовой сегрегацией существовала тайная, но в общем известная всем жителям страны сегрегация по другим признакам. Среди них: религиозная принадлежность, принадлежность к считавшейся неблагонадежной национальной (поляки, латыши, немцы и др.) или локальной группе («харбинцы»[4]), принадлежность к социально маркированным и девиантным группам (ранее судимые, бездомные, проститутки...).

Причем все это именно социальная сегрегация, поскольку человека относили к той или иной ущемленной в правах категории не на основании его доказанных преступных деяний, а на основании «учетных» (анкетных) данных или характерных черт его поведения (хождение в церковь, попрошайничество). Одна только формальная принадлежность к той или иной группе населения, которая в данный момент квалифицировалась как вражеская, служила достаточным основанием и для расстрела в ходе многочисленных «массовых операций» ОГПУ–НКВД (кулацкой, офицерской, разных национальных и т.д.).

Что же для осмысления подвига новомучеников может дать нам взгляд на советскую репрессивную политику как на политику массовой социальной сегрегации? Думается, достаточно много. Верующие были одной из главных категорий населения, подвергавшихся различным притеснениям. Конечно, основной удар сегрегационной политики советской власти приходился на духовенство и монашествующих, но и рядовые верующие оказывались под постоянным давлением. Явная церковная позиция была чревата серьезными осложнениями на работе и дома, особенно в коммунальных квартирах; она непременно оборачивалась препятствиями в карьерном росте; верующие могли подвергнуться давлению комсомола, общественников или других организаций, занимавшихся антирелигиозной пропагандой. Изменения рабочего графика на производстве (пятидневка и десятидневка) делали невозможным посещение храмов по воскресеньям. В конце концов, контакты с духовенством могли стать поводом для обвинения верующих в участии в «антисоветских организациях» и сделать их объектом репрессий.

В такой ситуации обыденная религиозная жизнь становилась подвигом; те, кто продолжали жить церковной жизнью, делали осознанный и очень непростой в тех условиях выбор. Он означал принесение маленькой или более существенной жертвы и – что важно – готовность к еще большей жертве. Если духовенство, монашествующие, а часто и члены приходского управления были обречены, то многие рядовые прихожане действительно выбирали между верой, которая сулила опасности, и молчаливым, негласным, но все же отречением. Повседневной выбор в пользу веры, сделанный массами верующих, поддерживал духовенство и иерархию, давал жизнь Церкви; соб-

ственно, благодаря этому выбору страна продолжала, несмотря на все усилия власти, принадлежать к христианской цивилизации.

Иначе говоря, если сотни тысяч иерархов, священников и верующих приняли смерть, то миллионы были готовы это сделать. Жизнь во Христе стала для них главной ценностью. Ради нее они были готовы терпеть мелкие и большие притеснения, подвергать себя малым и большим опасностям. Поэтому при осмыслении подвига новомучеников мы должны перенести внимание с казни и смерти на обстоятельства жизни, на тот повседневный подвиг их самих и их близких, который предшествовал аресту. Арест в данном случае был логическим завершением их жизни.

Пострадавшие и прославленные новомученики и исповедники Российские оказываются, таким образом, своего рода авангардом многих и многих верующих, которые также, на своем месте и в силу своего призвания, хранили верность Церкви и Спасителю в повседневной жизни. Опыт жизни новомучеников оказывается квинтэссенцией опыта всех верных Российской Церкви этого периода. А значит, почитая новомучеников, мы чтим подвиг всех российских христиан XX столетия, которые не побоялись продолжать жить во Христе в условиях воинствующего антихристианства.

При этом такой взгляд означает не новое размывание понимания мученичества, как это имеет место в случае «парадигмы жертв»; он означает нахождение новых границ этого феномена. Новые границы определяются обнаружением реальных христианских практик в жизни верующего, представленного к прославлению в лике новомучеников и исповедников Российских. Поступки верующего, сохраненные документами и церковным преданием, выделяют его из ряда современников.

Таким образом, понимая подвиг новомучеников как подвиг продолжения жизни во Христе, мы должны более пристальное внимание обратить на характеристики этой жизни, на реальные ее обстоятельства. И выясняется, что мы оказываемся перед широким полем, на котором существуют многообразные проявления обыденного христианского подвига. Представляется, что эти формы христианской жизни, характерные для эпохи нового мученичества, могут быть разделены на три категории. Это, во-первых, новые формы общественно-церковного устроения, созданные той эпохой; во-вторых, новые жиз-

ненные практики христиан, актуализированные гонениями; наконец, в-третьих – интеллектуальный ответ, данный поколением мучеников и исповедников на вызовы своего времени. Все это и может быть осознано как опыт новомучеников и исповедников Российских. Попытаемся кратко охарактеризовать каждую из этих категорий в свете достижений новейшей историографии.

ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННАЯ АКТИВНОСТЬ

Рубеж 1910–1920-х годов стал временем бурного роста церковно-общественных объединений (братств, различных кружков и приходских союзов, союзов приходов). Все это происходило на фоне подъема собственно приходской жизни, активизации работы с молодежью, благотворительной деятельности приходов и т.п. Причем рост церковно-общественных движений происходил на разных уровнях: возникали не только, например, приходские и межприходские братства, но и союзы братств и приходов, координировавшие их деятельность, как правило, в пределах города или епархии[5].

Причиной возникновения столь необычного в тех условиях – как кажется на первый взгляд – явления послужило, как нам представляется, соединение трех факторов: исчезновение с падением синодальной системы бюрократического контроля над церковной жизнью; начало гонений со стороны советской власти, которые вызвали живой отпор со стороны верующих, вставших на защиту церковного достояния; поддержка этого движения снизу со стороны священноначалия и лично патриарха Тихона. (Интересно, что приходское законодательство Поместного собора 1917–1918 годов фактически не оказывало влияния на этот процесс.)

Самым крупным и достаточно хорошо описанным среди подобных объединений было Александро-Невское братство в Петрограде, возникшее в 1918 году и в тех или иных формах просуществовавшее до начала 1930-х. Оно начало свою деятельность с защиты петроградской Лавры от посягательств со стороны новой власти, но вскоре занялось церковным образованием, работой с детьми и неблагополучными слоями городского населения, благотворительной деятельностью. В рамках Александро-Невского братства действова-

ли несколько богословских кружков; внутри него сформировались даже две тайные монашеские общины. В Москве в начале 1918 года по инициативе священноисповедника Романа Медведя возникло Свято-Алексеевское братство, ставившее своей задачей подготовку «проповедников из числа мирян» для защиты «веры и церковных святынь». Множество других объединений возникло в самых разных уголках страны (в одном лишь Петрограде к началу 1920-х годов их было около двадцати); бóльшая их часть известна нам только по названиям.

Деятельность этих объединений поражает многосторонностью: просвещение, благотворительность, сохранение аскетической традиции (монашеские общины). Заметная черта этого движения – не чисто мирянский (хотя именно миряне составляли большинство членов и активных деятелей братств), но именно церковный его характер, поскольку основными их руководителями и вдохновителями были представители как белого, так и монашествующего духовенства. Многие церковно-общественные объединения поддерживали тесный контакт с иерархией и крупными духовными центрами – не только с Александро-Невской лаврой, но и, например, с Ново-Иерусалимским Воскресенским монастырем, со старцами Свято-Смоленской Зосимовой пустыни и др.

Представляется, что упомянутые церковно-общественные объединения демонстрируют новый характер сочетания индивидуализма и общинности. Их рост имел место прежде всего в крупных городах, т.е. вне связи с традиционной сельской общинной средой, которая была одновременно и приходской, а ведь именно сельская община являлась тогда основной «социальной базой» Российской Церкви. Здесь же церковно-общественные движения успешно и очень интенсивно осваивали новую социальную среду. И происходило это – напомним – именно в ответ на начавшиеся гонения. Церковно-общественные движения рубежа 1910–1920-х годов стали зародышем новой приходской жизни, которому не суждено было развиться из-за репрессий.

Опыт жизни новомучеников в плане церковно-общественного устроения – это опыт самопожертвования ради защиты церковного достояния, опыт самой широкой взаимопомощи (и материальной, и интеллектуальной, выражавшейся в кружковом самообразовании, и т.п.), опыт выхода этой помощи и за пределы своих общин (в просвещении и в работе с незащищенными социальными группами)[6].

ПРАКТИКИ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

В последние годы жизненные практики христиан XX столетия изучались достаточно интенсивно. И в свете нашего понимания подвига новомучеников это направление исключительно важно. Ведь именно изучение жизненных практик поможет нам ответить на вопросы: что именно делалось для сохранения церковной жизни? что считалось в этом отношении особенно важным, а что менее важным?

Здесь нам следует сделать одну существенную оговорку. Прежде чем начать анализировать поведение и повседневные практики новомучеников, необходимо убедиться, что мы имеем дело с практиками, обусловленными собственно религиозными, а не иными – социальными, экономическими или политическими – мотивами. Историками советского периода сделано много наблюдений, подтверждающих, что сопротивление советской власти со стороны крестьян – во время ли Гражданской войны, во время ли коллективизации – приобретало религиозные формы или религиозные оправдания. Еще Ш. Фицпатрик указала, что пристальное внимание коллективизированных крестьян в тридцатых годах к празднованию даже самых незначительных церковных праздников (которых в некоторых местностях насчитывалось до 180 в год) «представляло собой форму сопротивления (саботажа работ), нежели свидетельство о набожности»[7]. Поэтому каждый раз следует исследовать конкретный случай проявления религиозности, и лишь после исследований историков можно будет дать богословскую квалификацию того или иного явления. Чтобы не попасть в ловушку, упомяну только те практики, мотивация которых достаточно изучена.

На примере нескольких монашеских и смешанных (состоявших из монахов и мирян) общин (причем как верных священноначалию Российской Церкви, так и умеренно оппозиционных) мы можем выделить следующие поведенческие стратегии[8]. Прежде всего, следует упомянуть бытовую маскировку собственного монашества или даже церковности, которая могла включать самые разнообразные компоненты: от избегания каких-то особенностей в одежде (всего, что указывало бы на монашество: черных платков, слишком длинных юбок и т.п.) до избегания крестного знамения в публичных местах

или целенаправленного умолчания обо всем, что указывало на церковность.

Еще один важный момент – отношение к светской (советской) работе. В рамках этой поведенческой парадигмы наставники требовали от монашествующих и мирян исключительно тщательного, добросовестного отношения к своей работе. Мотивом такого отношения были или собственно христианская добросовестность, или же восприятие советской работы как монастырского послушания (для монахов), т.е. как работы, исполняемой для Бога и для своей монашеской общины.

При выборе самой работы и вообще при каких-либо отношениях с советской повседневностью действовал принцип, который можно обозначить как принцип аскетической прагматики. Согласно ему, допустимо то, что позволяет сохранить правильный духовный настрой или чистоту христианской совести. Так, например, один из духовных руководителей 1930-х годов, ныне прославленный как новомученик, советовал своим ученикам избегать работы на фабриках или крупных предприятиях, поскольку тамошняя атмосфера могла повредить духовному настрою его подопечных.

Следствием такой поведенческой стратегии стало парадоксальное явление: ее носители оказывались перед благоприятными перспективами социализации в советском обществе. Фактически речь шла об инкультурации, вхождении членов этих общин в окружающую их социальную и культурную среду. Конечно, у этого процесса – помимо аскетической прагматики – существовали и другие ограничения. Например, христиане не могли быть членами коммунистической партии или комсомола, что ограничивало их шансы на успешную карьеру. Но от этого их собственная позиция в отношении социальной среды не менялась. Сохранить духовную жизнь – жизнь во Христе – можно было, лишь продолжая жить в условиях, ей совсем не благоприятствовавших. Отмеченные стратегии повседневного поведения работали на достижение этой сверхзадачи.

Стратегия инкультурации новомучеников, вхождения в социальную и культурную среду открывает нам и еще одну важную черту их опыта. Среда советского города имела слишком мало общего с традиционным православно-бытовым укладом, столь характерным для дореволюционной России. Однако это, как мы видели, не отпугивало новомучеников. Они входили в эту бесхристианскую и бесцерков-

ную среду, как в «пещь, огнем горящую», и продолжали оставаться в ней христианами, преображая ее изнутри. Формы жизни отступали на второй план, и вспоминалось, что христианство может оставаться живым и действенным в любых формах. В этом еще один аспект подвига новомучеников, показывающий, что ими остро переживалась универсальность Благой вести. Русскую Церковь много уличали в приверженности к национальным формам христианства, но опыт новомучеников и исповедников Российских показывает, что для них предельно актуальной стала именно универсальность христианства.

Такая жизненная позиция может быть образцом для сегодняшних христиан, путь новомучеников может быть и нашим путем.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ НОВОМУЧЕНИКОВ

Наконец, надо сказать об интеллектуальном наследии новомучеников. Главный источник здесь – церковный самиздат, который исключительно мало изучен. Отметим его многообразие: тематический диапазон церковного самиздата варьируется от аскетических сборников до апологетических сочинений и работ по пастырской психологии. Говорить обо всех этих сочинениях не представляется возможным, поэтому остановимся лишь на одном таком памятнике[9].

Заметное место среди наследия церковного самиздата советской эпохи занимает книга прот. Глеба Каледы «Домашняя Церковь», которая как цельный текст появилась в 1970-х годах. «Домашняя церковь» – это, по сути, первая книга по семейной аскетике, то есть посвященная духовной жизни в браке согласно русской православной традиции. Традиционно православная аскетическая письменность имела монашеский характер, поскольку подавляющее большинство авторов шло иноческим путем и интересовалось прежде всего законами и правилами духовной жизни монашествующего подвижника. И хотя многие наблюдения и рекомендации классических авторов-аскетов носят универсальный характер и относятся к духовной жизни любого христианина – как монаха, так и мирянина, – все-таки важные специфические вопросы духовной жизни в браке или вовсе выпадали из поля зрения аскетических писателей, или освещались недостаточно, вскользь, иногда – исключительно с монашеских позиций.

Автор же «Домашней Церкви» рассмотрел самые разные аспекты именно семейной жизни православных христиан с точки зрения их духовного роста. При этом книга не была ни сборником цитат из святых Отцов или духовных писателей, ни научно-богословской работой с рационально выстроенной системой аргументации. Это было выражение глубокого опыта автора – главы семьи, педагога, священника; опыта, безусловно, личного, но укорененного в церковном Предании, выверенного им. В этом смысле «Домашняя Церковь» находится в русле православной аскетической письменности, лучшие образцы которой и являются выражением духовного опыта их создателей, опыта встречи с Богом и жизни в Церкви. Можно сказать, что книга отца Глеба – это выражение опыта встречи с Богом в домашней церкви – в семье.

Хочется отметить одну важную черту этого произведения. Его автор исключительное значение придает домашнему христианскому воспитанию и образованию, передаче детям родителями своих ценностей и знаний о своей вере – передаче, которую он именует не иначе, как домашним апостолатом. К такому апостольскому служению для своих близких, как пишет автор, призваны все имеющие семью и детей. При этом им были тщательно разработаны вопросы, связанные с домашним воспитанием: его принципы, стадии, содержание, методы, проблема сочетания с общим образованием.

Все это вобрало опыт самого автора, который уже в 1960-х годах, еще будучи мирянином, вел у себя дома христианские образовательные занятия с детьми, участниками которых становились его дети и дети его близких. Но кроме этого, вобрало и опыт многих домашних кружков – детских, молодежных и взрослых – довоенного и послевоенного времени. Фактически в этих рекомендациях суммирован опыт новомучеников в области христианского воспитания. Для этого опыта было характерно исключительно бережное отношение к повседневной жизни, окружавшей верующего, к семье и ее органичному – несмотря ни на что – развитию. А высокая оценка домашнего христианского воспитания как домашнего апостолата показывает, что старшие современники автора «Домашней Церкви» и он сам осознавали семью как поле, на котором скромные повседневные усилия верующих родителей могут победить всю мощь бездушной государственной машины.

ВЫВОДЫ

Опыт новомучеников свидетельствует о жизни во Христе. Она осознавалась как главная, непреходящая ценность, ради сохранения которой стоит жертвовать многим. Она создавала новые формы церковных объединений, реализовавших себя в христианской взаимопомощи и в выходе этой помощи за пределы общин. Она, вопреки всему, входила в современную им культуру, свидетельствуя об универсальности христианства. Она была тем сокровищем, которое только и нужно было передавать своим детям через «домашний апостолат». Думается, что подобная аксиология поколения мучеников и исповедников Российских и есть их главное завещание нам, требующее нашего всемерного внимания и осмысления.

Примечания

[1] Исключения относятся к кампании 1930-х годов по принуждению священнослужителей к публичным заявлениям о снятии сана в обмен на восстановление гражданских прав и предоставление работы. Сейчас трудно оценить масштабы отречений тридцатых годов, но известно, что очень часто отречения не достигали своей цели, так как бывшие священники продолжали подвергаться дискриминации. Этот вопрос даже рассматривался в комиссии ВЦИК по делам культов.

[2] *Шмаина-Великанова А.И.* О новых мучениках // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 1998. Т. 3. Вып. 4. С. 504–509; *Семененко-Басин И.В.* Святость в русской православной культуре XX века. История персонификации. М., 2010. С. 214–217.

[3] *Алексеева Л.* История инакомыслия в СССР. Нью-Йорк, 1984; Вильнюс, Москва, 1992. *Шкаровский М.В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999; и др.

[4] «Харбинцы» – сотрудники Китайской восточной железной дороги (КВЖД), которая была построена еще до революции на территории, арендованной Россией у Китая. Город Харбин являлся центром этой территории. После того как в 1935 году СССР продал КВЖД Японии, многие «харбинцы» вернулись на Родину, где им было определено место жительства на территории Сибири.

[5] *Антонов В.В.* Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 15. М.–СПб., 1993. С. 424–445; *Антонов В.В.* Александро-Невское братство и тайные монашеские общины в Петрограде // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2000. Вып. 23. С. 103–112; *Шкаровский М.В.* Александро-Невское братство. 1918–1932 годы. СПб., 2003; *Беглов А.Л.* Церковно-общественные движения на рубеже 1910–1920-х годов // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М.: ПСТГУ, 2009.

[6] Здесь напрашивается прямая параллель с первохристианскими общинами, которые к концу III века взяли на себя самые широкие социальные функции в античном полисе: хоронили мертвых во время эпидемий, заботились о вдовах (причем не только принадлежавших к христианской общине), кормили сирот и т.п. См.: *Brown P.* The World of Late Antiquity. Thames and Hudson, 1971.

[7] *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2008. С. 231–233.

[8] *Беглов А.Л.* Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х годах: стратегии выживания // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 78–104; *Беглов А.Л.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 78–85; *Beglov A.* Il monachesimo clandestino in URSS e il suo rapporto con la cultura secolare // La nuova Europa. Rivista internationale di cultura. 2010. Gennaio. № 1. P. 136–145.

[9] *Беглов А.Л.* Домашнее воспитание как апостольское служение. Концепция церковного образования протоиерея Глеба Каледы // Журнал Московской Патриархии. 2009. № 11. С. 77–83; *Беглов А.Л.* Православное образование в подполье: традиции и инновации. Опыт священника Глеба Каледы // Меневские чтения. 2007. Научная конференция «Православная педагогика». Сергиев Посад, 2008. С. 90–100; *Беглов А.Л.* Православное образование в подполье: страницы истории // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). С. 153–172.

Петр Михайлов

Богословский метод митрополита Антония Сурожского

Владыка Антоний (Блум) часто повторял, что он не богослов или, в лучшем случае, плохой богослов, поскольку специального богословского образования не имел. На пути к Церкви и церковному служению у него не нашлось времени для обучения в каком-либо богословском учебном заведении. В академических церковных кругах столь же часто приходится слышать утверждения, что Владыка Антоний не был богословом. Порой звучат даже более резкие высказывания: Владыка Антоний был богословски неграмотен, почему нередко выражал мысли не вполне корректные и рискованные с точки зрения ортодоксальной догматики. Такие утверждения требуют либо подтверждения, либо опровержения. Именно поэтому я берусь выявить в доступном на сегодняшний день наследии Владыки некий богословский метод, которым он руководствовался в своей пастырской и церковной жизни.

Намереваясь говорить о богословском методе Владыки Антония, приходится начинать с уточнения смысла и значения слова богословие, которое совсем не так прозрачно, как того можно было бы ожидать. Этому слову дается немало определений как в древних святоотеческих творениях, так и в более современных катехизисах и учебниках по догматике. Думаю, следует задать самое общее, «рамочное» определение богословия, чтобы затем, подобрав его наиболее важные частные значения, перейти к обсуждению богословского метода Владыки Антония. Наше определение таково: богословие есть высказывание о Боге, основанное на опыте. Думаю, если подходить с таким определением к наследию Владыки Антония, то у нас не будет никаких сомнений в том, что он богослов, поскольку его наследие представляет собой разнообразные высказывания о Боге на основании собственного опыта.

Поясню свое определение. Всякое позитивное (не путать с катафатическим как антонимом апофатического) высказывание о Боге есть уже богословие. Причем высказывание может быть не только

вербальным. Всякая семантически нагруженная материя, любая знаковая система может служить средством для богословского высказывания. Назовем, в духе святоотеческого языка, всякую такую систему логосом. Можно говорить не только о богословии Вселенских Соборов, выраженном в законодательных формулах; не только о богословии Святых Отцов, выраженном в древней христианской письменности, – но и о богословии изобразительном, каким, например, является богословие иконы; о богословии звучащем, каким является богословие церковной музыки; и даже о богословии безмолвствующем, как можно назвать богословие умного делания (исихазма). Итак, все, что может служить средством для свидетельства о Боге, есть высказывание, и все, что говорится о Боге, есть уже богословие.

Второй момент моего определения – основанность на опыте. Важно заметить, что опыт может быть двояким. Он может быть частным, благоприобретенным опытом, может быть и общим, унаследованным опытом. И то и другое есть опыт, или, опять прибегая к святоотеческому словарю, эмпирия. Думаю, что для ценности богословского высказывания разница между опытом, приобретенным самостоятельно, и опытом, унаследованным от других, не имеет принципиального характера. Ко второму следовало бы отнести то богословское знание, тот опыт, которому можно приобщиться в Церкви и в ее образовательных институтах. Именно такой наследственный опыт преподается в богословских учебных заведениях, передается в церковных семьях, сообщается в церковной общине; к нему в конечном счете сводится богословское образование, которого Владыка Антоний был по тем или иным причинам лишен. Но он был одарен другим опытом и сумел, как мало кто другой в наше время, пережить этот опыт и всю жизнь воспринимать его как неисчерпаемый источник божественного вдохновения.

Владыка Антоний не считал в полном смысле опытом то, что не пережито лично. Его слова: «Невозможно передать другому собственный опыт… опыт, в первую очередь, – это непосредственное переживание без интеллектуального оформления». И тем не менее Владыка соглашается, что переживание все-таки может быть передано, но лишь частично, например в религиозном ритуале, в символическом или поэтическом языке и т.д., при непременном условии готовности и желания этот опыт разделить со стороны того, кто его воспринимает[1].

Он все-таки соглашается толковать духовный опыт расширительно – не только как богооткровенную встречу, но и как опосредованное богообщение, хотя для самого Владыки лично пережитый опыт абсолютно первичен. Он говорит о своей встрече со Христом, уподобляя пережитый им опыт тому, что переживали ранние христиане: они «приобретали веру не через рассказ о том, что было от начала, а через встречу с Христом живым»[2]; их опыт, так же как и опыт Владыки Антония, был опытом личным, а не унаследованным. Опыт Владыки в данном случае, по его же собственному свидетельству, тождественен опыту древних христиан и потому может иметь силу свидетельства и для других. Ведь высказывание, основанное на личном опыте, психологически более убедительно. А если свидетель этого опыта одарен способностью к высказыванию, то воздействие подобного свидетельства усиливается многократно.

Думаю, вполне понятно, о каком именно опыте или эпизоде биографии Владыки в данном случае идет речь. Хорошо известен его рассказ о произошедшем с ним в возрасте четырнадцати лет духовном перевороте, рассказ о пережитом им личном опыте. Характерны обстоятельства эпизода с чтением Евангелия от Марка. Этому предшествовала встреча сверстников и друзей будущего Владыки Антония с отцом Сергием Булгаковым. Неудачная или даже неуместная манера богословского высказывания, с которой к подросткам обратился крупнейший русский богослов XX века отец Сергий, вызвала у юноши Андрея Блума внутренний протест. Думаю, он усомнился прежде всего в опыте, стоящем за такой манерой высказывания. Приведу цитату из автобиографической записки Владыки: отец Сергий «был замечательный богослов, и он был замечательный человек для взрослых, но у него *не было никакого опыта* (курсив мой. – *П.М.*) с детьми, и он говорил, как говорят с маленькими зверятами, доводя до нашего сознания все сладкое, что можно найти в Евангелии…»[3]. Дело здесь вовсе не в том, что отец Сергий был лишен опыта богообщения. Но он не умел этот опыт выразить. А не умел потому, что не опирался на общий с ним, сходный хотя бы в отдаленных чертах опыт своих юных собеседников, и в этом причина провала его проповеди. Отец Сергий не снизошел до их внутреннего мира и не воспринял его всерьез; он не передал им богатства своего собственного мира и потому остался неуслышанным. Наконец, он не соотнес свой опыт и их опыт, иными

словами, свой опыт и способ его выражения, который мог быть воспринят его слушателями. Владыку Антония как проповедника и как богослова отличает иное качество. Единожды услышав его, невозможно остаться равнодушным. Прочитав его, всякий, даже нецерковный, человек хочет с ним согласиться и подтвердить его признания своими собственными. Это так не потому, что опыт Владыки Антония принципиально отличается от опыта протоиерея Сергия, но потому, что соотнесение опыта с его выражением, высказыванием, соотношение эмпирии и логоса не искажает сам опыт, а сохраняет его и отзывается в опыте других людей.

Владыка Антоний выступал перед самыми разными аудиториями. Его охотно приглашали и церковные общины, причем разных конфессий, и ученые сообщества, и молодежные организации и т.д. Ему присуще широкое дыхание и властная захватывающая манера речи. Обаяние Владыки как проповедника порой убеждает в истине христианства и спасительности Православия сильнее многих других свидетельств, которыми богата духовная традиция Православия. Со всеми и всегда он умел настроить прямую связь, уловить то, что́ из разных людей делает единомышленников. Нужно признать, что представители русской духовной традиции в изгнании имели разные призвания. Так, если слово отца Александра Шмемана адресовано интеллектуалам, то слово Владыки Антония обращено ко всякому человеку. Он в самом деле – гений коммуникации. В убедительности его слова, его манеры высказывания заключается, наверное, самая поразительная особенность его богословия. Это прекрасно видно и в записях его бесед и проповедей, и в его немногочисленных письменных текстах. В чем же секрет богословского высказывания Владыки Антония? Можно ли выявить какие-то характерные признаки его диатрибы? Поставим, наконец, центральный вопрос, который и попытаемся решить: как соотносится способ высказывания с характером опыта? существуют ли какие-либо четкие, закономерные связи между тем и другим, ведь соотнесение опыта и его выражения, иными словами, эксперимент и теория, и есть в конечном счете метод всякой науки и богословской науки в том числе?

Метод Владыки Антония прост: он апеллирует не к внешнему опыту, он призывает свою паству и слушателей обрести внутренний личный опыт, испытав самого себя. Один из принципов его проповеди – это постоянная обращенность к самому себе: «Когда мы пропове-

дуем, – говорит Владыка, – мы не должны направлять наше внимание на слушателя. Как сказал один из Святых Отцов, следует вонзить слово Божие в собственное сердце, как кинжал, как нож. И когда потечет кровь вашего сердца, это значит, что и еще чье-то сердце поражено»[4].

Вместе с тем метод Владыки Антония глубоко традиционен. Он одновременно и библейский, и патристический. Апостол Павел призывает найти себя во Христе и найти Христа в себе. Но Владыка вполне закономерно задается вопросом: «Как найти Христа там, где, по всей очевидности, Его нет, поскольку Он совершенно скрыт слоями обезображивающих записей?»[5]

Можно привести множество примеров из пастырской практики Владыки Антония, которые иллюстрируют этот принцип. Один из его излюбленных советов новоначальным касается способа чтения Писания. Он рекомендует им различать три уровня священного текста. Первый – то, что оставляет равнодушным, но не вызывает протеста; второй – то, что «принять никак нельзя»; и третий уровень – то, с чем хочется согласиться от всего сердца. Третье и есть внутреннее лицо человека, и есть та сторона нашего облика, которой мы совпадаем со Христом. Это и есть образ Божий в нас, это и есть начало нашего богоподобия. «Это те места, – говорит Владыка, – где вы уже совпадаете со Христом… в этой фразе или в этом евангельском образе одновременно явлены и Христос, и вы; и как только вы сделаете это открытие, вам уже нет надобности бороться со своей природой, чтобы как можно более приблизиться к евангельскому духу: достаточно следовать своей природе, но природе подлинной, не ложному, привнесенному образу, а тем чертам, что написаны рукой мастера… И вы открываете, что быть самим собой значит быть по образу Того, Кто пожелал быть по нашему образу, чтобы мы были спасены и изменились»[6]. Здесь Владыка Антоний в полноте открывает свой пастырский прием: опыт богообщения, соотнесение образа Божия и Первообраза должны быть соразмерны готовности и зрелости человека. В этой интуиции сполна проявляется святоотеческий характер богословия Владыки Антония. Различая наносной, привнесенный образ человека, который он называет индивидуумом, и образ Божий – подлинную личность, он указывает путь к обретению богоподобия, который заключается в обретении самого себя.

Думаю, именно в этом и состоит принципиальная новизна богословия Владыки Антония для нашего времени и особенность его

пастырской практики. Казалось бы, это всего лишь воспроизведение давно известной, но хорошо забытой античной максимы: познай самого себя. Однако возведение этого императива в принцип духовной жизни вовсе не так очевидно для христианина нашего времени. Бога сегодня не принято искать внутри себя. Об этом даже порой и подумать представляется кощунством. В качестве показательного примера я бы хотел привести мои наблюдения над пониманием одного известного места из Священного Писания и через него показать укорененность Владыки Антония в святоотеческой традиции.

Всем нам, вероятно, хорошо знакомы слова апостола Павла из Первого послания к Коринфянам 13:12, которое я намеренно процитирую в славянском переводе: «Видимъ убо ныне якоже зерцалом в гадании, тогда же лицем к лицу: ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых» (греч. βλέπομεν γὰρ ἀρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; ἀρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). Этот перевод уже многократно поновлен в сравнении с древним переводом на славянский язык, и тем не менее он верно передает слова подлинника. В XIX веке был предпринят грандиозный проект перевода Священного Писания на русский язык, так называемый Синодальный перевод. Не будем углубляться сейчас в детали этого многолетнего предприятия. Скажем лишь о самом существенном для данного случая. В нескольких редакциях Синодального перевода это место звучит так: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». В этом переводе все хорошо, кроме одного: греческое слово ἔσοπτρον, правильно переведенное в славянском тексте словом «зерцало», переведено словом «стекло», снабженным еще прилагательным «тусклое», вовсе не замеченным в греческом тексте. Что может стоять за этим переводом? Перечислим возможные варианты: (1) небрежность переводчика и редакторов; (2) отсутствие зеркала как материального предмета в античности или несоответствие зеркала античного зеркалу времени Синодального перевода; (3) богословское переосмысление образа зеркала и замена его на более подходящий, по мысли переводчика, образ тусклого стекла.

Что касается первого варианта, то он не выдерживает критики. Синодальный перевод делался чрезвычайно тщательно и в несколько приемов. Руководил этим проектом святитель Филарет (Дроздов),

известный своей филологической и богословской компетентностью. Так что первую версию приходится отмести. Второй вариант кажется более правдоподобным. Так пытается объяснить уместность Синодального перевода автор комментария к посланию Апостола Павла в лопухинской Библии: «У нас зеркала хорошо отражают лицо, а в древности они не давали ясного отражения, потому что делались из металла»[7]. Действительно, технология изготовления зеркала постоянно развивалась, и путь, проделанный от первых древних зеркал до роскошных зеркал николаевского времени, огромен. Однако из археологических и литературных источников древности мы хорошо знаем, что в античности зеркало было прекрасно знакомо и достаточно распространено. Более того, для Платона зеркало гораздо более достоверно отражает действительность, чем видимое нами непосредственно. Так что приходится отмести и второе объяснение. Стало быть, перевод греческого ἔσοπτρον словом «стекло» в 1 Кор 13:12 является богословской интерпретацией образа зеркала. Образ этот признается некорректным и потому заменяется, по всей видимости, на более подходящий смысловой аналог – стекло. Я предпринял исследование толкований этого места апостольского послания и вообще употребления слова и образа зеркала в патристической письменности и пришел к следующим выводам (здесь неуместно было бы воспроизводить все собранные мною фрагменты святоотеческих текстов, хотя их и не так много; за этими сведениями я отсылаю вас к публикации в 56 номере журнала «Альфа и Омега»[8]).

В употреблении образа зеркала в патристической письменности можно указать на несколько преимущественных толкований: зеркало уподобляется порой Христу, реже – Священному Писанию (Евангелию) и, наконец, чаще всего – человеческой душе или ее смысловому эквиваленту – уму как высшему выражению человеческой природы. Смысл такого богословского хода очевиден. Наверное, в самом явном виде его выразил святитель Василий Великий в одном из лучших своих произведений – третьей гомилии на слова из Второзакония «внемли себе», где библейский эксцерпт «внемли себе» (πρόσεχε σεαυτῷ) оборачивается античной максимой «познай себя» (γνῶθι σεαυτόν)[9]. Самопознание есть внимательное вслушивание в свидетельство собственной души, поскольку «правильное уразумение самого себя дает человеку руководство для познания Бога»[10].

Образ зеркала служит древнему христианскому богословию удачной метафорой для передачи той таинственной истины, что Бог кроется в самой глубине нашей души как неложный образ, которым все движется и все существует. Бог тем самым не лишается своей принципиальной инаковости по отношению к нашему сотворенному и падшему миру. При этом в значительной степени от нас зависит наполнить Его очертания подлинным, а не призрачным бытием, запечатлев Его лик в своей душе. Именно об этом Апостол Павел пишет в своем втором обращении к коринфской общине (2 Кор 3:18): «И мы все с открытым лицом, отражая как в зеркале славу Господню, преображаемся в Его же образ от славы в славу, и преображает нас Господь, Который есть Дух».

Возвращаясь к вопросу о мотивах богословского перевода и интерпретации библейского зеркала как стекла, я прихожу к выводу, что метафора «тусклого стекла», выдвинутая в Синодальном переводе взамен «зерцала», переносит взаимоотношения Бога и человека из плоскости внутренней духовной жизни человека в плоскость внешних измерений человеческого бытия, того, что Владыка Антоний называл жизнью индивидуума, противопоставляя ее жизни личности. Глубинное внутреннее переживание запечатленности человека божественным образом, восходящее в своем пределе к свидетельству книги Бытия о творении человека по образу и подобию Божию (Быт 1:26-27), заменяется отношениями человека, направленными вовне и рассматриваемыми в субъект-объектной парадигме, которая лежит в основе новоевропейского сознания, воспитанного на философии Декарта и Канта, где Богу отводится трансцендентная изолированность, а человеку – непреодолимая отчужденность от единственного источника его существования. Психологическое объяснение этой подмены кроется в необоснованно заниженном сознании положения и состояния человеческой природы, не дающей поводов искать Бога в своем внутреннем мире.

Владыка Антоний, вслед за Апостолом Павлом и Святыми Отцами, вновь открывает для нас верный путь к Богу, пролегающий совсем не там, где мы привыкли Его искать. Возвращая человеку, самим себе наше истинное достоинство, мы обретаем заложенное в нас Творцом истинное лицо. Полагаю, секрет богословия Владыки Антония прост и нисколько им не скрывается: Владыка говорит разными, наиболее подходящими для случая способами об одном, вызывая у своих со-

беседников ощущение причастности его опыту, сознание общности с ним. «Содержание моей проповеди, – говорит Владыка Антоний, – одно и то же. Это благая весть, притягательность Евангелия. В этом смысле есть целый ряд тем, которые следует доводить до всех, все они сходятся и в полноте выражаются в личности Иисуса Христа»[11]. А обретение Христа заключено в обретении самих себя. Завершим словами Владыки: «Во всех случаях для меня существует два основных момента – мое сердце и их (слушателей. – *П.М.*) сердце. Мое человечество, которое до некоторой степени, пусть очень малой, влито в человечество Христа, и их человечество, которое также частично слито с человечеством Христа. Мы встречаемся в реальной человеческой сущности. И я стараюсь говорить от сердца к сердцу…»[12].

Примечания

[1] *Антоний, митрополит Сурожский*. Психология и духовный опыт // Цельность человека: дух, душа, тело. Материалы семинара по наследию митрополита Антония Сурожского. Заседание № 3. 12 мая 2008 г. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2009. С. 41, 45–47.

[2] Там же.

[3] *Он же*. Без записок // Труды. Т. 1. М.: Практика, 2002. С. 256–257.

[4] *Он же*. Проповедник должен говорить о том, что является его опытом Бога // Труды. Т. 1. М.: Практика, 2002. С. 955.

[5] *Он же*. Самопознание // Труды. Т. 1. М.: Практика, 2002. С. 299.

[6] Там же. С. 300.

[7] *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 11. СПб., 1913. С. 102.

[8] *Михайлов П.Б.* Зерца́ло или тусклое стекло? Об одной особенности христианской гносеологии // Альфа и Омега. № 3 (56). М., 2009. С. 34–51.

[9] Подробный обзор истории этого императива в античности и христианстве приводится в книге: *Courcelle P.* Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard. T. 1-3. Paris: Études augustiniennes, 1974–1975.

[10] *Basilius Caesariensis*. Homilia in illud: Attende tibi ipsi / Ed. S.Y. Rudberg // L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'observe-toi toi-même'. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1962. P. 35.

[11] *Антоний, митрополит Сурожский*. Проповедник должен говорить о том, что является его опытом Бога // Труды. Т. 1. М.: Практика, 2002. С. 955.

[12] Там же.

Игумен Петр (Мещеринов)

Вызовы времени: экклезиология

Говоря об экклезиологии, невозможно не отметить то обстоятельство, что Православная Церковь не имеет точных, догматически исчерпывающих определений того, чтó же такое, собственно, Церковь. Церковь самою Церковью воспринимается как данность, но эта данность не подверглась всесторонней богословской рефлексии. В эпоху Вселенских Соборов в центре богословского внимания были триадология и христология. По окончании эпохи Вселенских Соборов вопросы экклезиологии также не находились в центре внимания церковной мысли. Богословская непроработанность экклезиологии не является только лишь теоретической проблемой: она ставит перед нами вполне практические проблемы, которые, на мой взгляд, препятствуют современному церковному сознанию отвечать на вызовы времени.

Чтобы разобраться в этом, нужно хотя бы в общих чертах определить, что такое подлинная церковность.

Всякое явление мира сего чревато смертью. Все природное рождается, развивается до некоей полноты, затем проходит и умирает. Имеет свой конец жизнь человека и общества; перестают существовать империи, отмирают парадигмальные социально-общественные формы; разрушаются произведения искусства и т.д. Все, что коренится в стихиях мира сего, подвержено страданиям, болезни и смерти. Церковь – единственное явление на земле, вектор которого ровно обратен: не от рождения – к расцвету, а затем – к угасанию и к смерти, а через умирание и смерть (и смерть крестную) – к рождению в вечную жизнь. Благодатью Христовой Церковь изымает человека из-под детерминированной власти падшего мира и уже здесь, в этой земной жизни поставляет человека пред Христом, переводит его существование из земного модуса в небесный, так что христианин, существуя бренным образом на тленной земле, уже вкушает – конечно, точнее сказать «предвкушает», как сквозь тусклое стекло, гадательно (1 Кор 13:12), но вместе с тем совершенно реально – Царство Божие, пришедшее в силе (Мк 9:1).

Подлинная экклезиологичность, как утверждал выдающийся богослов XX века протопресвитер Александр Шмеман, всегда эсхатологична. Особенность этой эсхатологии в том, что она не в конце времен совершится, но осуществляется для христианина уже здесь и сейчас. «Церковь – это присутствие во времени, в истории святого и священного, но не по принципу дихотомии "священное–профанное", а по принципу эсхатологическому – для возможности все во времени и в истории относить к Царству Божьему… Жизнь (Церкви. – *и.П.*) всегда "сокрыта со Христом в Боге" (Кол 3:3), живет она подлинно не историей, а Царством Божиим»[1]. «Ранняя Церковь побеждала только эсхатологической радостью, несомненностью – для себя – опыта Царства Божия, "пришедшего в силе", ощущением, видением "зари таинственного дня"… Церковь живет не "церковью", не "религиозной редукцией" (организация, клерикализм и т.д.) и не "миром"… а Царством. Она есть – таинство Царства… Церковь живет Царством Божиим, в этом ее жизнь, действительно собственная, ни к чему в мире не сводимая. Этот опыт Царства Церковь призвана нести миру, и это… значит – в реальность»[2]. «Царство Божие есть цель истории, и Царство Божие уже сейчас "посреди нас", "внутри нас" есть... Христианство есть единичное историческое событие, и христианство есть присутствие этого события в настоящем – как завершение всех событий и самой истории. И чтобы это было так, только для этого нужна, только в этом – Церковь, ее "сущность" и ее "смысл"»[3].

По глубокому убеждению прот. Александра Шмемана, суть Церкви заключается в соотнесенности Царства Божия, пришедшего в силе (Мк 9:1), и земного существования. Но такая соотнесенность есть явление исключительно религиозное[4]. Подлинная экклезиологичность есть поэтому сфера именно религиозного – а именно полагания смыслов, целей и мотиваций всей жизни исключительно в Царстве Христовом, которое не от мира сего (Ин 18:36) (что вовсе не исключает активной деятельности на земле; речь идет об иерархии ценностей).

Когда в силу разнообразных процессов (которые нужно обсуждать отдельно) цели, смыслы и мотивации православных христиан, составляющих церковную общину, из этой религиозной сферы смещаются, то Церковь тут же подпадает действию смертоносных

стихий падшего мира, и экклезиологическое сознание в практической церковной жизни меняется. Под Церковью – Царством не от мира сего, которое приходит в нашу жизнь, сраствоpяется с нею, одушевляет ее, – в силу нерелигиозности, посюсторонности целей и мотиваций начинают пониматься вещи вполне земные. Вследствие этого в мировоззрении и жизни многих церковных людей религиозное содержание отводится на второй план, церковное самосознание делается нерелигиозным, превращаясь в идеологию, и Церковь начинает терять себя как неотмирное Тело Христово, все более и более становясь только лишь политическим, общественным, культурным и хозяйственным явлением.

Основание для такой подмены следующее. Церковь по сути – иноприродное явление для мира сего. Вместе с тем земной своей частью она существует в этом мире и исторически в нем прочно утвердилась. Результатом такого встраивания в мир явилось не только влияние Церкви на социум и культуру – влияние, несомненно, драгоценное, благотворное, – но и то, что из повседневного церковного существования собственно религиозность (как неотмирность) ушла как минимум на второй план. С этим, очевидно, и связана непроработанность экклезиологии: эта проблематика не чувствовалась на практике (известно, что Вселенские Соборы не обсуждали заранее запланированные темы, а отвечали именно на вызовы времени, колебавшие те или иные устои веры); а это нечувствие, в свою очередь, происходило оттого, что Церковь, капитально разместившись в падшем мире, перестала отчетливо осознавать и переживать свое эсхатологическое измерение (стремление же пребывать именно в таком практическом чувствовании Церкви как эсхатологии вызвало к жизни монашество). Следствием всего этого и явилось постепенное истончение религиозного сознания и подмена его сознанием нерелигиозным, что привело к тому, что практическая экклезиология многих христиан в той или иной мере лишилась религиозного ощущения, религиозного мировосприятия как такового.

Мы называем это секуляризацией. Не нужно тратить много слов на доказательство того, что история человечества, по меньшей мере с эпохи Средневековья, представляет собой как раз процесс секуляризации. Обычно в этом мы обвиняем какие-то внешние силы. Но

никаким коварством внешних сил не объяснить, почему Вселенская Церковь постоянно утрачивала свой духовный иммунитет, так что от нее отошла сначала западная половина, затем раскололась и она, и наконец, от христианства стали отпадать массы людей. Я не буду говорить о процессах этого рода в западной части Церкви, а обращу ваше внимание на один существенный фактор, влияющий на искажение экклезиологического сознания, который уже много веков свойственен Православию.

В византийское время Церковь отождествилась с Империей. Православный значило (не в высоком богословии, конечно, а в практическом экклезиологическом ощущении) – ромей, византиец. Затем, в Новое время, Церковь, изначально строящаяся по территориальному принципу, отождествила себя с той или иной нацией. Такое отождествление исторически оправданно; и если оно осознано как относительное и педагогическое, то вполне может плодоносить в культурной, социальной, пастырской сфере церковной деятельности. Но как только относительность этого фактора перестает сознаваться, возникают огромные экклезиологические проблемы. Для греков, сербов, русских Православие из вселенской Христовой истины превращается во вполне земную национальную традицию прежде всего[5].

И, на мой взгляд, именно это обстоятельство и является одним из важнейших для нас вызовов времени. В разбитом на нации Православии стали происходить именно те процессы, на которые я указал выше. Православная неотмирная экклезиология Христа подменяется – не в учебниках богословия, а на уровне мыслей и чувств немалого числа православных христиан – земной псевдоэкклезиологией государства, нации, народа как такового. Православная Церковь начинает восприниматься как нечто служебное для государства; целеполагание и смыслы в рамках такой системы взглядов – не осуществление возможностей богообщения во Христе для людей (что и есть единственная задача для институциональной земной Церкви), а служение политическое, идеологическое и хозяйственное.

Этот процесс имеет вполне очевидные этапы. «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин 2:15), заповедует Апостол. Осознавая себя христианами, но вместе с тем подпадая под неправильную

экклезиологическую идеологию, православные люди воспринимают свою нацию и государство так, как будто бы эти последние изъяты из падшего мира, как будто жизнь на определенной территории с определенной историей гарантирует подлинную церковность и делает людей Христовой Церковью. Сугубо экклезиологические понятия – такие, например, как соборность – незаконно расширяются и распространяются на весь народ, независимо от состояния его веры и нравственности. Библейский «народ Божий» отождествляется с «народом как таковым». Из практической экклезиологии вымывается евангельская нравственность, ибо под понятие «хорошо» подводятся теперь не Евангельские заповеди, направленные на личности других людей, а польза и величие государства, «верность историческим традициям», каковы бы они ни были с точки зрения Евангелия, ура-патриотизм и т.п. Второй этап (вполне естественное следствие из всего этого) – обожествление нации и государства и перенос экклезиологического сознания с Христовой неотмирности уже всецело на них.

В результате – и я перехожу уже к чисто практическим сегодняшним вещам – Церковь не может действовать как должно, отвечая на вызовы времени. Подлинная экклезиология обращает внимание прежде всего на спасение личности во Христе. «Критическая масса» таких христианских личностей, живущих на земле и все свои цели и всю свою мотивацию полагающих в искании грядущего града (Евр 13:14), которого художник и строитель – Бог (Евр 11:10), оказывает церковное – нравственное и духовное – воздействие на социум, насколько это возможно в том варианте падшего мира, где нам судил жить Господь. Такая экклезиология очевидно служит Христу прежде всего. Ложная же экклезиология служит иным господам (Мф 6:24) – нации и государству, и тем объективно секуляризирует Церковь, делая ее заложником политических случайностей, текущей идеологии и наличного нравственного состояния народа[6].

Я бы хотел обратить ваше внимание на этот момент. Активно выступая против секуляризации, Церковь, к сожалению, немногого добивается. Отчего так? Именно, на мой взгляд, оттого, что сама современная церковная жизнь фактически протекает как раз в секулярной парадигме. Мы основываем борьбу против секуля-

ризации на том, что одно государство, одна нация, одна культура духовнее и традиционнее других государств, наций и культур. Схематично говоря, соотношение «духовное–недуховное», «церковное–секуляризированное» в нашем сегодняшнем практическом экклезиологическом сознании проходит по линии «одна (наша) цивилизация – другая (чужая) цивилизация». Но все дело в том, что с точки зрения Евангелия и подлинной церковности вообще всякая земная цивилизация – всего лишь вариант одного и того же одинаково падшего мира, который «лежит во зле» (1 Ин 5:19). На самом же деле водораздел проходит по линии «Церковь – Царство не от мира сего / Церковь – часть царства мира сего».

Вот великий вызов и великое вопрошание сегодняшней православной экклезиологии, от ответа на которое зависит и постановка вопросов в главной теме нашей конференции. Жизнь во Христе – это предначатие при помощи Церкви для человека Царства Небесного или же противопоставление другому стилю, другой культуре жизни в исключительно земном измерении? Христос, являемый в Своей Церкви, – главная, единственная, исключительная ценность, или же Церковь – всего лишь традиционная часть народной жизни, часть государственных, геополитических и идеологических ценностей? Церковь служит Христу в своем народе, или же она служит просто своему народу в его земной жизни? Христианство секулярно или же гонимо – по сути своей, пусть и не физически гонимо? Православная Церковь вселенская и неотмирная – или же она, превратившись в узкую субкультуру, обслуживает сиюминутные идеологические нужды своих наций и правительств?

Все эти вопросы отнюдь не умозрительны. Как мы будем практически решать стоящие перед нами накопившиеся церковные задачи? Методология этих решений, на мой взгляд, лежит именно в плоскости истинной/ложной экклезиологии. Если мы служим и поклоняемся Святой Руси – это один вектор церковной деятельности. Если же мы стараемся исполнять заповедь «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф 4:10) – совсем другой. Все сказанное – не призыв к отказу от социальной деятельности. Церковь, несомненно, должна и будет всеусиленно трудиться и в социальной, и в культурной, и во всех сферах жизни нашего общества. Но наша церковная и церковно-общественная работа долж-

на исходить из правильных экклезиологических оснований, когда Богу отдается Божие, а кесарю – кесарево (Мф 22:21). Церковь не может воздавать кесарю божеские почести, а Богу угождать кесаревыми методами. Все проблемы, неизбежно возникающие в земном бытии Церкви, должны решаться иномирным, евангельским путем – Господь ведь сказал нам: «между вами да не будет так» (Мф 20:26), как у князей народов… Это потребует от нас больших нравственных и духовных усилий; но их невозможно аккумулировать в рамках неверной экклезиологии.

В качестве руководства для правильного понимания и осуществления внешней деятельности Церкви может послужить церковный документ, выражающий как раз подлинно религиозное экклезиологическое мировоззрение, – «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». То, что этот документ не оказывает почти никакого влияния на нашу наличную православную действительность, то, что им в очень незначительной степени руководствуются в сегодняшних, порой ожесточенных, внутрицерковных спорах (например, о формах миссии, об оценке нашей истории и проч.), – убедительное доказательство существования тех проблем в нашем церковном сознании, о которых я говорил выше.

Итак, в заключение повторю основную мысль. Самая большая из стоящих перед нами проблем – это размывание в нашей практической экклезиологии собственно религиозного христианского мировосприятия, следствием чего является секуляризация церковной жизни, выявляющаяся, помимо прочего, в отсутствии ясного видения, что секулярна отнюдь не только одна часть мира, отличающаяся от русской цивилизации ментально, культурно и социально, но и весь, в том числе и православный, и русский, мир… Экклезиология от мира сего – вот, на мой взгляд, главный вызов нашего времени и главное препятствие для подлинной православной жизни во Христе.

Примечания

[1] *Шмеман А., прот*. Дневники. М., 2005. С. 124.

[2] Там же. С. 141–142.

[3] Там же. С. 483.

[4] Ср.: Там же. С. 58, 219, 372–373 и др.

[5] Проф. А. Дворкин в своих «Очерках по истории Вселенской Православной Церкви» (Нижний Новород, 2005. С. 890–891) приводит такие сведения: в 20-х годах XX века Кемаль Ататюрк имел намерение создать Турецкую Православную Церковь, что вызвало отчаянное сопротивление греческого священноначалия, которое препятствовало миссионерской работе среди турок вплоть до прещений и анафематствований миссионеров.

[6] Ярким примером того, как экклезиология делается заложницей национализма, является, на мой взгляд, сегодняшняя церковно-общественная ситуация на Балканах.

Александр Кырлежев

Секуляризация и постсекулярное общество

На протяжении десятилетий, а также в последнее время и до сего дня часто звучат слова о продолжающейся и нарастающей секуляризации в исторически христианских обществах. Характерно, что эти слова звучат как в религиозной среде, так и в среде вполне секулярной (в том числе и в среде социологов и других обществоведов). И долгое время казалось, что речь идет просто об «истине факта»: нравится кому-то эта секуляризация или, наоборот, не нравится, но вот так обстоят дела, таковы объективные исторические процессы.

Однако в последние десять или чуть более лет (срок не столь большой, но по современным меркам и не малый) в языке философии, социологии, а затем и в популярном языке появились термины, свидетельствующие о том, что с секуляризацией не все так просто. Эти термины: десекуляризация и постсекулярное. В 1999 году известный американский социолог Питер Бергер выпустил сборник статей разных авторов под названием «Десекуляризация мира»[1]. Спустя два года знаменитый немецкий философ Юрген Хабермас ввел в оборот выражение «постсекулярное общество»[2].

Введение этих новых терминов никоим образом не было продиктовано желанием восстановить тот статус, которым обладала религия в досовременную эпоху, но который она постепенно утратила. Эти термины свидетельствуют о каких-то объективных процессах, которые протекают уже на наших глазах.

Очень кратко (и грубо) можно сказать так: секуляризация – это процесс снижения значимости религии в обществе, постсекулярные процессы – это процессы повышения ее общественной значимости.

И главный вопрос, который в этой ситуации встает как перед религиозными сообществами, так и перед сторонниками секуляризма, состоит в следующем: являются ли эти новейшие постсекулярные

процессы возвратом религии, ее восстановлением в прежней роли и в прежних правах и, так сказать, реваншем? Другими словами: отменяет ли десекуляризация (опознаваемая не только социологами, но и всеми, кто смотрит ежедневные новости) – секуляризацию? Или речь должна идти о чем-то ином?

Это не только непростой, но и чрезвычайно актуальный вопрос. Потому что от ответа на него зависит то, как будут проявлять себя и действовать в обществе и приверженцы религиозной веры, и сторонники безрелигиозного, принципиально светского взгляда на мир и человека.

Мы не можем сейчас в подробностях рассматривать процесс секуляризации, а также все множество теорий, которые этот процесс пытались описать и обосновать. Еще более проблематичной была бы попытка выяснить содержание понятий «десекуляризация» и «постсекулярное», которые употребляются в самых разных смыслах. Поэтому ограничимся самой общей постановкой вопроса (как он был сформулирован выше).

Пытаясь на него ответить, надо сделать одно предварительное замечание.

Секуляризация – как утрата религией своего прежнего (по существу, определяющего жизнь общества) статуса – это принципиально «западный» феномен, то есть она, секуляризация, имела и имеет место в исторически христианской части мира. Но поскольку этот «западный мир» распространил свое влияние на многие другие (если не все) части планеты, секуляризация стала влиять и на эти части, которые в культурно-религиозном отношении никакой секуляризации подвержены не были. И сегодня мы имеем дело с глобальным контекстом, в котором процессы секуляризации и процессы сопротивления секуляризации происходят одновременно. Этот глобальный контекст осложняет весь разговор о секуляризации и десекуляризации. Потому что ситуация в отдельных странах и регионах и ситуация в мире в целом очень разнятся. При этом «мир в целом» – это такая же реальность для отдельных людей и обществ, как и свой, близкий и понятный, локальный мир.

А теперь вернемся к ответу на поставленный вопрос.

Так называемая десекуляризация или, иными словами, обнаружение того факта, что мы сегодня живем в постсекулярном обществе,

никоим образом не отменяют секуляризацию как исторический процесс. Или, точнее: как один из аспектов истории, во-первых, христианского Запада и, во-вторых, всего остального мира.

Потому что секуляризация в смысле утраты религией своей общественной значимости связана с несколькими факторами, до сих пор определяющими динамику теперь уже вполне глобальной эволюции человеческого мира.

Первый фактор. Появление абсолютно светского взгляда на мир и человека, чему способствовала как новоевропейская философия, так и наука, возникшая именно на заре Нового времени (XVI–XVII века). Согласно этому взгляду, религия принципиально неразумна, и на этом ее неразумии паразитирует «религиозная власть», преследующая свои корыстные интересы; в религии нет и не может быть никакой Истины – Истина доступна только автономному Разуму.

Второй фактор – совсем иного рода. Это – капитализм. Капиталистический способ хозяйствования (что бы ни говорили об историческом влиянии на него протестантизма) утвердился как принципиально автономная сфера человеческой жизнедеятельности, не определяемая никакими мировоззренческими и религиозными идеями и ценностями. У капитализма одна ценность: прибыль. Капитализм может сдерживать или ограничивать свойственную ему по природе мотивацию, но не может поставить ее под контроль чего-то другого. Капиталисты могут быть религиозны, как лично религиозны могут быть ученые, но их «профессиональный» взгляд на мир и человека в мире всегда подчиняется другим законам.

Третий фактор. Он касается политической системы, утвердившейся в тех исторически христианских обществах, в которых происходили и происходят процессы секуляризации. Наверное, в данном случае точнее говорить об определенных «политических истинах». И первая из них (применительно к нашей теме) – это истина о свободе совести и вероисповедания. Она гласит, что все вопросы, касающиеся мировоззрения вообще и религиозной веры в частности, являются принципиально аполитичными. То есть относятся исключительно к свободному выбору индивидов и частных сообществ индивидов. Иными словами, политика (то есть то, что затрагивает каждого человека в отдельности и всех вместе) также является автономной сферой человеческой жизнедеятельности, у которой есть свои собственные

законы, никак не связанные с какими-либо конкретными представлениями о мире и о смысле и целях человеческой жизни в этом мире.

Почему важно учитывать по крайней мере эти три указанных фактора? – Чтобы не воспринимать секуляризацию как некий чисто антирелигиозный процесс.

Секуляризация вписывается в более сложный процесс социальной дифференциации, то есть обособления в современных обществах различных общественных и культурных сфер: науки, экономики, политики, собственно культуры и ее различных областей и проч. И в том числе – религии.

Главным результатом секуляризации было не уничтожение, а именно обособление религии (религиозного мировоззрения, религиозной жизни) и тем самым – вытеснение религии из других обособленных сфер жизни общества. Вытеснение в некое специальное религиозное пространство, обособленность которого могла бы обеспечить невмешательство религии в другие, также считающиеся обособленными, сферы.

Конечно, некоторые радикально настроенные идейные вдохновители секуляризации стремились к полному уничтожению религии. Но в целом секуляризация означала не уничтожение религии (ибо принцип свободы вероисповедания является фундаментальным для современного мира), но именно ее геттоизацию, то есть ее «обезвреживание» – чтобы религия не мешала самым современным познавательным, экономическим, политическим и культурным процессам, развивающимся по своим, «автономным», законам.

И надо сказать, что сравнительно долгое время религия (и прежде всего христианские церкви) в той или иной мере подчинялась этим требованиям. Как на капиталистическом Западе, так и на советском, социалистическом Востоке «христианского мира». В первом случае это было добровольно, во втором – насильственно. Но суть от этого не меняется.

Проблема, однако, состоит в том, что в человеческом мире, индивидуальном и социальном, нет и не может быть ничего вполне обособленного и автономного. И отдельного человека, и общество невозможно разделить на какие-то автономные части. А тем более невозможно навязать всему миру – даже в эпоху глобализации – те познавательные, экономические и политические стандарты, которые

утвердились в одной из его частей, даже самой передовой с точки зрения «эффективности развития».

Хочу сразу оговориться: последнее соображение не является оценочным. Оно указывает прежде всего на «истину факта», а также на проблему. И эта проблема, в частности, непосредственно связана с теми процессами и представлениями об этих процессах, на которые указывают термин «десекуляризация» и выражение «постсекулярное общество».

И возвращаясь к основному вопросу, который мы поставили выше, можно сказать так: постсекулярные процессы идут не столько *против* процессов секуляризации, сколько *параллельно* последним. Поэтому термин «де-секуляризация» не совсем точен и, скорее, вводит в заблуждение.

Секуляризация неотменима там и тогда, где и когда современная динамика развития имеет место или превалирует. Но в то же самое время на наших глазах происходят и другие процессы – процессы возвращения религии. И не только в жизнь отдельных людей, но и общества в целом.

Разумеется, мы говорим в данном случае о тех обществах, которые пережили процесс секуляризации, то есть прежде всего об исторически христианском мире, западном и восточном. Но вместе с тем мы говорим и о «мире в целом», то есть о глобальном контексте, в котором перемешаны и активно присутствуют как «слабые» в религиозном отношении, секуляризованные общества, так и общества «сильные», не подвергшиеся «массированной» секуляризации.

Очень важно обратить внимание на то, что сегодня мы все живем в медийном пространстве, то есть таком, которое в значительной степени определяют СМИ, и в этом пространстве религия уже стала одним из постоянных пунктов «повестки дня». Это один из значимых факторов возвращения религии в общественную жизнь. Но для нашей темы важен не сам этот факт, но то, что это происходит вопреки тем научно-познавательным, экономическим и политическим стандартам, которые, по существу, и определили европейскую секуляризацию.

И специфика этой ситуации заключается в том, что религия возвращается в общество, которое уже давно принято считать принципиально светским, секулярным. Но это значит, что, возвращаясь, ре-

лигия разрушает этот общепринятый образ «секулярного общества», где религии не может быть места. Религия возвращается *вопреки* секуляризации. И в результате происходит своего рода ненасильственная революция: «секулярное общество» – просто в силу соответствующих процессов – превращается в «постсекулярное общество». Так параллельный процесс становится одновременно и «противофазным».

Сегодня нам трудно не только прогнозировать, к чему этот процесс приведет в будущем, но и просто его описывать, потому что все происходит на наших глазах. И мы сами являемся участниками этого процесса – даже когда пытается его осмыслить.

Постсекулярное общество – общество, где «возрождается религия», – это, конечно, общество расколотое. И расколото оно не только на верующих и неверующих, но и на приверженцев разных религий и верований, на приверженцев религиозных традиций и религиозных инноваций. Это непростая ситуация – и именно потому, что стандарт «свободы совести и вероисповедания» в нем уже не может надежно работать. Вступая в общественное – то есть *общее* – пространство, разные религиозные универсумы смыслов и практик неизбежно сталкиваются друг с другом. По-новому встает вопрос о том, как обеспечить сосуществование в одном месте и времени людей и целых сообществ с разными, до противоположности, верами и убеждениями, с разным пониманием мира и разными жизненными укладами.

И вместе с тем «постсекулярное общество» – это сегодня «истина факта». Ибо, даже не отходя от доминирующего новоевропейского представления об обществе как «собрании отдельных, автономных индивидуумов», можно обозначить самую общую структуру этого общества – как состоящего из различных «мировоззренческих групп», что и было обозначено в соборно принятом документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (IV.5).

Общество не может состоять просто из безразличных «атомов» – универсальных научных исследователей, активных и пассивных участников экономического рынка или политических выборщиков, делающих свой выбор из предложенных вариантов. В обществе есть такие «части» или «группы», которые объединены какими-то смысложизненными ценностями. И это прежде всего – религиозные сообщества.

Конечно, к таким «группам» относятся и приверженцы так называемых гуманистических и даже атеистических убеждений. И тот факт, что в последнее время представители этой группы – и в Западной Европе, и у нас – все чаще заявляют о себе именно как о некоем сообществе, защищая свои индивидуальные и коллективные права, только подтверждает уместность такого понятия, как «постсекулярное общество». Потому что в «секулярном обществе» им не надо было себя защищать – там они просто доминировали и, соответственно, определяли «правила игры».

В то же время представление о «постсекулярном обществе» пока еще не определяет общественное сознание. В этом самом «постсекулярном обществе» все еще доминирует секуляризм. В этом специфика и парадокс того общества, в котором мы живем.

Если смотреть на эту ситуацию с точки зрения интересов Церкви, то следует проявлять максимальную осторожность в оценках. Потому что здесь возникают два искушения: или броситься в «последний бой» с секуляризмом, чтобы окончательно его победить, благо ситуация, как кажется, благоприятна; или же, наоборот, отвернуться от «сиюминутных» и мало понятных «постсекулярных» процессов и продолжать твердить о «нарастающей секуляризации».

Оба эти подхода – крайние, игнорирующие реальность. «Царский путь», которым всегда шла Церковь в своем историческом странствии, должен быть, на наш взгляд, иным.

Нужно одновременно учитывать как продолжающийся процесс секуляризации, так и параллельный и в то же время по смыслу ей «противофазный» процесс де-секуляризации (все-таки и этот термин может быть полезен).

И нужно также учитывать, что эти процессы весьма по-разному протекают в так называемом глобальном контексте и в контекстах локальных, то есть в отдельных странах и культурных регионах.

Мы не можем отвергнуть некоторые принципы секулярного (безрелигиозного) устройства общества не только потому, что это противоречит реальной исторической динамике, но и потому, что эти принципы сегодня реально работают на общее благо конкретных обществ, а потому отражают и выражают определенный аспект блага всех и каждого. И такой подход соответствует историческому опыту Церкви, которая *больше* всех исторических ситуаций и всегда

осуществляла свое спасительное служение в любых предлагаемых обстоятельствах «мира сего».

Но мы не можем и согласиться с тем, что эти секулярные принципы выражают возможную полноту человеческого опыта, индивидуального и социального. Просто потому, что опыт Церкви превышает опыт отдельных исторических эпох и культур, частных мировоззрений и общественных утопий. Но главным образом потому, что Церковь обращает внимание каждого человека и всего общества на то, что превышает опыт посюстороннего существования – как индивидуального, так и социального. В том смысле, что она и социальное существование человека рассматривает «с точки зрения вечности», то есть не отделяет «общественное» от «частного, индивидуального». Церковь напоминает, что человек отвечает за всё – перед Богом.

Поэтому для Церкви «постсекулярное общество» – это не возможность реванша, но просто еще один вариант предлагаемых историей этого мира обстоятельств жизни и служения. Это *историческая* ситуация, способствующая донесению до мира своего понимания этого мира, но и такая ситуация, которая скорее осложняет благовествование, чем его упрощает. Потому что нынешний «возврат религии» означает возврат всех возможных религий, а также псевдорелигий. Причем как в локальном, так и в глобальном масштабе.

Вывод.

Не надо специально бороться с секуляризацией, которая уже утратила свой антирелигиозный пафос и проявляется скорее в общем строе современной политической и экономической жизни. Но нужно противостоять эксцессам агрессивного секуляризма, который все еще стремится изгнать религию из общества, признавая при этом законное место в этом обществе приверженцев нерелигиозных убеждений как представителей одной из многих мировоззренческих групп, это общество составляющих.

В то же время не следует уповать на десекуляризацию, воображая, что в новую, постсекулярную эпоху станет возможной, скажем, какая-то локальная теократия, известная нам из истории. Потому что существующие теократии (иранская или талибанская), конечно, определяют глобальную постсекулярность, но не имеют никакого отношения к эволюции и нынешнему состоянию исторически христианского мира.

Постсекулярное общество – это общество живое, изменчивое и принципиально проблемное. Оно ставит Церковь в ситуацию многообещающего, но непростого диалога, затрагивающего множество разных общественно значимых проблем. Для Церкви это – позитивная ситуация. Но одновременно это ситуация новейшего вызова для Церкви.

И Церковь, которая не только уповает на непреложность слов Спасителя, что врата ада ее не одолеют, но и активно участвует в жизни общества, не может не принять этот вызов. И не только потому, что это соответствует ее собственной двухтысячелетней истории, но главным образом потому, что в этом сам смысл ее земного служения. В соответствии со словами Апостола Павла: «для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор 9:22).

Примечания

[1] The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Peter L. Berger (ed.). Washington, DC: Ethic and Public Policy Center, 1999.

[2] *Хабермас Ю.* Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 129.

Заключительные выступления

МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ ИЛАРИОН

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

ВЫСТУПЛЕНИЕ НА КРУГЛОМ СТОЛЕ В ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ ДЕНЬ РАБОТЫ КОНФЕРЕНЦИИ

Ваши Высокопреосвященства, Ваши Преосвященства, досточтимые отцы и братья! Сегодня мы завершаем работу нашей конференции «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи».

В течение трех дней на конференции было зачитано более 60-ти докладов, посвященных богословскому осмыслению Предания Православной Церкви и актуальным вопросам ее нынешней жизни и служения.

Сегодня мы собрались в формате круглого стола, чтобы высказать свои реакции на услышанное, обменяться мнениями и сделать предложения, касающиеся будущей совместной богословской работы.

Еще раз хотел бы выразить благодарность представителям Поместных Православных Церквей, которые были направлены их Предстоятелями для участия в работе нашей конференции. Мы искренне рады видеть здесь, в Москве, всех вас – иерархов, клириков, монашествующих, профессоров богословия, изъявивших готовность поделиться своими размышлениями и своим духовным опытом.

На мой взгляд, чрезвычайно важным и актуальным сегодня является взаимодействие и общение богословов, представляющих различные местные традиции, но единых в исповедании православной веры.

Вселенское Православие всегда было и остается единым в сакраментальной причастности Господу и Спасителю нашему Иисусу Христу, Главе Церкви, и в неложном уповании на Его присутствие в среде верных Своих.

В последнее время это единство в вере и *communion in sacris* сопровождается активизацией межправославного взаимодействия – как двустороннего, так и многостороннего – на уровне официальных представителей Поместных Церквей. Возобновлен процесс подготовки Великого и Святого Всеправославного собора, начатый почти столетие назад, но на время прервавшийся в силу эпохальных исторических трансформаций, произошедших во многих странах православного мира.

Не менее важным, на мой взгляд, является сегодня и межправославное взаимодействие в иной области, а именно в области богословия и церковной науки: взаимодействие интеллектуальное и одновременно духовное, поскольку подлинно православное богословие никогда не сводилось к отвлеченному умствованию, но всегда было тесно, можно сказать, «органически» связано с духовным опытом.

Богословие, его развитие, способность давать православный ответ на новые, порой весьма сложные проблемы и вызовы современной жизни, безусловно, является предметом общей озабоченности и ответственности всех Православных Церквей и всего православного богословского сообщества. Ибо православное богословие – кафолично.

Этот его кафолический характер ярко проявился в минувшем веке, который можно с полным правом назвать веком расцвета православной богословской мысли, которая оказала влияние не только на жизнь православных верующих, но и на христианскую мысль и практику в инославных сообществах.

В XX столетии действительно произошло открытие Православия, его духовных сокровищ за пределами православного мира. Оно происходило в контексте патристического возрождения, изучения богатств литургических традиций христианского Востока, обнаружения особого религиозного значения и красоты православной иконы. Заново было осмыслено и высоко оценено монашеско-аскетическое предание и связанное с ним богословское умозрение.

XX век дал высокие образцы православного догматического синтеза, а также богословской разработки отдельных вероучительных и религиозно-философских вопросов и тем. Достаточно вспомнить имена Георгия Флоровского, Стефана Цанкова, Владимира Лосского, Думитру Станилоэ, архимандрита Иустина (Поповича), митрополита Георгия (Ходра), целой плеяды греческих богословов, среди которых

ныне здравствующие митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) и профессор Христос Яннарас.

Значительный вклад в православное богословие внесли русские эмигранты, связанные с деятельностью Свято-Сергиевского богословского института в Париже и Свято-Владимирской семинарии в Америке.

Иными словами, от прошлого века нам досталось богатое наследие православной мысли, которая была одновременно и действенным христианским свидетельством миру.

И сегодня перед нами встает вопрос: как достойным образом продолжить в нынешнем веке дело наших предшественников, никоим образом не понижая уровня научно-богословской компетенции и творческого дерзновения и соответствуя при этом новым историческим условиям и вызовам? Каким будет богословское свидетельство Православия в XXI веке?

Нынешняя ситуация во многом отличается от ситуации еще сравнительно недавнего прошлого.

Рухнул «железный занавес», который разделял не только светский мир, но в какой-то степени и православный церковный мир. В то же время значительно упростились коммуникация, доступ к информации, возможности общения и обмена различными ресурсами. Радикальные изменения произошли в сфере православного богословского образования, если говорить о тех странах, где в течение десятилетий под давлением властей и такое образование, и соответствующая научная деятельность были сведены к минимуму.

В Русской Церкви в последние два десятилетия в сфере богословия и образования был достигнут значительный прогресс. Открыто множество духовных семинарий, несколько богословских институтов и православный университет. Во многих светских высших учебных заведениях учреждены кафедры теологии. Уже второй год действует Общецерковная аспирантура и докторантура (ректором которой я являюсь). Постоянно повышается уровень диссертаций в разных областях богословского знания и церковной науки.

Наши богословские школы и другие церковные структуры, включая епархии, регулярно проводят богословские и церковно-исторические конференции и чтения, выпускают сборники научных трудов, издают авторские исследования.

Для систематизации богословского и церковно-исторического знания были предприняты серьезные усилия. К настоящему времени вышло уже 24 тома «Православной энциклопедии», к участию в которой привлекаются, в частности, богословы и церковные ученые из других Поместных Православных Церквей. Эта работа продолжается усилиями соборного разума (последний том – буква И).

Недавно мы начали работу над пространным современным православным катехизисом, к составлению которого привлечены лучшие богословы нашей Церкви. Это будет солидный том, охватывающий все вероучительные темы, а также ряд вопросов служения Церкви в современном мире. Он адресован прежде всего священнослужителям и верующим, пастырям и мирянам, но также будет полезен всем, кто пожелает познакомиться с православной верой, устройством и жизнью Церкви и с христианским взглядом на актуальные проблемы, волнующие каждого человека.

Сегодня мы можем с удовлетворением отметить, что в нашей Церкви уже появляется новое поколение богословов, по уровню своей компетенции и эрудиции вполне соответствующих мировым стандартам.

Все эти в целом позитивные процессы создают основу для будущего. В то же время православное богословие как кафолическое дело требует и кафолического масштаба. И нам следует подумать о том, как объединить наши усилия и активизировать межправославное взаимодействие в области богословия.

Ибо когда мы думает о единстве Православия, о нашей общей православной идентичности в современном «глобальном» мире, мы должны учитывать также и все многообразие конкретных ситуаций, в которых сегодня живет и осуществляет свое служение Православная Церковь. Вклад местных церковных традиций и отдельных богословов очень важен: он расширяет наш кругозор и обогащает наше видение.

И в то же время в силу тех исторических трансформаций, о которых я говорил выше, сегодня основные задачи и проблемы, с которыми сталкивается Православная Церковь в разных странах и на разных континентах, во многом совпадают.

В прошлом веке основными вызовами для Православия были: утверждение атеистических и человеконенавистнических идеологий

и мировоззрений; доминирование антирелигиозно настроенного научного разума, с одной стороны, и потребительского материализма – с другой; и, соответственно, проблема христианской консолидации перед лицом все дальше уходящего от христианства мира.

В начале нынешнего века можно говорить о том, что ситуация принципиально изменилась.

Откровенно антихристианские идеологические режимы, благодарение Богу, остались в прошлом. Научный разум уже не претендует на абсолютную гегемонию и в лице своих наиболее проницательных представителей признает значимость вненаучного знания, в том числе религиозного.

Потребительский материализм, хотя и приобретает сегодня форму массового психоза, одновременно порождает у все большего числа людей чувство внутренней опустошенности и подвигает к поиску более глубоких, духовных оснований жизни.

Что же касается общехристианского единства, то опыт века минувшего и вызовы века нынешнего с очевидностью показывают, что это единство следует искать не в области вероучения, церковного устройства и конкретных богословских представлений, но прежде всего в сфере общей озабоченности сохранением и утверждением фундаментальных христианских ценностей, касающихся Богопочитания, призвания человека в этом мире и тех нравственных норм, которые соответствуют этому призванию.

Мы должны противостать любым формам нравственного либерализма, размывающим этические ценности, укорененные в христианской вере и неотъемлемые от упования на вечное спасение. Это особенно важно, когда такое размывание происходит в сообществах, называющих себя христианскими. И в этом случае все традиционные христианские сообщества, твердо придерживающиеся Богозаповеданных нравственных норм, являются нашими союзниками в современном мире.

Нам также следует серьезно и по-новому задуматься не просто об обосновании, но и об активном продвижении в обществе традиционного для европейской культуры понимания исключительной значимости христианства, его веры и традиций. Современным обществам, исторически и культурно являющимся христианскими – православными в том числе, – часто навязывают логически неверное представ-

ление о том, что юридическое равенство разных религиозных общин перед светским законом означает равенство всех вер и убеждений. Это ложная идея, которая противоречит исторической памяти, культурной принадлежности и религиозному сознанию людей.

Эта идея навязывается сегодня сторонниками секуляризма, которые все еще верят в утопию безрелигиозного будущего человечества и потому игнорируют неопровержимые факты, свидетельствующие о том, что история последних десятилетий движется совсем в другом направлении.

Важно понять, что эпоха всеобъемлющего секуляризма заканчивается. Об этом говорит не только активное присутствие религии в жизни людей и общества в разных странах и даже их возрождение, но и та активизация агрессивного секуляризма, которую мы можем наблюдать в последние годы.

Однако тот факт, что сегодня мы сталкиваемся не с атеизмом в его наиболее откровенных и крайних формах, но, скорее, прежде всего с многообразием религий, со своего рода «новым политеизмом», является новым вызовом для Православной Церкви, особенно в тех обществах, где Православие является доминирующей конфессией.

Богословский разум ясно понимает, что в этой ситуации религиозная традиция, актуальная вера и соответствующее ей нравственное сознание составляют единое целое. Церковная традиция не сводится к культурной памяти народов, и христианская вера без своего духовного и нравственного измерения не пользует нимало. И если пастырская икономия Церкви, согласно известным словам свт. Иоанна Златоуста, всегда *целует намерение* всякого человека, в Церковь приходящего, то богословская мысль призвана сегодня осмыслять не только индивидуальные проявления религиозности, но и то место, которое христианская вера и Православная Церковь могут и должны занять в нынешнем обществе – как в локальном, так и в глобальном контексте; в том обществе, которое наиболее чуткие к новейшим процессам светские мыслители называют «постсекулярным обществом», то есть таким, где религия обретает новую значимость, вопреки процессам секуляризации.

Сегодня мы, безусловно, находимся на новом этапе исторического развития, и очень важно, чтобы наше богословское свидетельство было адекватным в двух смыслах. Во-первых, в смысле верности

православному преданию, апостольской и отеческой вере, духовному опыту Церкви. А во-вторых, в смысле плодотворности нашего свидетельства миру, который так нуждается в здравом и вдохновляющем слове Церкви, способном показать современному человеку и современному обществу, что христианские ценности – это не отвлеченные идеи и не архаичные суеверия, но воистину *принципы жизни*, отказ от которых может привести к краху и культуры, и общества, и личных человеческих судеб.

Разумеется, православное богословие – это, так сказать, «многоуровневая конструкция». Оно включает и узкоспециальные научно-богословские исследования, и дерзновенные усилия мысли, укорененной в вере, и опыты выражения этой веры в проповеди и диалоге.

Никакое свидетельство миру невозможно без кропотливой исследовательской работы, учитывающей опыт мировой богословской науки. Но и результаты научно-богословских исследований должны способствовать православному свидетельству, активному и заметному присутствию Православия в современном интеллектуальном и общественном пространстве.

И здесь я снова возвращаюсь к вопросу о том, каким должно быть православное богословие в нынешнем веке. На какие «болевые точки» оно должно реагировать прежде всего? В чем его главное послание? И как особый опыт Православных Церквей, живущих в разных географических, культурных и социальных контекстах, может способствовать общеправославному богословскому свидетельству?

В каких формах мы могли бы развивать межправославное богословское сотрудничество? Конечно, я никоим образом не имею в виду, что такое сотрудничество должно вытеснять или подменять уже существующие контакты между православными богословами и богословскими школами. Чем больше различных форм взаимодействия – тем лучше.

Но, возможно, были бы полезны и регулярные межправославные мероприятия, подобные нынешней конференции, которые проходили бы в разных странах, в разных «православных контекстах».

МИТРОПОЛИТ МИНСКИЙ И СЛУЦКИЙ ФИЛАРЕТ

ПАТРИАРШИЙ ЭКЗАРХ ВСЕЯ БЕЛАРУСИ,
ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СИНОДАЛЬНОЙ
БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ВЫСТУПЛЕНИЕ НА ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОМ ПЛЕНАРНОМ ЗАСЕДАНИИ

Ваши Высокопреосвященства, Ваши Преосвященства, досточтимые Отцы, дорогие участники нашей конференции! Мы подошли к заключительному этапу конференции. На этом пленарном заседании нам предстоит подвести итоги нашей работы, обменяться мнениями и сделать предложения относительно будущего.

Наша работа будет строиться следующим образом.

Сначала мы заслушаем отчеты о работе секций – трех тематических направлений: «Аскетическое предание Церкви», «Христианская нравственность» и «Вызовы современной эпохи».

Также мы заслушает отчет о дискуссии, состоявшейся сегодня в ходе круглого стола по актуальным вопросам общеправославного свидетельства миру.

Затем всем участникам предлагается поделиться своими собственными впечатлениями от конференции, а также высказать свои соображения о том, как можно было бы продолжить нашу работу, в каких формах следует развивать богословское сотрудничество – как в общеправославном масштабе, так и в пространстве отечественной богословской науки.

Предваряя ваши высказывания, хотел бы сказать несколько слов в завершение работы нашей конференции.

Мы уже десять лет проводим такого рода форумы. Их формы и темы менялись. Мы старались развивать богословскую дискуссию,

накапливали опыт, встречались с разными людьми, то есть приглашали новых участников.

В таких встречах есть два главных аспекта.

Во-первых, это содержательный аспект: совместно обсуждая различные богословские вопросы, мы осуществляем работу соборного церковного разума. Происходит осмысление нашей веры, нашего упования. Богословская мысль продолжается – но именно как общее дело Церкви.

С другой стороны, очень важной является и сама встреча, то есть личное общение богословов. Можно писать богословские работы и читать научно-богословские исследования, но без живой встречи, разговора, общения любая «ученая» деятельность будет ущербной. Тем более в Церкви, где любое богословие должно быть включено в жизнь – в жизнь во Христе.

В этом была главная идея нашей конференции, ее главный пафос: богословие, смыслом и содержанием которого является именно жизнь во Христе. Поэтому мы и разделили нашу дискуссию на разные тематические направления, но – объединенные одной общей темой.

Думаю, что в целом такой подход оказался плодотворным.

На нашей конференции было очень много интересных, глубоких и творческих выступлений, раскрывающих общую тему о жизни во Христе с самых разных точек зрения.

Доклады были посвящены как теоретическим, так и практическим вопросам, как отдельным аспектам святоотеческого учения, так и насущным современным проблемам церковной жизни. И можно сказать, что конференция показала, насколько тесно богословие связано с повседневной жизнью Церкви. И одновременно показала, что проблемы повседневной церковной жизни невозможно решать без обращения к богословию, к церковному преданию, к высоким образцам христианского богомыслия.

Очень важно, что мы вышли за пределы сугубо академического богословия, то есть набора дисциплин, традиционно преподаваемых в духовных школах.

Это касается, прежде всего, христианской этики, которая призвана чутко реагировать на нравственные проблемы современного общества. На конференции состоялась содержательная дискуссия о том, как нам развивать православное нравственное богословие, что-

бы оно могло стать тем голосом, который будет услышан не только в Церкви, но и за ее пределами.

Не менее важен и тот акцент, который мы ставим на аскетической традиции. Без постоянного обращения к опыту православных подвижников – как далекого прошлого, так и недавнего времени – «жизнь во Христе» просто немыслима, особенно в условиях современного мира.

Доклады, прозвучавшие на нашей конференции, – это не готовые ответы. Многие из докладов – это скорее постановка проблем для богословской мысли. И эти проблемы связаны, конечно, не с вероучением, но с христианским свидетельством – со свидетельством в разных областях жизни современного общества.

Такое свидетельство невозможно без компетентной богословской мысли. И потому так важно и богословие вообще, и живая богословская дискуссия, в которую включены представители разных православных традиций.

Хотел бы еще раз поблагодарить всех представителей Поместных Православных Церквей, которые приняли участие в работе нашей конференции.

Еще раз повторю: православное богословие – это кафолическое дело, дело всей Православной Церкви. И мы надеемся, что наше межправославное богословское сотрудничество будет продолжаться и развиваться.

Хотел бы выразить благодарность тем, кто способствовал проведению нашей конференции, и прежде всего Фонду святителя Григория Богослова, который оказал финансовую поддержку, а также нашим информационным партнерам: Интернет-порталу «Богослов» и Интернет-изданиям «Татьянин день» и «Православие и мир».

Мы должны также поблагодарить администрацию гостиничного комплекса «Даниловский» и Отдел внешних церковных связей, которые обеспечили нас помещениями для работы.

И, конечно, мы благодарны другим участникам нашей конференции: членам организационного комитета, переводчикам и стюардам – студентам наших духовных школ, без соучастия которых наша богословская дискуссия была бы невозможна.

Список докладчиков

Адриан (Пашин)
игумен, преподаватель Московской духовной академии

Анастасий (Бендо) (Anastasios Bendo)
иеродиакон (Албанская Православная Церковь)

Афанасий (Евтич) (Атанасије Јевтић)
епископ Герцеговинский на покое (Сербский Патриархат)

Батреллос Димитрий (Bathrellos Dimitrios)
священник (Элладская Церковь), Афинский университет (Греция)

Башкиров Владимир
протоиерей, профессор Минской духовной академии

Беглов Алексей Львович
Институт всемирной истории РАН

Берардино Анджело ди (Berardino Angelo di)
президент Августинианского института патристики в Риме (Италия)

Бернацкий Михаил Михайлович
Издательство Московской Патриархии,
ЦНЦ «Православная Энциклопедия»

Бэр Иоанн (Behr John)
протоиерей (Православная Церковь в Америке),
декан Свято-Владимирской православной семинарии (США)

Вальер Пол (Valliere Paul)
профессор Батлеровского университета (Индианаполис, США)

Василик Владимир
диакон,
доцент исторического факультета Санкт-Петербургского университета

Великанов Павел
протоиерей, доцент Московской духовной академии

Виноградов Андрей Юрьевич
доцент, Институт всемирной истории РАН

Воробьев Владимир
протоиерей, профессор,
ректор Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Георгий
архиепископ Нижегородский и Арзамасский,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Гзгзян Давид Мкртичевич
профессор Свято-Филаретовского института

Головнина Наталья Геннадиевна
преподаватель Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Грилихес Леонид
протоиерей,
заведующий кафедрой библеистики
Московской духовной академии

Давыденков Олег
протоиерей,
профессор Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Доброцветов Павел Кириллович
преподаватель Московской духовной академии

Иаков (Костючук) (Jacob Kostiuczuk)
архиепископ Белостокский
и Гданьский (Польская Православная Церковь)

Иустин Синаит, архимандрит
насельник монастыря св. вмч. Екатерины на горе Синай (Египет)

Каррон Хулиан (Carron Julian)
Миланский университет Святого Сердца (Италия)

Кирилл (Говорун)
архимандрит,
первый заместитель председателя Учебного комитета
Русской Православной Церкви

Кирилл (Катерелос) (Kirillos Katerelos),
епископ Авидский (Константинопольский Патриархат)

Козлов Максим
протоиерей, профессор Московской духовной академии

Козырев Алексей Павлович
заместитель декана философского факультета
Московского государственного университета

Копейкин Кирилл
протоиерей, доцент Санкт-Петербургской духовной академии

Костюк Константин Николаевич
кандидат политических наук

Краусмюллер Дирк (Krausmuller Dirk)
Кардиффский университет (Великобритания)

Кырлежев Александр Иванович
научный сотрудник Синодальной библейско-богословской комиссии

Малер Аркадий Маркович
Институт философии РАН

Малков Петр Юрьевич
доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Михайлов Андрей
протоиерей

Михайлов Петр Борисович
доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Мосоиу Николаэ (Mosoiu Nicolae)
протоиерей (Румынский Патриархат),
профессор университета в Сибиу (Румыния)

Мустафин Владимир
протоиерей, профессор Санкт-Петербургской духовной академии

Нахас Георгий (Nahas Georges)
(Антиохийский Патриархат),
профессор, вице-президент Баламандского университета (Ливан)

Ниархос Константин (Niarchos Constantinos)
(Иерусалимский Патриархат),
профессор Афинского университета (Греция)

Николай (Иоаннидис) (Nicolaos Ioannidis)
архимандрит (Элладская Церковь), Афинский университет (Греция)

Петр (Мещеринов)
игумен, Свято-Данилов монастырь, Москва

Платон (Игумнов)
архимандрит, профессор Московской духовной академии

Пономарев Андрей Владимирович
ЦНЦ «Православная Энциклопедия»

Попмаринов Киров Димитр
(Болгарский Патриархат),
декан православного богословского факультета
Великотырновского университета

Ранне Александр
протоиерей, доцент Санкт-Петербургской духовной академии

Родионов Олег Алексеевич
Институт всемирной истории РАН

Рой Георгий
протоиерей, преподаватель Минской духовной академии

Свешников Владислав
протоиерей,
профессор Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Седакова Ольга Александровна
поэт, филолог

Серафим
епископ Бобруйский и Быховский,
первый проректор Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета

Сигов Константин Борисович
преподаватель Национального университета «Киево-Могилянская Академия»

Сидоров Алексей Иванович
профессор Московской духовной академии

Скарпа Марко (Scarpa Marco)
Венецианский университет (Италия)

Соколовски Августин
диакон, Фрибургский университет (Швейцария)

Спиру Михаил
(Кипрская Церковь)

Трифиллис Апостолос (Trifyllis Apostolos)
(Александрийский Патриархат),
директор Александрийской патриаршей библиотеки (Египет)

Филоненко Александр Семенович
доцент Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина

Фокин Алексей Русланович
Институт философии РАН

Хайнталер Терезия (Hainthaler Theresia)
профессор Института философии и богословия св. Георгия (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen),
Франкфурт-на-Майне, Германия

Харконен Георгий (Härkönen Jyrki)
протодиакон (Финляндская Православная Церковь)

Хоружий Сергей Сергеевич
директор Института синергийной антропологии

Хулап Владимир
священник, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии

Чаплин Всеволод
протоиерей, председатель Отдела Московского Патриархата
по взаимоотношениям Церкви и общества

Чапнин Сергей Валерьевич
ответственный редактор «Журнала Московской Патриархии»

Шахов Михаил Олегович
профессор Российской академии государственной службы

Шохин Владимир Кириллович
профессор Московского государственного университета

Щукина Анна Николаевна
преподаватель Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Научно-богословское издание

ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ:

Христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

Москва, 15 – 18 ноября 2010 г.

Редакторы: свящ. Михаил Желтов, А.И. Кырлежев
Ответственный за выпуск: А.И. Кырлежев

Подписано в печать 15.02.2012.
Формат 60x90 $^{1}/_{16}$ Бумага офсетная.
Печать офсетная. Объем 52 усл. печ. лист.
Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии издательства
«ПРОБЕЛ-2000»
тел. (495) 287-06-19 e-mail: probel-2000@mail.ru